NCBSJ

Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo

Nuevo Testamento

RAYMOND E. BROWN • JOSEPH A. FITZMYER
ROLAND E. MURPHY (eds.)





Verbo Divino

Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo

Publicado bajo la dirección de

Raymond E. Brown, S.S. (†)
Union Theological Seminary, Nueva York

Joseph A. Fitzmyer, S.J. (prof. emérito)
Catholic University of America, Washington, D.C.

Roland E. Murphy, O.Carm. (†) (prof. emérito)
The Divinity School, Duke University, Durham, Carolina del Norte

Con Prólogo de
SU EMINENCIA EL CARDENAL CARLO MARIA MARTINI, S.J.

Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo

Nuevo Testamento y artículos temáticos



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2004

La adaptación y redacción de la edición española del *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* ha contado con el asesoramiento de José Pedro Tosaus Abadía.

La bibliografía en la traducción española del *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* ha sido ampliada y actualizada por el Departamento de Sagrada Escritura de la Universidad de Deusto, adaptándola al ámbito de habla hispana.

Traductores: José Pedro Tosaus Abadía, José Pérez Escobar, Federico Pastor Ramos, Olga Mª Viña, Olga Nicolau y Teresa Forcades.

Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41
Estella (Navarra)
Tel.: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
E-mail: ventas@verbodivino.es
Internet: http://www.verbodivino.es

Título original: *The New Jerome Biblical Commentary*

Diseño de tapa: Contraplano.

 Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Villatuerta (Navarra). Depósito Legal: NA 1.927-2004

ISBN: 84-8169-470-3

En memoria del

PAPA PÍO XII,

gran promotor de los estudios bíblicos católicos en el siglo XX,

y del

PAPA PABLO VI,

que defendió y consolidó el progreso de estos estudios
durante y después del concilio Vaticano II

«En los Libros sagrados, el Padre, que está en los cielos, se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos; y es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual.»

Dei Verbum, n.º 21

Contenido

ARTÍCULOS TEMÁTICOS

Prólogo

Este comentario completo a la Biblia reaparece hoy, renovado en dos tercios aproximadamente de su extensión, como fruto de la dedicación paciente y entregada de los mejores exegetas católicos de lengua inglesa. Como un hilo continuo del que se han eliminado los nudos, en él se van desenmarañando página a página los temas y cuestiones, las diversas dimensiones y el mensaje ofrecidos por el texto bíblico, pues el *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* condensa los resultados de la moderna crítica científica con rigor y claridad. Sin embargo, este planteamiento contemporáneo se logra sin descuidar el largo camino que la tradición cristiana ha recorrido con una atención entregada, constante y amorosa a la palabra de Dios. Ésta es la principal vía que el concilio Vaticano II mismo recomienda para que la senda del lector cristiano de la Biblia no se vea obstaculizada ni por un árido literalismo «que mata» (2 Cor 3,6), ni por una lectura que se deja llevar a aplicaciones espirituales generalizadas. De hecho, el mensaje bíblico es, como Cristo mismo, carne y palabra divina, historia y trascendencia, humanidad y divinidad.

Al leer las variadas aportaciones a una obra que verdaderamente es una mina de exégesis, los lectores podrán familiarizarse con los métodos y sendas seguidos por los especialistas bíblicos. Advertirán que la concentración en problemas de crítica histórica y literaria procede de la atención seria a la «admirable "condescendencia"» de Dios al transmitir su palabra en lenguaje humano (*Dei verbum* 13). Esta vía precisamente es la que nos lleva a una comprensión más profunda del mensaje. Con el uso diario de una herramienta como este comentario, serán muchos los que puedan llegar a descubrir la inagotable riqueza y frescura que brota de las páginas de la Biblia cuando éstas se sitúan debidamente en su oportuno contexto histórico y cultural. Al poner a los lectores en contacto directo con las maravillas de la palabra de Dios, este comentario se convertirá también en un medio de penetrar el misterio divino para que «todos los fieles cristianos... adquieran mediante la lectura asidua de las Escrituras divinas la "ciencia suprema de Jesucristo" (Flp 3,8)» (*Dei verbum* 25).

El *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* será también un instrumento para un diálogo ecuménico rico. Gran parte de los avances realizados por los estudios bíblicos en las últimas décadas y recogidos en el presente libro han sido fruto de la profunda investigación de intérpretes de diversas Iglesias cristianas, con lo cual se cumple lo que afirmaba el concilio Vaticano II en su decreto sobre ecumenismo: «Las Sagradas Escrituras son, en el diálogo mismo, instrumentos preciosos en la mano poderosa de Dios para lograr aquella unidad que el Salvador presenta a todos los hombres» (n.° 21).

Nos gozamos, pues, de que, mediante esta importante herramienta para el estudio y la reflexión, la Biblia se vaya convirtiendo cada vez más para todos los creyentes en el agua que da vida en medio de la aridez espiritual de la existencia humana (Is 55,10-11), en el alimento que es más dulce que la miel (Sal 19,11), en el martillo que hace añicos la indiferencia empedernida (Jr 23,29) y en la espada que atraviesa la negativa obstinada (Heb 4,12). Como dijo otrora Gregorio Magno aludiendo al Salmo 123: «Los siervos verdaderamente solícitos siempre están pendientes de la expresión del rostro de sus amos para oír y cumplir sus órdenes con prontitud. Así también los justos concentran su espíritu en la presencia del Dios omnipotente y fijan la mirada en sus Escrituras como en su semblante» (*Moralia in Job* 16,35,43; CC 143A, 824).

+ Carlo Maria Card. Martini

CARDENAL CARLO MARIA MARTINI
Arzobispo de Milán (Italia)

Prefacio

Esta obra es un denso comentario a la Biblia entera escrito por investigadores católicos siguiendo los principios de la crítica bíblica moderna. Su predecesor, el *Comentario Bíblico San Jerónimo*, que apareció en 1968, sirvió de expresión a la revolución acaecida en los estudios bíblicos católicos en las dos décadas que mediaron entre la aparición en 1943 de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* del papa Pío XII y la clausura del concilio Vaticano II en 1965 durante el pontificado del papa Pablo VI. Dicha encíclica había hecho las veces de carta magna que permitía a los católicos utilizar la crítica literaria e histórica, durante largo tiempo objeto de recelos; el concilio y Pablo VI salieron en defensa de los resultados obtenidos por dicha crítica frente al ataque reaccionario lanzado contra ella tras la muerte de Pío XII. Nosotros, los editores, seguimos estando orgullosos del *CBSJ*. En el prefacio que le antepusimos formulamos una meta modesta: reunir los nuevos conocimientos en un solo lugar donde resultaran fácilmente accesibles a todas las personas interesadas. Pese a que por aquel entonces hacía poco que los católicos habían entrado en la crítica bíblica, el *CBSJ* fue considerado por muchos no católicos como el mejor comentario abreviado a la Biblia existente en lengua inglesa. Una tirada de unas 200.000 copias y las traducciones al español y al italiano dan fe de su pronta aceptación.

Han pasado ya dos décadas, y razones diversas han hecho preciso un nuevo comentario. Los primeros autores fueron casi todos clérigos; en la actualidad, el número de especialistas católicos cualificados se ha multiplicado, lo cual es síntoma de los cambios producidos en la Iglesia misma. Así, el *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* puede beneficiarse de una proporción significativa de laicos y mujeres entre sus autores. A menudo los autores del *CBSJ* dependían abiertamente de la obra original de no católicos que habían estado más tiempo en este campo. Desde entonces, las investigaciones originales realizadas por católicos han aumentado enormemente; y en el ámbito norteamericano, por hablar de la región que mejor conocemos, católicos y protestantes están *ex aequo* en la calidad de su investigación bíblica. Tal avance tenía que quedar reflejado.

Sin embargo, no fueron sólo cuestiones internas al catolicismo las que determinaron que era importante hacer un nuevo comentario. En el último cuarto de siglo se han producido grandes cambios en la investigación bíblica en general. La arqueología relacionada con la Biblia ha florecido en Tierra Santa y en territorios limítrofes, y la información procedente de ella se ha multiplicado en progresión geométrica. Las teorías sobre datación y las reconstrucciones históricas basadas en datos anteriores a 1970 han tenido que ser radicalmente revisadas, en particular las relativas a la historia israelita anterior a la monarquía. Los descubrimientos y publicaciones de manuscritos han aportado un refinamiento mucho mayor a nuestra comprensión de las obras no canónicas contemporáneas de los libros bíblicos o semejantes a ellos. Los planteamientos literario y contextual en relación con la Biblia han cobrado mucha importancia, y se han propuesto nuevas perspectivas en el ámbito de la hermenéutica. Las limitaciones del análisis de fuentes han quedado patentes; ello ha provocado la concentración en la forma final del texto como principal objeto de interés de los investigadores. La profundidad teológica de la palabra bíblica ha recibido más atención, en especial una mayor valoración del contexto que el conjunto del canon constituye para los distintos libros que lo componen.

Desde el punto de vista de los editores, parecía aconsejable una obra nueva que respondiera a la necesidad que se sentía de mejorar los contenidos y la estructura, actualizar la bibliografía y tratar cuestiones recientes de interés. En particular, los artículos de comentario del *NCBSJ* probablemente serán más fáciles de consultar gracias a la adición de títulos correlativos que indican el capítulo y el versículo. La sección temática ha sido ampliada con artículos sobre Jesús y sobre

la Iglesia primitiva (donde se incluyen el gnosticismo y los escritos eclesiásticos subapostólicos). Quizá el modo mejor de resumir el volumen de cambio resultante de los diversos factores que acabamos de mencionar sea nuestro cálculo aproximado de que *el* NCBSJ *es nuevo en dos tercios de su extensión*. Esto refleja la decisión de los editores de no contentarse con retoques, sino hacer una obra nueva.

El objetivo y el nivel del *NCBSJ*, sin embargo, siguen siendo los mismos que los del *CBSJ*: se trata sin lugar a dudas de un *comentario* dirigido a un público formado por lectores cultos que desean *estudiar* las Escrituras. Esperamos que dicho público incluya a los interesados en la religión y la teología, sea cual sea su nivel, que sienten la necesidad de una formación apropiada en el campo bíblico. Dicho público probablemente se ha diversificado más desde que se escribió el *CBSJ*, y cabe alegrarse de ello. Se ha tenido especialmente presentes, sin embargo, a los seminaristas y el clero, que necesitan un comentario a las Escrituras tanto durante sus estudios académicos de teología, como para predicar en el ejercicio de su ministerio. A ellos, la presente obra puede servirles tanto de texto básico en el seminario, como de libro de referencia en los años posteriores –a modo de fundamento y de vademécum–. Algunos lectores tal vez acaben llegando a un estudio más profundo de la Escritura y quieran consultar artículos científicos e incluso colecciones de comentarios donde se dedica un volumen entero a cada libro de la Biblia. Los profesores también desearán una ayuda específica. Con esto en mente, se ha realizado un intento deliberado de proporcionar abundantes orientaciones bibliográficas en varias lenguas e introducir al lector en la terminología técnica necesaria para una investigación más detallada.

En el *CBSJ*, los editores nos enfrentamos a un problema ecuménico al decidir que todos los autores invitados a colaborar debían ser católicos. Incluso en los años sesenta estaba claro que los especialistas bíblicos católicos y no católicos podían trabajar juntos y adoptar el mismo planteamiento e interpretación de la mayoría de los pasajes bíblicos. Así, la decisión restrictiva en lo tocante a los autores que podían participar no era reflejo de motivaciones impropias, como la desconfianza o la arrogancia. La sensatez de esta decisión no fue puesta en tela de juicio por los recensores protestantes que reconocieron que el *CBSJ* era católico en el sentido de universal, nada provinciano. A fortiori, la cooperación entre católicos y no católicos era posible hoy, pues las décadas transcurridas han intensificado el diálogo. Por ejemplo, un no católico ha participado en la revisión del Nuevo Testamento *NAB* patrocinado por los obispos estadounidenses y destinado al uso litúrgico; y muchos de los autores del *NCBSJ* enseñan en seminarios y universidades no católicos. No obstante, parte de los argumentos que nos persuadieron a seguir el criterio de invitar sólo a especialistas católicos a participar en la confección del *CBSJ* siguen siendo válidos, y han aparecido razones nuevas; de ahí nuestra decisión de adoptar el mismo criterio para el *NCBSJ*.

Persiste entre los católicos, y también entre los protestantes, la imagen errónea de que, mientras que los protestantes tienen muchas interpretaciones de la Escritura, los católicos tienen sólo una, dictada por las autoridades eclesiásticas. Se pasa por alto el hecho de que la Iglesia católica no se ha pronunciado nunca claramente sobre lo que un pasaje significó para el autor bíblico que lo escribió o para el público que lo leyó por primera vez (→ Hermenéutica, 71:80-87). Por consiguiente, es importante contar con una obra como ésta, que permita a lectores de todas las confesiones religiosas ver cómo trabaja un grupo representativo de estudiosos católicos; no a algunos aislados y supuestamente liberales, sino a casi setenta autores que han enseñado Biblia en todo tipo de universidad, *college* y seminario de los Estados Unidos, Canadá y del extranjero. Ellos ejemplifican el abanico de variación exegética que se puede encontrar en los círculos especializados de cualquier confesión. Los métodos científicos y el esfuerzo por ser objetivos no serían diferentes si el comentario estuviera escrito por especialistas de diversos orígenes religiosos.

Otra razón para decidir invitar sólo a católicos proviene de la situación de la Iglesia católica posterior al Vaticano II. Las autoridades de nuestra Iglesia se han mostrado vigilantes, como es su obligación, a la hora de investigar posibles desviaciones doctrinales. Diversas correcciones hechas a teólogos católicos han sido objeto de abundante publicidad. Muchos no católicos desconocen el aliento papal a los estudios bíblicos modernos o las afirmaciones de las más altas autoridades en el sentido de que no se puede volver a las actitudes represivas de comienzos del siglo XX. Por consiguiente, preguntan con frecuencia a sus colegas católicos si ha habido signos de represión del movimiento bíblico o casos de reprimendas a especialistas bíblicos por parte de organismos romanos. Los católicos ultraconservadores que nunca aceptaron los cambios iniciados por el papa Pío XII y ratificados por el Concilio han expresado públicamente su esperanza de que tal represión llegue. Sigue siendo importante, por tanto, demostrar mediante un comentario crítico escrito íntegramente por católicos que dentro de la Iglesia se acepta la libertad que la investigación bíblica sigue teniendo. El hecho de que no exista un ambiente de reacción contra los estudios bíblicos, ni un examen opresivo de los especialistas bíblicos, da testimonio no sólo del continuado apoyo eclesiástico a este movimiento, sino también de la responsabilidad demostrada durante medio siglo por los especialistas bíblicos católicos que emplean métodos modernos.

Si en términos generales las conclusiones alcanzadas por los especialistas bíblicos católicos no han cuestionado de manera dañina la doctrina, esto se debe a que la interacción de fe y libre investigación bíblica les ha resultado a ellos mismos fuente de enriquecimiento, y no de hostilidad, para ambas partes.

Algunos detalles pueden ayudar a entender la génesis del *NCBSJ*. Los artículos fueron encargados en 1984 y, con pocas excepciones (relacionadas con la muerte de autores), para 1987 estaban en manos de los editores. Aunque los editores procuraron conceder a cada autor la máxima independencia posible de opinión y método, la necesidad de alcanzar cierta unidad de conjunto exigió ocasionales adiciones, supresiones, modificaciones de estilo, y un constante esfuerzo por incluir la bibliografía más reciente. Sería ridículo afirmar que todos los artículos son de igual valor; pero creemos ser realistas al considerar que el *NCBSJ* cumple las normas de investigación de los años noventa, más exigentes, lo mismo que el *CBSJ* cumplía las de los sesenta –«más exigentes» en el sentido de que la investigación bíblica católica ha tenido tiempo de madurar, y tanto católicos como no católicos esperan más de ella–. La tarea de editar un nuevo comentario se vio facilitada por la experiencia obtenida de la edición del *CBSJ*; se vio dificultada por la explosión de conocimientos bíblicos producida en las décadas que mediaron entre ambos. Nuestra esperanza más ferviente es que hayamos sabido confeccionar una obra capaz de desempeñar un servicio *en el nuevo milenio*, cosa que el *CBSJ* no habría podido hacer.

Algunas orientaciones prácticas serán de utilidad para el lector. Debido a la extensión de la obra, fue necesario usar frecuentemente abreviaturas. Dedicar un cuarto de hora a examinar la tabla de abreviaturas utilizadas para los libros bíblicos, los apócrifos, las lenguas bíblicas, etc., evitará tener que recurrir con demasiada frecuencia a estas tablas. Los libros bíblicos se denominan con los títulos habituales hoy en día en castellano, tal como aparecen, por ejemplo, en la *BJ*. Los nombres propios siguen la transcripción castellana de la edición de 1998 de la *Biblia de Jerusalén* (*BJ*). La numeración de capítulos y versículos sigue la distribución realizada en la lengua original, incluso en aquellos libros donde las versiones difieren.

Se han proporcionado frecuentes referencias cruzadas a otros artículos del *NCBSJ* mediante una flecha seguida por el título abreviado del artículo al cual se remite. Para facilitar esto, los ochenta y tres artículos han sido numerados y divididos en secciones (indicadas por números en negrita al margen); en las referencias se dan los números tanto del artículo como de la sección. Así, → Éxodo, 3:29 significa: consúltese el artículo 3 del *NCBSJ* (sobre Éxodo), sección 29. (No es posible confusión alguna con las referencias a libros bíblicos, con sus capítulos y versículos, puesto que la presencia de la flecha indica siempre una referencia cruzada a un artículo del *NCBSJ*.) El índice será de ayuda para el lector a la hora de encontrar información adicional.

Hay dos tipos de artículos: temáticos y de comentario. Sabedores de que serían muchos los que necesitarían información general antes de empezar un estudio de la Biblia versículo por versículo, los editores previmos la elaboración de más de veinte artículos de índole temática e introductoria. Conocer algunos de ellos puede resultar muy útil para el lector a la hora de entender los detalles, más técnicos, de los artículos de comentario. Por ejemplo, el artículo sobre hermenéutica (art. 71) proporciona una presentación básica de las distintas actitudes con las que se aborda la Biblia. El artículo sobre canonicidad (art. 66) ofrece una visión de conjunto de la composición de la literatura bíblica que es esencial para cualquier lector. Se ha dedicado una generosa cantidad de espacio a artículos sobre teología bíblica. Los temas del Antiguo Testamento se examinan a lo largo de sus diferentes estadios históricos de desarrollo, y en la sección del Nuevo Testamento se distingue cuidadosamente entre las diferentes teologías de los diversos autores. Estudiantes y profesores harían bien en hojear con detenimiento los artículos temáticos antes de empezar los comentarios.

La estructura y la división de los artículos de comentario están determinadas por el esquema de los respectivos libros bíblicos. El comentario generalmente procede versículo por versículo, y los *lemmata* (las palabras de la Escritura que se comentan) se ponen en cursiva para facilitar la consulta. Los editores tomaron la difícil decisión de no exigir que los autores comentaran ninguna traducción inglesa de la Biblia. Los editores insistieron en que los *lemmata* representaran fielmente el original bíblico, fuera hebreo, arameo o griego, de manera que el lector que utilice una traducción normal hecha de las lenguas originales pueda reconocer las frases bíblicas sin dificultad.

Concluimos nuestro prefacio con palabras de agradecimiento. Decidimos reimprimir el prólogo que el cardenal Augustin Bea escribió para el *CBSJ* para poder así testimoniar nuestra permanente gratitud por sus servicios en el concilio Vaticano II en favor de los estudios bíblicos modernos. Además pedimos a Su Eminencia el cardenal Carlo Maria Martini que honrara esta obra con un nuevo prólogo. Distinguido estudioso bíblico y ex rector del Pontificio Instituto Bíblico, en la actualidad desempeña el cargo de arzobispo de Milán, una de las diócesis más grandes del mundo en número de parroquias y sacerdotes. En su puesto pastoral, el cardenal Martini ha continuado escribiendo libros y pronunciando sermones sobre temas bíblicos que enriquecen la vi-

da del pueblo de Dios. Alentó la traducción del *CBSJ* al italiano; y estamos muy agradecidos por su continuo apoyo a nuestro empeño, apoyo que queda ilustrado por el prólogo.

Una vez más, el personal de Prentice Hall se ha mostrado absolutamente dispuesto a colaborar; y Joseph Heider, Caroline Carney, Edie Riker, Linda Albelli y Helen Brennan merecen un reconocimiento especial. En The Scriptorium, donde se realizaron la revisión y composición, Maurya P. Horgan y Paul J. Kobelski, especialistas bíblicos por derecho propio, hicieron este trabajo con cariño, prestándole una atención especial. Muchas otras personas prestaron servicios en labores de mecanografía, lectura de pruebas y algunas de las tareas mecánicas que tan necesarias son en una obra de esta magnitud. En particular, Jerry Anne Dickel, estudiante del Seminario Teológico de la Unión (ciudad de Nueva York), prestó una asistencia muy necesaria en la confección de los índices, lo mismo que Andrew L. Don y Joseph Hastings del Boston College. Y, por supuesto, por encima de todo estamos agradecidos a los autores, no sólo por la calidad de sus artículos, sino también por su disposición servicial y generosa.

RAYMOND E. BROWN, S.S.
Editor de los artículos temáticos

JOSEPH A. FITZMYER, S.J.
Editor de los artículos de comentario al NT

ROLAND E. MURPHY, O.CARM.
Editor de los artículos de comentario al AT

Colaboradores*

BARRÉ, MICHAEL L., S.S., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor de Sagrada Escritura, St. Patrick's Seminary, Menlo Park, California, Estados Unidos.
Amós, Salmos

BEGG, CHRISTOPHER T., Doc. Teo., Doc. Fil., Profesor de Antiguo Testamento, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos.
2 Reyes

BLENKINSOPP, JOSEPH, Doc. Fil., ocupa la cátedra John A. O'Brien de Estudios Bíblicos en la University of Notre Dame, Indiana, Estados Unidos.
Deuteronomio

BOADT, LAWRENCE, C.S.P., Lic. S.E., Doc. S.E., Profesor asociado de Estudios Bíblicos, Washington Theological Union, Silver Spring, Maryland, Estados Unidos.
Ezequiel

BOURKE, MYLES M., Lic. S.E., Doc. Teo., Pastor, Corpus Christi Church, Nueva York, Estados Unidos.
Hebreos

BROWN, RAYMOND E., S.S., Lic. S.E., Doc. Teo., Doc. Fil., Profesor de Estudios Bíblicos, Union Theological Seminary, Nueva York, Estados Unidos.
Canonicidad; Apócrifos; Textos y versiones; Hermenéutica; Declaraciones de la Iglesia; Geografía bíblica; Iglesia primitiva; Aspectos del pensamiento del Nuevo Testamento

BYRNE, BRENDAN, S.J., Doc. Fil., Profesor de Nuevo Testamento, Jesuit Theological College, United Faculty of Theology, Parkville, Melbourne, Australia.
Filipenses

CAMPBELL, ANTONY F., S.J., Lic. S.E., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor de Antiguo Testamento, Jesuit Theological College, United Faculty of Theology, Parkville, Melbourne, Australia.
1 Samuel

CASTELOT, JOHN J., Lic. S.E., Doc. Teo., Profesor emérito jubilado de Sagrada Escritura, St. John's Provincial Seminary Plymouth, Michigan, Estados Unidos.
Instituciones religiosas de Israel

CERESKO, ANTHONY R., O.S.F.S., Lic. Teo., Doc. S.E., Profesor asociado de Antiguo Testamento, Facultad de Teología, University of St. Michael's College, Toronto, Canadá.
Habacuc; Jonás

CLIFFORD, RICHARD J., S.J., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor de Antiguo Testamento, Weston School of Theology, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos.
Génesis; Éxodo

* Lic. Teo. (licenciado en Teología); Doc. Fil. (doctor en Filosofía y Letras); Doc. Teo. (doctor en Teología); Lic. S.E. (licenciado en Sagrada Escritura); Doc. S.E. (doctor en Sagrada Escritura); Bach. S.E. (bachiller en Sagrada Escritura); Lic. sup. Fil. (licenciado superior en Filosofía y Letras); Lic. Fil. (licenciado en Filosofía y Letras); Lic. sup. Fil. Teo. (licenciado superior en Filosofía y Letras y Teología).

CODY, AELRED, O.S.B., Doc. S.E., Doc. Teo., Diplomado en la École Biblique et Archéologique française de Jérusalem, Maestro de novicios y juniores, St. Meinrad Archabbey, St. Meinrad, Indiana, Estados Unidos.
Ageo; Zacarías; Malaquías; Instituciones religiosas de Israel

COLLINS, JOHN J., Doc. Fil., Profesor de Biblia y Estudios judíos, Departamento de Teología, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Estados Unidos.
Apocalíptica y escatología del Antiguo Testamento

COLLINS, RAYMOND F., Doc. Teo., Profesor ordinario, Facultad de Teología, Catholic University of Leuven, Lovaina, Bélgica.
1 Tesalonicenses; Inspiración; Canonicidad

COLLINS, THOMAS AQUINAS, O.P., Bach. S.E., Doc. Teo., Profesor emérito de Estudios Bíblicos, Providence College, Providence, Rhode Island, Estados Unidos.
Declaraciones de la Iglesia

COOGAN, MICHAEL DAVID, Doc. Fil., Profesor de Estudios religiosos, Stonehill College, North Easton, Massachusetts, Estados Unidos.
Josué

COUTURIER, GUY P., C.S.C., Lic. sup. Fil., Lic. S.E., Diplomado en la École Biblique et Archéologique française de Jérusalem, Profesor de Sagrada Escritura, Facultad de Teología, Université de Montréal, Montreal, Canadá.
Jeremías

CRAVEN, TONI, Lic. sup. Fil., Doc. Fil., Profesor asociado de Antiguo Testamento, Brite Divinity School, Texas Christian University, Fort Worth, Texas, Estados Unidos.
Judit

DALTON, WILLIAM J., S.J., Lic. sup. Fil., Doc. S.E., Profesor de Nuevo Testamento, Catholic Theological College, Melbourne, Australia.
1 Pedro

DI LELLA, ALEXANDER A., O.F.M., Lic. Teo., Lic. S.E., Doc. Fil., Profesor de Estudios Bíblicos, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos.
Daniel; Eclesiástico

DILLON, RICHARD J., Lic. Teo., Doc. S.E., Profesor asociado de Teología, Fordham University, Bronx, Nueva York, Estados Unidos.
Hechos de los Apóstoles

DONAHUE, JOHN R., S.J., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor de Sagrada Escritura, Jesuit School of Theology and Graduate Theological Union, Berkeley, California, Estados Unidos.
Aspectos del pensamiento del Nuevo Testamento

DUMM, DEMETRIUS, O.S.B., Lic. S.E., Doc. Teo., Profesor de Sagrada Escritura, St. Vincent Seminary, Latrobe, Pennsylvania, Estados Unidos.
Ester

FALEY, ROLAND J., T.O.R., Lic. S.E., Doc. Teo., Director de la Conferencia de Superiores generales de los Institutos religiosos masculinos, Silver Spring, Maryland, Estados Unidos.
Levítico

FITZGERALD, ALOYSIUS, F.S.C., Doc. S.E., Asistente de Lenguas semíticas, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos.
Poesía hebrea; Baruc

FITZMYER, JOSEPH A., S J., Lic. Teo., Lic. S.E., Doc. Fil., Profesor emérito de Estudios Bíblicos, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos.
Cartas del NT; Gálatas; Romanos; Filemón; Historia de Israel; Pablo; Teología paulina

FLANAGAN, JAMES W., Doc. Fil., Profesor de Estudios sobre el catolicismo, Case Western Reserve University, Cleveland, Ohio, Estados Unidos.
2 Samuel

GIBLIN, CHARLES HOMER, S.J., Lic. sup. Fil., Lic. Fil., Lic. Teo., Lic. S.E., Doc. S.E., Profesor de Nuevo Testamento, Fordham University, Bronx, Nueva York, Estados Unidos.
2 Tesalonicenses

GUINAN, MICHAEL D., O.F.M., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor de Lenguas semíticas y Antiguo Testamento, Franciscan School of Theology, Berkeley, California, Estados Unidos.
Lamentaciones

HARRINGTON, DANIEL J., S.J., Doc. Teo., Doc. Fil., Profesor de Nuevo Testamento, Weston School of Theology, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos.
Marcos

HARTMAN, LOUIS F., C.SS.R., S.S.L, Ling.Or.L., Profesor difunto de Estudios semíticos, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos.
Daniel

HORGAN, MAURYA P., Doc. Fil., Profesora asociada, The Scriptorium, Denver, Colorado, Estados Unidos; Profesora adjunta de Literatura Bíblica, The Iliff School of Theology, Denver, Colorado, Estados Unidos.
Colosenses

IRWIN, WILLIAM H., C.S.B., Lic. sup. Fil., Lic. Teo., Doc. S.E., Profesor asociado de Teología, Facultad de Teología, University of St. Michael's College, Toronto, Canadá.
Isaías 1-39

JENSEN, JOSEPH, O.S.B., Lic. S.E., Doc. Teo., Profesor asociado de Antiguo Testamento, The Catholic University of America; Secretario ejecutivo de la Catholic Biblical Association, Washington, D.C., Estados Unidos.
Isaías 1-39

JOHNSON, D. W., S.J., Doc. Fil., Profesor asociado de Lenguas y Literaturas semíticas y egipcias, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos.
Textos y versiones

KARRIS, ROBERT J., O.F.M., Lic. Teo., Doc. Teo., St. Anthony's, St. Louis, Missouri, Estados Unidos.
Lucas

KING, PHILIP J., Doc. Teo., Lic. S.E., Profesor de Estudios Bíblicos, Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts, Estados Unidos.
Arqueología bíblica

KOBELSKI, PAUL J., Doc. Fil., Profesor asociado, The Scriptorium, Denver, Colorado, Estados Unidos; Profesor adjunto de Literatura Bíblica, The Iliff School of Theology, Denver, Colorado, Estados Unidos.
Efesios

KSELMAN, JOHN S., S.S., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor de Antiguo Testamento, Weston School of Theology, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos.
Salmos; Crítica moderna del Antiguo Testamento; Crítica moderna del Nuevo Testamento

LABERGE, LÉO, O.M.I., Doc. S.E., Lic. Fil., Lic. Teo., Alumno numerario de la École Biblique et Archéologique de Jérusalem, Profesor de Antiguo Testamento, Facultad de Teología, Saint Paul University, Ottawa, Canadá.
Miqueas

LAFFEY, ALICE L., Lic. S.E., Doc. S.E., Profesora asociada de Antiguo Testamento, Departamento de Estudios Religiosos, College of the Holy Cross, Worcester, Massachusetts, Estados Unidos.
Rut

LEAHY, THOMAS W., S.J., Lic. S.E., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor de Nuevo Testamento, Jesuit School of Theology at Berkeley, Berkeley, California, Estados Unidos.
Santiago

LEVORATTI, ARMANDO J., Lic. Teo., Doc. Teo., Miembro emérito de la Pontificia Comisión Bíblica, Asesor honorario de las Sociedades Bíblicas Unidas, Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Mayor de La Plata.
Declaraciones de la Iglesia

L'HEUREUX, CONRAD E., Doc. Fil., Profesor de Antiguo Testamento, University of Dayton, Dayton, Ohio, Estados Unidos.
Números

MCCARTHY, DENNIS J., S.J., Lic. S.E., Doc. Teo., Profesor difunto de Antiguo Testamento, Pontificio Instituto Bíblico, Roma, Italia.
Oseas

MCCREESH, THOMAS P., O.P., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor asistente de Sagrada Escritura, Dominican House of Studies, Washington, D.C., Estados Unidos.
Proverbios

MCELENEY, NEIL J., C.S.P., Lic. sup. Fil., Lic. Teo., Lic. S.E., Profesor ordinario adjunto, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos.
1-2 Macabeos

MCKENZIE, JOHN L., Doc. Teo., Profesor emérito de Teología, De Paul University, Chicago, Illinois, Estados Unidos.
Aspectos del pensamiento del Antiguo Testamento

MACKENZIE, R. A. F., S.J., Doc. S.E., Profesor emérito de Antiguo Testamento, Regis College, Toronto, Canadá.
Job

MALLON, ELIAS D., Lic. Teo., Doc. Fil., Director adjunto, Graymoor Ecumenical Institute, Nueva York, Estados Unidos.
Joel, Abdías

MEIER, JOHN P., Doc. S.E., Lic. Teo., Profesor de Nuevo Testamento, The Catholic University of America, Washington, D.C., Estados Unidos; Profesor adjunto, Fordham University, Bronx, Nueva York, Estados Unidos.
Jesús

MOLONEY, FRANCIS J., S.D.B., Lic. Teo., Lic. S.E., Doc. Fil. (Universidad de Oxford), Director del Departmento de Estudios Bíblicos, Catholic Theological College, Clayton, Victoria, Australia.
Teología joánica

MURPHY, ROLAND E., O.Carm., Lic. S.E., Doc. Teo., Catedrático emérito de la cátedra G.W.I., Duke University, Durham, Carolina del Norte, Estados Unidos.
Introducción al Pentateuco; Génesis; Introducción a la literatura sapiencial; Cantar de los Cantares; Job; Oseas; Historia de Israel

MURPHY-O'CONNOR, JEROME, O.P., Lic. S.E., Doc. Teo., Profesor de Nuevo Testamento, École Biblique et Archéologique française de Jérusalem.
1 Corintios; 2 Corintios

NEIRYNCK, FRANS, Doc. Teo., Profesor de Nuevo Testamento, Catholic University of Leuven, Lovaina, Bélgica.
El problema sinóptico

NEYREY, JEROME H., S.J., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor asociado de Nuevo Testamento, Weston School of Theology, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos.
Judas; 2 Pedro

NORTH, ROBERT, S.J., Lic. Teo., Doc. S.E., Compilador del *Elenchus of Biblica;* Profesor emérito de Arqueología, Pontifico Instituto Bíblico, Roma, Italia.
1-2 Crónicas; Esdras; Nehemías; Geografía bíblica; Arqueología bíblica

NOWELL, IRENE, O.S.B., Doc. Fil., Profesora asociada de Estudios Religiosos, Benedictine College, Atchison, Kansas, Estados Unidos.
Nahúm; Tobías

O'CONNELL, KEVIN G., S.J., Doc. Fil., Rector y Profesor de Estudios Religiosos, Le Moyne College, Siracusa, Nueva York, Estados Unidos.
Textos y versiones

O'CONNOR, M., Doc. Fil., Ann Arbor, Michigan, Estados Unidos.
Jueces

OSIEK, CAROLYN A., R.S.C J., Lic. sup. Fil. Teo., Doc. Teo., Profesora de Nuevo Testamento, Catholic Theological Union, Chicago, Illinois, Estados Unidos.
Iglesia primitiva

PERKINS, PHEME, Lic. sup. Fil., Doc. Fil., Profesora de Teología, Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts, Estados Unidos.
Juan; Cartas de Juan; Apócrifos; Iglesia primitiva

PIKAZA, XABIER, Doc. Fil., Doc. Teol., Lic. S.S., Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, España (1973-2003), Traducciones de la Biblia al castellano.
Textos y versiones (Las versiones hispánicas)

SALDARINI, ANTHONY J., Doc. Fil., Profesor asociado, Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts, Estados Unidos.
Apócrifos

SCHNEIDERS, SANDRA M., I.H.M., Lic. Teo., Doc. Teo., Profesora asociada de Estudios del Nuevo Testamento y Espiritualidad, Jesuit School of Theology and Graduate Theological Union, Berkeley, California, Estados Unidos.
Hermenéutica

SENIOR, DONALD, C.P., Doc. Teo., Profesor de Nuevo Testamento, Catholic Theological Union, Chicago, Illinois, Estados Unidos.
Aspectos del pensamiento del Nuevo Testamento

STUHLMUELLER, CARROLL, C.P., Lic. Teo., Doc. S.E., Profesor de Estudios del Antiguo Testamento, Catholic Theological Union, Chicago, Illinois, Estados Unidos.
Déutero-Isaías y Trito-Isaías

SUELZER, ALEXA, S.P., Lic. sup. Fil., Doc. Fil., Profesora de Teología, St. Mary-of-the-Woods College, St. Mary-of-the-Woods, Indiana, Estados Unidos.
Crítica moderna del Antiguo Testamento

TOSAUS ABADÍA, JOSÉ PEDRO, Lic. S.E., Doc. Fil., Traductor de estudios bíblicos, Profesor invitado de Sagrada Escritura, Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón, Zaragoza, España.
Traducción y asesoramiento

VAWTER, BRUCE, C.M., Lic. Teo., Doc. S.E., Profesor difunto de Sagrada Escritura, De Paul University, Chicago, Illinois, Estados Unidos.
Introducción a la literatura profética

VIVIANO, BENEDICT T., O.P., Lic. S.E., Doc. Fil., Profesor de Nuevo Testamento, École Biblique et Archéologique française de Jérusalem.
Mateo

WAHL, THOMAS P., O.S.B., Lic. Teo., Lic. S.E., Doc. Fil., Profesor asociado de Teología, Saint John's University, Collegeville, Minnesota, Estados Unidos.
Sofonías

WALSH, JEROME T., Lic. S.E., Doc. Fil., Profesor asociado de Estudios Bíblicos, St. John's Provincial Seminary, Plymouth, Michigan, Estados Unidos.
1 Reyes

WILD, ROBERT A., S.J., Lic. Teo., Doc. Fil., Provincial, Chicago Province of the Society of Jesus; Profesor asociado (en excedencia), Departamento de Teología, Loyola University, Chicago, Illinois, Estados Unidos.
Cartas pastorales

WITHERUP, RONALD D., S.S., Lic. Teo., Doc. Fil., Profesor asociado de Sagrada Escritura, St. Patrick's Seminary, Menlo Park, California, Estados Unidos.
Crítica moderna del Nuevo Testamento

WRIGHT, ADDISON G., S.S., Lic. sup. Fil., Lic. S.E., Doc. Teo., Profesor asociado de Sagrada Escritura, Graduate School of Religion and Religious Education, Fordham University, Bronx, Nueva York, Estados Unidos; Profesor adjunto, Marywood College, Scranton, Pennsylvania, Estados Unidos.
Qohélet; Sabiduría; Historia de Israel

YARBRO COLLINS, ADELA, Lic. sup. Fil., Doc. Fil., Profesora, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Estados Unidos.
Apocalipsis; Aspectos del pensamiento del Nuevo Testamento

Abreviaturas y transliteraciones

LIBROS PROTOCANÓNICOS Y DEUTEROCANÓNICOS DE LA BIBLIA

ANTIGUO TESTAMENTO

Gn	Génesis
Éx	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1-2 Sm	1-2 Samuel
1-2 Re	1-2 Reyes
1-2 Cr	1-2 Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
Ad Est	Adiciones a Ester (107 vv. en los LXX)
1-2 Macabeos	1-2 Mac
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Dt-Is	Déutero-Isaías
Tr-Is	Trito-Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc
Ep Jr	Epístola de Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Or Azar	Oración de Azarías (= Dn 3,24-90)
Sus	Susana (= Dn 13,1-64)
Bel	Bel y el dragón (= Dn 14,1-42)
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahum
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Ageo
Zac	Zacarías
Dt-Zac	Déutero-Zacarías
Mal	Malaquías

N.B. Los salmos se citan según el número de salmo y de versículo del original hebreo (TM). Los números de los salmos según los LXX y la Vg (versión latina) son frecuentemente una unidad menos que los del hebreo; p.ej., Sal 22 TM es Sal 21 en la versión latina.

NUEVO TESTAMENTO

Mt	Mateo	1-2 Tes	1-2 Tesalonicenses
Mc	Marcos	1 Tim	1-2 Timoteo
Lc	Lucas	Tit	Tito
Jn	Juan	Flm	Filemón
Hch	Hechos de los Apóstoles	Heb	Hebreos
Rom	Romanos	Sant	Santiago
1-2 Cor	1-2 Corintios	1-2 Pe	1-2 Pedro
Gál	Gálatas	1-2-3 Jn	1-2-3 Juan
Ef	Efesios	Jds	Judas
Flp	Filipenses	Ap	Apocalipsis
Col	Colosenses		

APÓCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

VidAd	*Vida de Adán y Eva* (cf. *AOT* 141-67; *AAT* 2.319-52)
ApAbr	*Apocalipsis de Abrahán*
2ApBar	*Apocalipsis Siríaco de Baruc* (→ 67:44)
3ApBar	*Apocalipsis Griego de Baruc* (→ 67:45)
ApMo	*Apocalipsis de Moisés*
AsMo	*Asunción de Moisés* (→ 67:49)
AscIs	*Ascensión de Isaías* (cf. *AOT* 141-67)
AntBib	Pseudo-Filón, *Antigüedades bíblicas* (→ 67:50)
1 Hen	*1 Henoc, Henoc etiópico* (→ 67:7,9-15)
2 Hen	*2 Henoc, Libro de los Secretos de Henoc* eslavo (→ 67:7-8)
3 Hen	*3 Henoc, Henoc hebreo* (→ 67:7-8)
Arist	*Epístola/Carta de Aristeas a Filócrates* (→ 67:32-33)
1 Esd	Esdras A de los LXX; III Esdras de las versiones latinas (→ 67:38-39)
2 Esd	IV Esdras de la Vg (→ 67:40)
4 Esd	*Apocalipsis de Ezra* (caps. 3-14 de 2 Esd) (→ 67:41)
JosAs	José y Asenet (cf. *AOT* 465-503; *AAT* 3.191-238)
Jub	*Libro de Jubileos* (→ 67:16-24)
3 Mac	3 Macabeos (= *Ptolemaica*) (→ 67:35)
4 Mac	4 Macabeos (= *Sobre la supremacía de la razón*) (→ 67:36)
MarIs	*Martirio de Isaías* (cf. *OTP* 2. 143-64)
OdSl	*Odas de Salomón* (cf. *AOT* 683-731; *AAT* 3.61-100)
OrMan	Oración de Manasés (→ 67:37)
SalSl	*Salmos de Salomón* (→ 67:46-48)
LQ	Literatura de Qumrán (cf. «Manuscritos del mar Muerto y textos afines»)
OrSib	*Oráculos Sibilinos* (→ 67:51-52)
TestXII	*Testamentos de los doce Patriarcas* (→ 67:25-31)
TestXIIBen, *TestXIIBen*, etc.	*Testamento de Benjamín, Testamento de Leví*, etc. (uno de los testamentos individuales de *TestXII*)
TestAbr	*Testamento de Abrahán* (cf. *AOT* 393-421; *AAT* 5.441-527)

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO Y TEXTOS AFINES (LQ)

CD	Cairo (Geniza texto de El) (Documento) de Damasco (→ 67:87)
MmM	Manuscritos del mar Muerto (→ 67:78)
Hev	Textos Naḥal Ḥever (→ 67:121)
Mas	Textos Masada (→ 67:123)
Mird	Textos Khirbet Mird (→ 67:118)
Mur	Textos Wadi Murabba'at (→ 67:119)
p	Péser (comentario) (→ 67:89)
Q	Qumrán
1Q, 2Q, 3Q, etc.	Cuevas numeradas de Qumrán, que proporcionan material escrito; seguidas por la abreviatura del libro bíblico o apócrifo
1QapGn	*Génesis apócrifo* de la cueva 1 de Qumrán (→ 67:93)
1QH	*Hôdayôt* (*Himnos de acción de gracias*) (→ 67:86)
1QIs[a, b]	Primera y segunda copias de Isaías de la cueva 1 de Qumrán (→ 68:27)
1QpHab	Péser de *Habacuc* de la cueva 1 de Qumrán
1QM	*Milhamâ* (Rollo de la guerra) de la cueva 1 de Qumrán (→ 67:88)
1QS	*Serek hayyahad* (*Regla de la Comunidad; Manual de Disciplina*) (→ 67:83)
1QS[a]	Apéndice A (*Regla de la Congregación*) a 1QS (→ 67:84)
1QSb = 1QS[b]	Apéndice B (*Alabanzas*) a 1QS (→ 67:85)
3Q*15*	Rollo de cobre de la cueva 3 de Qumrán (→ 67:94)
4QFlor	*Florilegium* (o *Midrashim escatológicos*) de la cueva 4 de Qumrán (→ 67:92)
4QMes ar	Texto «mesiánico» arameo de la cueva 4 de Qumrán (→ 67:92)
4QorNab	*Oración de Nabónido* de la cueva 4 de Qumrán (→ 25:20)
4QTest	*Testimonia* texto de la cueva 4 de Qumrán (→ 67:91)
4QTLeví	*Testamento de Leví* de la cueva 4 de Qumrán (→ 67:26)
4QFil	Filacterias de la cueva 4 de Qumrán
11QMelq	Texto de Melquisedec de la cueva 11 de Qumrán (→ 67, p. 1070)
11QpaleoLev	Texto del Levítico escrito en paleo-hebreo de la cueva 11 de Qumrán (→ 68:17.22.24)
11QPs[a]	Primera copia de un salterio de la cueva 11 de Qumrán (→ 68:31)
11QPs[b]	Segunda copia de un salterio de la cueva 11 de Qumrán (→ 67, p. 1070)
11QPsAp[a]	Primera copia de un texto de salmos apócrifos de la cueva 11 de Qumrán (→ 67, p. 1070)
11Qtemplo	El *Rollo del Templo* de la cueva 11 de Qumrán (→ 67:95)
11QtgJob	*Targum de Job* de la cueva 11 de Qumrán (→ 68:104)
Apion.	Josefo, *Contra Apión*
Ant.	Josefo, *Antigüedades de los Judíos*
Bell.	Josefo, *Guerra judía*
Vida	Josefo, *Vida*

APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO

HchPyT	*Hechos de Pablo y Tecla*
HchPil	*Hechos de Pilato* (→ 67:71)
ApPe	*Apocalipsis de Pedro* (→ 67:73)
EvEb	*Evangelio de los ebionitas* (→ 67:59)
EvHeb	*Evangelio de los hebreos* (→ 67:60)

EvNaas	*Evangelio de los naasenos*
EvNaz	*Evangelio de los nazoreos* (→ 67:61)
EvPe	*Evangelio de Pedro* (→ 67:72)
EvTom	*Evangelio de Tomás* (→ 67:67)
ProtEv	*Protoevangelio de Santiago* (→ 67:64)
ESM	*Evangelio secreto de Marcos* (→ 67:63)

ESCRITOS PATRÍSTICOS PRIMITIVOS

Bern	*Epístola de Bernabé* (→ 80:41)
1-2 Clem	*Primera* y *Segunda Clemente* (→ 80:37-48)
Did	*Didajé*, o *Enseñanza de los Doce Apóstoles* (→ 80:42)
Diog	*Epístola a Diogneto* (→ 80:54)
HE	Eusebio, *Historia ecclesiastica*
Herm(m)	*El Pastor de Hermas, Mandatos* (→ 80:43)
Herm(s)	*El Pastor de Hermas, Similitudes*
Herm(v)	*El Pastor de Hermas, Visiones*
Ign. *Ef*	Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios* (→ 80:39)
Magn	*Carta a los Magnesios*
Filad	*Carta a los Filadelfos*
Pol	*Carta a Policarpo*
Rom	*Carta a los Romanos*
Esmir	*Carta a los Esmirniotas*
Tral	*Carta a los Tralianos*
MartPol	*Martirio de Policarpo* (→ 80:56)
Pol. *Flp*	Policarpo, *A los Filipenses* (→ 80:40)

OBRAS TARGÚMICAS Y RABÍNICAS

TgOnq	*Targum Onquelos*	*TgN*	*Targum Neófiti I*
TgNeb	*Targum de los Profetas*	*TgPsJ*	*Targum Pseudo-Jonatán*
TgKet	*Targum de los Escritos*	*TgYerI*	*Targum Yerusalmi I**
TgF	*Targum Fragmentario*	*TgYerII*	*Targum Yerusalmi I***
TgSam	*Targum Samaritano*	*TgYem*	*Targum Yemenita*
TgIs	*Targum de Isaías*	*TgEstI, II*	*Primero y Segundo Targum de Ester*
TgsPal	*Targumes Palestinenses*		

* título opcional

Para distinguir los tratados homónimos de la Misná, la Tosefta, el Talmud de Babilonia y el Talmud de Jerusalén, se anteponen al nombre las siguientes abreviaturas en cursiva: *m*, *t*, *b* y *j*.

'Abot	*'Abot*	*Bik.*	*Bikkurim*
'Arak.	*'Arakin*	*B. Meṣ.*	*Baba Meṣ'a*
'Abod. Zar.	*'Aboda Zara*	*B. Qam.*	*Baba Qamma*
B. Bat.	*Baba Batra*	*Dem.*	*Demai*
Bek.	*Bekorot*	*'Erub.*	*'Erubin*
Ber.	*Berakot*	*'Ed.*	*'Eduyyot*
Beṣa	*Beṣa* (= *Yom Ṭob*)	*Giṭ.*	*Giṭṭin*

Ḥag.	*Ḥagiga*
Ḥall	*Ḥalla*
Hor.	*Horayot*
Ḥul.	*Ḥullin*
Kelim	*Kelim*
Ker.	*Keritot*
Ketub.	*Ketubot*
Kil.	*Kil'ayim*
Ma'aš	*Ma'ašerot*
Mak.	*Makkot*
Makš.	*Makširin (= Mašqin)*
Meg.	*Megilla*
Me'il.	*Me'ila*
Menaḥ.	*Menaḥot*
Mid.	*Middot*
Miqw.	*Miqwa'ot*
Mo'ed	*Mo'ed*
Mo'ed Qaṭ.	*Mo'ed Qaṭan*
Ma'aś. Š.	*Ma'aśer Šeni*
Našim	*Našim*
Nazir	*Nazir*
Ned.	*Nedarim*
Neg.	*Nega'im*
Nez.	*Neziquin*
Nid.	*Niddah*
'Ohol.	*'Oholot*
'Or.	*'Orla*
Para	*Para*
Pe'a	*Pe'a*
Pesaḥ.	*Pesaḥim*
Qinnim	*Qinnim*
Qidd.	*Qiddušin*
Qod.	*Qodašin*
Roš Haš.	*Roš Haššana*
Sanh.	*Sanhedrín*
Šabb.	*Šabbat*
Šeb.	*Šebi'it*
Šebu	*Šebu'ot*
Šeqal.	*Šeqalim*
Soṭa	*Soṭa*
Sukk.	*Sukka*
Ta'an.	*Ta'anit*
Tamid	*Tamid*
Tem.	*Temura*
Ter.	*Terumot*
Ṭohar.	*Ṭoharot*
Ṭ. Yom	*Ṭebul Yom*
'Uq.	*'Uqṣin*
Yad.	*Yadayim*
Yebam.	*Yebamot*
Yoma	*Yoma (= Kippurim)*
Zabim	*Zabim*
Zebaḥ.	*Zebaḥim*
Zer.	*Zera'im*
'Abot R. Nat.	*'Abot de Rabbí Natán*
'Ag. Ber.	*'Aggadat Berešit*
Bab.	*Babilónico*
Bar.	*Baraita*
Der. Er. Rab.	*Derek Ereṣ Rabba*
Der. Er. Zuṭ	*Derek Ereṣ Zuṭa*
Gen.	*Gemara*
Kalla	*Kalla*
Mek.	*Mekilta*
Midr.	*Midraš;* citado con la abreviatura habitual del libro bíblico en cuestión; pero *Midr. Qoh.= Midraš Qohelet*
Pal.	*Palestinense*
Pesiq. R.	*Pesiqta Rabbati*
Pesiq. Rab Kah.	*Pesiqta de Rab Kahana*
Pirqe R. El	*Pirqe de Rabbí Eliezer*
Rab.	*Rabbah* (a continuación de la abreviatura del libro bíblico: *Gen. Rab.* [con períodos] = *Génesis Rabbah*)
Ṣem.	*Ṣemaḥot*
Sipra	*Sipra*
Sipre	*Sipre*
Sop.	*Soperim*
S. 'Olam Rab.	*Seder 'Olam Rabbah*
Talm.	*Talmud*
Yal.	*Yalquṭ*

TRATADOS DE NAG-HAMMADI (LNH; → 80:64-82)

HchPy12A	*Hechos de Pedro y los doce Apóstoles*
Allog	*Allógenes*
ApoSant	*Apócrifo de Santiago*
ApoJn	*Apócrifo de Juan*
ApAd	*Apocalipsis de Adán*
1 ApSant	*Primer apocalipsis de Santiago*

2 ApSant	*Segundo apocalipsis de Santiago*
ApPab	*Apocalipsis de Pablo*
ApPe	*Apocalipsis de Pedro*
Ascl	*Asclepio*
EnsAut	*Enseñanza autorizada*
DiaSal	*Diálogo del Salvador*
DisOyE	*Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada*
EpPeFel	*Carta de Pedro a Felipe*
Eugn	*Eugnosto el Bienaventurado*
ExpAl	*Exposición sobre el alma*
EvEg	*Evangelio de los Egipcios*
EvFel	*Evangelio de Felipe*
EvTom	*Evangelio de Tomás*
EvVer	*Evangelio de la verdad*
GrPot	*El pensamiento de la Gran Potencia*
HipArc	*Hipóstasis de los arcontes*
Hips	*Hipsifrone*
IntCon	*La interpretación del conocimiento*
Mars	*Marsanes*
Melq	*Melquisedec*
Nor	*El pensamiento de Norea*
BautA	*Sobre el bautismo A*
BautB	*Sobre el bautismo B*
BautC	*Sobre el bautismo C*
EucA	*Sobre la eucaristía A*
EucB	*Sobre la eucaristía B*
OrMun	*Sobre el origen del mundo*
ParSem	*Paráfrasis de Sem*
OrPab	*Oración de Pablo*
OrAcc	*Oración de acción de gracias*
SentSex	*Sentencias de Sexto*
SabJC	*Sabiduría de Jesucristo*
EstSet	*Las tres estelas de Set*
EnsSilv	*Enseñanza de Silvano*
TestVer	*Testimonio de la Verdad*
TomAtl	*Libro de Tomás el Atleta*
True	*El Trueno, la mente perfecta*
TrR	*Tratado sobre la Resurrección*
TrSet	*Segundo tratado del gran Set*
TrTri	*Tratado tripartito*
PenTri	*El pensamiento trimorfo*
ExpVal	*Exposición valentiniana*
Zos	*Zostrianos*

SERIES, PUBLICACIONES PERIÓDICAS Y LIBROS CITADOS CON FRECUENCIA

AAGA	M. Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3ª ed., Oxford 1967)
AAS	*Acta apostolicae sedis*
AASF	Annales academiae rerum scientiarum fennicae
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AAT	A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* (5 vols., Madrid 1984-87)
AB	Anchor Bible
ACW	Ancient Christian Writers
AEL	M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* (3 vols., Berkeley 1975-80)
AEOT	A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (Garden City 1957)
AER	*American Ecclesiastical Review*
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AI	R. de Vaux, *Ancient Israel* (Londres/Nueva York 1963)
AJBA	*Australian Journal of Biblical Archaeology*
AJP	*American Journal of Philology*
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
ALBO	Analecta lovaniensia biblica et orientalia
AnBib	Analecta biblica
ANE	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East* (Princeton 1965)
ANEP	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East in Pictures* (Princeton 1954)
ANESTP	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures* (Princeton 1969)

ANET J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton 1950, 3ª ed. con suplemento, 1978)

ANF The Ante-Nicene Fathers

Ang *Angelicum*

AnGreg Analecta gregoriana

AnOr Analecta orientalia

ANRW W. Haase y H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Teil II: Principat–Religion* (Berlín 1979-84) II/25.1, seguido de las páginas.

ANTF Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung

Anton *Antonianum*

AOAT Alter Orient und Altes Testament

AOT H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament* (Oxford 19B4)

AP W. F. Albright, *The Archeology of Palestine* (Harmondsworth 1960) [trad. esp.: *Arqueología de Palestina* (Barcelona 1962)]

Apg. *Apostelgeschichte* (en los títulos de muchos comentarios alemanes a Hechos)

APOT R. H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford 1913)

ARAB D. D. Luckenbill (ed.), *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (2 vols., Chicago 1926-27)

Arch *Archaeology*

ARI W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1953)

ASNU Acta seminarii neotestamentici upsaliensis

ASOR American Schools of Oriental Research

ASTI *Annual of the Swedish Theological Institute*

ATANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

AtBib H. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (Londres 1956)

ATD Das alte Testament deutsch

AThD Acta theologica danica

ATNT K. y B. Aland, *The Text of the New Testament* (Grand Rapids 1986)

ATR *Anglican Theological Review*

Aug *Augustinianum*

AusBR *Australian Biblical Review*

AUSS *Andrews University Seminary Studies*

AzT Arbeiten zur Theologie

BA *Biblical Archaeologist*

BAC Biblioteca de autores cristianos

BAGD W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (2ª ed., Chicago 1979)

BAIAS *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*

BANE G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (Fest. W. F. Albright, Nueva York 1961)

BAR *Biblical Archaeologist Reader*

BARev *Biblical Archaeology Review*

BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*

BBB Bonner biblische Beiträge

BBET Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie

BBM R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City [Nueva York] 1977) [trad. esp.: *El nacimiento del Mesías* (Madrid 1982)]

BBVO Berliner Beiträge zum vorderen Orient

BCCT J. L. McKenzie (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought* (Nueva York 1962)

BCH *Bulletin de correspondance hellénique*

BDB F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (ed. rev., Oxford 1952)

BDF F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* (Chicago 1961)

Beginnings F. J. Foakes Jackson and K. Lake (eds.), *Beginnings of Christianity* (5 vols., Londres 1920-33)

BEJ R. E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30, Garden City 1982)

BenMon *Benediktinische Monatsschrift*

BeO *Bibbia e oriente*

BET P. Benoit, *Exégèse et théologie* (4 vols., París 1961-82)

BETL Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium

BEvT Beiträge zur evangelischen Theologie

BFCT Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

BGBE Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese

BGJ R. E. Brown, *The Gospel According to John* (AB 29, 29A, Garden City [Nueva York] 1966-70) [trad. esp.: *El Evangelio según San Juan* (2 vols., Madrid 1979)]

BHI J. Bright, *History of Israel* (3ª ed., Filadelfia 1981) [trad. esp.: *La historia de Israel* (Bilbao 2003)]

BHK R. Kittel (ed.), *Biblia Hebraica* (3ª ed., Stuttgart 1937)

BHMCS *The Biblical Heritage in Modern Catholic Scholarship* (Fest. B. Vawter, ed. J. J. Collins y J. D. Crossan, Wilmington 1986)

BHS K. Elliger y W. Rudolph (eds.), *Biblia hebraica stuttgartensia* (Stuttgart 1967-77)

BHT Beiträge zur historischen Theologie

Bib *Biblica*

BibB *Biblische Beiträge*

BibLeb *Bibel und Leben*

BibOr Biblica et orientalia

Bijdr *Bijdragen*

BIOSCS *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*

BJRL *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*

BK *Bibel und Kirche*

BKAT Biblischer Kommentar: Altes Testament

BL *Book List*

BLS Bible and Literature Series

BM *Beth Mikra*

BMAP E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven 1953)

BN *Biblische Notizen*

BNTC Black's New Testament Commentaries (edición británica de HNTC)

BNTE W. D. Davies y D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology* (Fest. C. H. Dodd, Cambridge 1954)

BO *Bibliotheca orientalis*

BP W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York 1963)

BPl E. Dhorme (ed.), *Bible de la Pléiade* (2 vols., París 1956, 1959)

BR *Biblical Research*

BSac *Bibliotheca Sacra*

BT *The Bible Translator*

BTB *Biblical Theology Bulletin*

BTS *Bible et terre sainte*

BU Biblische Untersuchungen

BVC *Bible et vie chrétienne*
BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWL W. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1961)
ByF *Biblia y fe*
BZ *Biblische Zeitschrift*
BZAW Beihefte zur ZAW
BZNW Beihefte zur ZNW
CAH *Cambridge Ancient History*
CahCER *Cahiers du Cercle Ernest Renan*
CahRB Cahiers de la Revue biblique
CAT Commentaire de l'Ancien Testament
CATSS Computer Assisted Tools for Septuagint Studies
CBC Cambridge Bible Commentary
CBL Collectanea biblica latina
CBLAA A. J. Mattill y M. B. Mattill, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* (NTTS 7, Leiden 1966)
CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS Catholic Biblical Quarterly – Monograph Series
CBSC Cambridge Bible for Schools and Colleges
CBW Cities of the Biblical World
CC Corpus christianorum
CCL Corpus christianorum latinorum
CentB Century Bible
CGTC Cambridge Greek Testament Commentary
CH *Church History*
CHB *Cambridge History of the Bible*
CHerm *Corpus hermeticum*
CHJ *Cambridge History of Judaism*
CHR *Catholic Historical Review*
ChrTSP L. Cerfaux, *Christ in the Theology of Saint Paul* (Nueva York 1959) [trad. esp. del or. fr.: *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1965)]
ChTSP L. Cerfaux, *The Church in the Theology of Saint Paul* (Nueva York 1959) [trad. esp. del or. fr.: *La Iglesia en San Pablo* (Bilbao 1963)]
CII *Corpus inscriptionum iudaicarum*
CIL *Corpus inscriptionum latinarum*
CINTI W. Klassen y G. F. Snyder (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretation* (Fest. O. Piper, Nueva York 1962)
CIOTS B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia 1979)
CIS *Corpus inscriptionum semiticarum*
CJT *Canadian Journal of Theology*
CIR *Clergy Review*
CMHE F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Massachusetts, 1973)
CNT Commentaire du Nouveau Testament
ComViat *Communio viatorum*
ConBNT Coniectanea biblica, Nuevo Testamento
ConBOT Coniectanea biblica, Antiguo Testamento
ConNT Coniectanea neotestamentica
CP *Classical Philology*
CRAIBL *Comptes rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres*

CrC *Cross Currents*
CRINT Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CTJ *Calvin Theological Journal*
CTM *Concordia Theological Monthly*
CurTM *Currents in Theology and Mission*
DAFC *Dictionnaire apologétique de la* foi *catholique* (4ª ed., París 1925)
DBSup *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (París 1928-)
DBT X. Léon-Dufour (ed.), *Dictionary of Biblical Theology* (2ª ed., Nueva York 1973) [trad. esp. del or. fr.: *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid 1977)]
DictB J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible* (Nueva York 1963)
DJD Discoveries in the Judaean Desert
DKP K. Ziegler y W. Sontheimer (eds.), *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike* (5 vols., Stuttgart 1964-75)
DOTT D. W. Thomas (ed.), *Documents from Old Testament Times* (Londres 1958)
DRev *Downside Review*
DS H. Denzinger y A. Schänmetzer, *Enchiridion symbolorum* (Barcelona 1973)
DSB Daily Study Bible
DSSHU E. L. Sukenik (ed.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955)
DSSMM M. Burrows (ed.), *Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (vols. 1 and 2/2, New Haven 1950-51)
EAEHL M. Avi-Yonah et al. (eds.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (Englewood Cliffs 1975-78)
EB *Enchiridion biblicum* (2ª ed., Nápoles 1954)
EBB *Elenchus bibliographicus biblicus* (en *Bib* hasta 1968, cuando se comenzó su publicación por separado [Roma 1968-])
EBib Etudes bibliques
EDB L. F. Hartman (ed.), *Encyclopedic Dictionary of the Bible* (Nueva York 1963)
EF Erträge der Forschung
EgThéol *Eglise et théologie*
EHAT Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
EHI R. de Vaux, *The Early History of Israel* (Filadelfia 1978) [trad. esp. del or. fr.: *Historia antigua de Israel* (2 vols., Madrid 1975)]
EHS Europäische Hochschulschriften
EJMI R. A. Kraft y G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta 1986)
EKKNT Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EncB *Encyclopedia Biblica* (Hebr, Jerusalén 1954)
EncJud *Encyclopedia Judaica* (Nueva York/Jerusalén 1971)
ENTT E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (SBT 41, Londres 1964)
EOTI O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (Nueva York 1965) [trad. esp. del or. al.: *Introducción al Antiguo Testamento* (2 vols., Madrid 2002)]
ErIsr Eretz Israel
ESBNT J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres 1971, SBLSBS 5, Missoula 1974)
EspV *Esprit et vie* (sucesor de *L'Ami du clergé)*
EstBib *Estudios bíblicos*
EstEcl *Estudios Eclesiásticos*
ETL *Ephemerides theologicae lovanienses*

ETOT	W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols., Londres/Filadelfia 1961-67)
ETR	*Etudes théologiques et religieuses*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
EWJ	J. Jeremias, *The Eucharistic Words* of *Jesus* (2ª ed., Londres 1966) [trad. esp. del or. al.: *La última cena: palabras de Jesús* (Madrid 1980)]
EWNT	H. Balz y G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (3 vols., Stuttgart 1978-83)
ExpTim	*Expository Times*
FB	Forschung zur Bibel
FBBS	Facet Books, Biblical Series
FC	Fathers of the Church
FGL	*The Gospel according to Luke* (AB 28, 28A, Garden City [Nueva York] 1981-85) [trad. esp.: *El Evangelio según Lucas* (3 vols., Madrid 1986-87)]
FGT	V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (2ª ed., Londres 1935)
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
FrancP	Publications of the Studium biblicum franciscanum (Jerusalén)
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FrTS	Frankfurter theologische Studien
FSAC	W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City [Nueva York] 1957) [trad. esp.: *De la Edad de Piedra al cristianismo* (Santander 1959)]
FTS	Freiburger theologische Studien
FZPhTh	*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
GHB	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (2ª ed., Roma 1947)
GKC	*Gesenius' Hebrew Grammar,* rev. por E. Kautzsch, tr. A. E. Cowley (2ª ed., Oxford 1910)
GNS	Good News Studies
GNTI	D. Guthrie, *New Testament Introduction* (3 vols., Londres 1961, 1962, 1965)
GP	F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine* (2 vols., 2ª ed., París 1933-38)
Greg	*Gregorianum*
GS	Geistliche Schriftlesung (véase versión ingl., NTSR)
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
GTJ	*Grace Theological Journal*
HAI	A. Soggin, *A History of Ancient Israel* (Filadelfia 1985)
HALAT	W. Baumgartner et al., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (3 vols. hasta el momento, Leiden 1967-)
HAR	*Hebrew Annual Review*
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HBC	J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton 1964)
HBMI	D. Knight y G. Tucker (eds.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (Filadelfia 1985)
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HDR	Harvard Dissertations in Religion
Herm	Hermeneia
HeyJ	*Heythrop Journal*
HibJ	*Hibbert Journal*
HJPAJC	E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (3 vols., Edimburgo 1973-87) [trad. esp. del or. al.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (2 vols., Madrid 1985)]
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament

HNT Handbuch zum Neuen Testament
HNTC Harper's New Testament Commentaries (edición estadounidense de BNTC)
HPH A. Lemaire, *Histoire du peuple hébreu* (París 1981)
HR *History of Religions*
HSAT Die heilige Schrift des Alten Testaments
HSM Harvard Semitic Monographs
HSS Harvard Semitic Studies
HSNTA E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (ed. R. McL. Wilson, 2 vols., Londres 1963-65)
HST R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Nueva York 1963) [trad. esp. del or. al.: *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca 2000)]
HTIBS Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship
HTKNT Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR *Harvard Theological Review*
HTS Harvard Theological Studies
HUCA *Hebrew Union College Annual*
HUT Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IB G. A. Buttrick (ed.), *Interpreter's Bible* (12 vols., Nash 1952)
IBC Interpretation Bible Commentary
IBS *Irish Biblical Studies*
ICC International Critical Commentary
IDB G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (4 vols., Nash 1962)
IDBSup Volumen complementario del *IDB* (ed. K. Crim, Nash 1976)
IEJ *Israel Exploration Journal*
IJH J. E. Hayes y J. M. Miller (eds.), *Israelite and Judean History* (OTL, Filadelfia 1977)
Int *Interpretation*
IOVCB C. Laymon (ed.), *Interpreters' One Volume Commentary on the Bible* (Nash 1971)
IPLAP B. M. Metzger, *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (NTTS 1, Leiden 1960)
IPLCG B. M. Metzger, *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels* (NTTS 6, Leiden 1966)
IR *The Iliff Review*
IRT Issues in Religion and Theology
ISBE *International Standard Bible Encyclopedia* (ed. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1979-)
ITC International Theological Commentary
IW *Israelite Wisdom* (Fest. S. Terrien, ed. J. Gammie et al., Missoula 1978)
JAAR *Journal of the American Academy of Religion*
JAC Jahrbuch für Antike und Christentum
JAL S. Zeitlin (ed.), Jewish Apocryphal Literature
JANESCU *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*
JAOS *Journal of the American Oriental Society*
JBC R. E. Brown et al. (eds.), *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs [Nueva Jersey] 1968) [trad. esp.: *Comentario bíblico San Jerónimo* (5 vols., Madrid 2001)]
JBL *Journal of Biblical Literature*
JBR *Journal of Bible and Religion*
JCS *Journal of Cuneiform Studies*
JDS Judean Desert Studies
JE I. Singer (ed.), *Jewish Encyclopedia* (12 vols., Nueva York 1901-06)

JES *Journal of Ecumenical Studies*
JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS *Journal* of *Jewish Studies*
JNES *Journal of Near Eastern Studies*
JNSL *Journal of Northwest Semitic Languages*
JNTT J. Jeremias, *New Testament Theology* (Nueva York 1971) [trad. esp. del or. al.: *Teología del Nuevo Testamento* (5ª ed., Salamanca 1986)]
JPOS *Journal of the Palestine Oriental Society*
JQR *Jewish Quarterly Review*
JQRMS Jewish Quarterly Review Monograph Series
JR *Journal of Religion*
JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*
JRelS *Journal of Religious Studies*
JRS *Journal of Roman Studies*
JSHRZ Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSJ *Journal for the Study* of *Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods*
JSNT *Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series
JSOT *Journal for the Study* of *the Old Testament*
JSOTSup Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series
JSS *Journal of Semitic Studies*
JTC *Journal for Theology and the Church*
JTS *Journal of Theological Studies*
KAI H. Donner y W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (3 vols., Wiesbaden 1962-64, 4ª ed., 1979)
KAT E. Sellin (ed.), Kommentar zum Alten Testament
KB L. Koehler y W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (2ª ed., Leiden 1958, reimpr. 1985)
KD *Kerygma und Dogma*
KINT H. Köster, *Introduction to the New Testament* (2 vols., Filadelfia 1982) [trad. esp. del or. al.: *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1988)]
KlT Kleine Texte
Kümmel, *INT* W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Nash 1975)
LAE A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (2ª ed., Londres 1927)
LAEg Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt* (2ª ed., New Haven 1973)
LB *Linguistica biblica*
LBib Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (2ª ed., Filadelfia 1979)
LCL Loeb Classical Library
LD Lectio divina
LS *Louvain Studies*
LSB La sacra Bibbia
LSJ H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Vones, *Greek-English Lexicon* (2 vols., 9ª ed., Oxford 1925-40, reimpr. en un vol., 1966; supl., 1968)
LSV Lex Spiritus Vitae
LTP *Laval théologique et philosophique*
LTQ *Lexington Theological Quarterly*
LUA Lunds universitets årsskrift
LumVie *Lumiére et vie*
LWks Luther's Works (ed. J. Pelikan, St. Louis 1955-)

MarTS Marburger theologische Studien
McCQ *McCormick Quarterly*
MeyerK H. A. W. Meyer (ed.), Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
MGK J. A. Montgomery, *Kings* (ed. H. Gehman, ICC, Nueva York 1951)
MMGB B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible* (Oxford 1981)
MNT R. E. Brown et al. (eds.), *Mary in the New Testament* (Filadelfia/Nueva York 1978) [trad. esp.: *María en el Nuevo Testamento* (Salamanca 2002)]
MNTC Moffatt New Testament Commentary
MOCT J. J. Megivern (ed.), *Official Catholic Teachings: Biblical Interpretation* (Wilmington, NC 1978): nn. = secciones
MStud *Milltown Studies*
MSU Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens
MTS Münchener theologische Studien
MTZ *Münchener theologische Zeitschrift*
MUSJ *Mélanges de l'Université Saint Joseph*
N-A[26] E. Nestle y K. Aland, *Novum Testamentum Graece* (26ª ed., Stuttgart 1979)
NatGeog *National Geographic*
NAWG *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*
NBE Nueva Biblia Española
NCB New Century Bible
NCCHS R. D. Fuller et al. (eds.), *New Catholic Commentary on Holy Scripture* (Londres 1969)
NCE M. R. P. McGuire et al. (eds.), *New Catholic Encyclopedia* (15 vols., Nueva York 1967)
NClarB New Clarendon Bible
NClio *La Nouvelle Clio*
NEchtB Die neue Echter Bibel
Neot *Neotestamentica*
NFL *No Famine in the Land* (Fest. J. L. McKenzie, ed. J. Flanagan y A. Robinson, Missoula 1975)
NFT New Frontiers in Theology
NHI M. Noth, *History of Israel* (trad. rev. por P. R. Ackroyd, Nueva York 1960) [trad. esp. del or. al.: *Historia de Israel* (Barcelona 1966)]
NHLE *Nag Hammadi Library in English* (dir. J. M. Robinson, San Francisco 1977)
NHS Nag Hammadi Studies
NICNT New International Commentary on the New Testament
NICOT New International Commentary on the Old Testament
NIDNTT C. Brown (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology* (3 vols., Grand Rapids 1975-78)
NIGTC New International Greek Testament Commentary
NovT *Novum Testamentum*
NovTSup Novum Testamentum, Supplements
NPNF Nicene and Post-Nicene Fathers
NRT *La nouvelle revue théologique*
NTA *New Testament Abstracts*
NTAbh Neutestamentliche Abhandlungen
NTB C. K. Barrett, *New Testament Background: Selected Documents* (Nueva York 1961)
NTD Das Neue Testament deutsch
NTM New Testament Message

NTMI E. J. Epp y G. W. MacRae (eds.), *The New Testament and Its Modem Interpreters* (Atlanta 1989)

NTQT E. Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Filadelfia 1969)

NTS *New Testament Studies*

NTSR New Testament for Spiritual Reading

NTTS New Testament Tools and Studies

Numen *Numen: International Review for the History of Religious*

NumenSup Suplemento a *Numen* (Leiden)

OAB *Oxford Annotated Bible with the Apocrypha: Expanded Version (RSV,* Nueva York 1977)

OBO Orbis biblicus et orientalis

OBT Overtures to Biblical Theology

OCD N. G. L. Hammond y H. H. Scullard (eds.), *The Oxford Classical Dictionary* (2ª ed., Oxford 1977, reimpr., 1984)

ODCC F. L. Cross and E. A. Livingstone (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (2ª ed., Oxford 1977, repr. 1983)

OLP *Orientalia lovaniensia periodica*

OLZ *Orientalische Literaturzeitung*

OOTT T. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford 1958)

Or *Orientalia*

OrAnt Oriens antiquus

OTA *Old Testament Abstracts*

ÖTK Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar

OTL Old Testament Library

OTM Old Testament Message

OTMS H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951)

OTNT H. Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament* (Nueva York 1969)

OTP J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols., Garden City 1983-85)

OTRG Old Testament Reading Guide

OTS *Oudtestamentische Studiën*

OTT G. von Rad, *Old Testament Theology* (2 vols., Edimburgo 1962-65) [trad. esp. del or. al.: *Teología del Antiguo Testamento* (2 vols., Salamanca 2003)]

PC Pelican Commentaries (= Pelican Gospel Commentaries and Westminster Pelican series)

PCB M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible* (Londres 1962)

PEFQS *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*

PEQ *Palestine Exploration Quarterly*

PerspLA C. H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Danville 1978)

PerspT *Perspectiva Teológica*

PG J. Migne, Patrologia graeca

PGM K. L. Preisendanz (ed.), *Papyri graecae magicae* (3 vols., Leipzig 1928-41, 2ª ed., 1973)

PHOE G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Nueva York 1966)

PIBA *Proceedings of the Irish Biblical Association*

PJ *Palästina Jahrbuch*

PL J. Migne, Patrologia latina

PNT R. E. Brown et al. (eds.), *Peter in the New Testament* (Minneápolis/Nueva York 1973) [trad. esp.: *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander 1976)]

POTT	D. Wiseman (ed.), *Peoples of the Old Testament Times* (Oxford 1973)
PP	E. Käsemann, *Perspectives oh Paul* (Filadelfia 1969)
ProcCTSA	*Proceedings of the Catholic Theological Society of America*
PRS	*Perspectives in Religious Studies*
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PSBib	L. Pirot, *La sainte Bible* (rev. A. Clamer, 12 vols., París 1938-64)
PSTJ	*Perkins School of Theology Journal* (continuada por *Perkins Journal)*
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece
PW	G. Wissowa (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* (varios vols., Stuttgart, 1893-)
PWSup	Suplemento al PW
Qad	*Qadmoniot*
QD	Quaestiones disputatae
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RAM	*Revue d'ascétique et mystique*
RB	*Revue biblique*
RBén	*Revue bénédictine*
RDTour	*Revue diocésaine de Tournai*
RechBib	Recherches bibliques
Rechtf	J. Friedrich et al. (eds.), *Rechtfertigung* (Fest. E. Käsemann, Tubinga 1976)
Recueil	*Recueil Lucien Cerfaux* (3 vols., Gembloux 1954-62)
REG	*Revue des études grecques*
REJ	*Revue des études juives*
RelSRev	*Religious Studies Review*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*
RevistB	*Revista bíblica*
RevQ	*Revue de Qumran*
RevScRel	*Revue des sciences religieuses*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RIDA	*Revue internationale des droits de l'antiquité*
RITNT	A. Richardson, *Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres 1958)
RivB	*Rivista biblica*
RNT	Regensburger Neues Testament
RR	*Review of Religion*
RSO	*Rivista degli studi orientali*
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSS	*Rome and the Study of Scripture* (7ª ed., St. Meinrad 1962)
R-T	A. Robert y A. Tricot, *Guide to the Bible* (vol. 1, 2ª ed., Nueva York 1955)
RTAM	*Recherches de théologie ancienne et médievale*
RTL	*Revue théologique de Louvain*
RTP	*Revue de théologie et de philosophie*
SAIW	J. Crenshaw (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (Nueva York 1976)
SAns	Studia anselmiana

SANT Studien zum Alten und Neuen Testament
SB Sources bibliques
SBA Studies in Biblical Archaeology
SBB Stuttgarter biblische Beiträge
SBFLA *Studii biblici franciscani liber annuus*
SBH G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiobs 1956-1979* (BZAW 159, 2ª ed., Berlín 1983)
SBLASP Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers
SBLDS SBL Dissertation Series
SBLMasS SBL Masoretic Studies
SBLMS SBL Monograph Series
SBLSBS SBL Sources for Biblical Study
SBLSCS SBL Septuagint and Cognate Studies
SBLSS SBL Semeia Supplements
SBLTT SBL Texts and Translations
SBM Stuttgarter biblische Monographien
SBS Stuttgarter Bibelstudien
SBT Studies in Biblical Theology
SBU *Symbolae biblicae upsalienses*
SC Sources chrétiennes
ScEccl *Sciences ecclésiastiques*
ScEs *Science et esprit*
Scr *Scripture*
ScrB *Scripture Bulletin*
ScrHier Scripta hierosolymitana
SD Studies and Documents
SE I, II, III *Studia Evangelica I, II, III,* etc. (= TU 73 [1959], 87 [1964], 88 [1964], 102 [1968], 103 [1968], 112 [1973])
SEA *Svensk exegetisk årsbok*
Sef *Sefarad*
Sem *Semitica*
SHAW Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SHCT Studies in the History of Christian Thought
SIPW P. W. Skehan, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1, Washington 1971)
SJLA Studies in Judaism in Late Antiquity
SJOT J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (Leiden 1952)
SJT *Scottish Journal of Theology*
SKK Stuttgarter kleiner Kommentar
SLOE H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays* (Londres 1952)
SNT Studien zum Neuen Testament
SNTSMS Society for New Testament Studies Monograph Series
SNTU Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SOTSMS Society for Old Testament Study Monograph Series
SP J. Coppens et al. (eds.), *Sacra pagina* (2 vols., Gembloux 1959)
SPat *Studia patavina*
SPB Studia postbiblica
SPC *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961* (2 vols., AnBib 17-18, Roma 1963)
SQE K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum* (10ª ed., Stuttgart 1978)

SSN Studia semitica neerlandica
SSS Semitic Study Series
ST *Studia theologica*
StJud Studia judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums
STK *Svensk teologisk Kvartalskrift*
StLA L. E. Keck y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Fest. P. Schubert, Nash 1966)
Str-B [H. Strack y] P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 vols., Múnich 1922-61)
StudB Studia Biblica
StudBT *Studia biblica et theologica*
StudCath *Studia catholica*
StudNeot Studia Neotestamentica, Studia
StudP Studia patristica
SUNT Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SVTP Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha
SymBU Symbolae biblicae upsalienses
SZ *Stimmen der Zeit*
TA Theologische Arbeiten
TAG J. A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (Nueva York 1981)
TAVO B Tübinger Atlas der vorderen Orients, Beiträge
TBC Torch Bible Commentaries
TBei *Theologische Beiträge*
TBT *The Bible Today*
TBü Theologische Bücherei
TCGNT B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres/Nueva York 1971)
TD *Theology Digest*
TDNT G. Kittel y G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols., Grand Rapids 1964-76)
TDOT G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (hasta el momento 5 vols., Grand Rapids 1974-)
TEH Theologische Existenz heute
TextS Texts and Studies
TF Theologische Forschung
TGl *Theologie und Glaube*
THK Theologischer Handkommentar
ThStud Theologische Studien
TI Theological Inquiries
TLZ *Theologische Literaturzeitung*
TNT R. Bultmann, *The Theology of the New Testament* (2 vols., Nueva York 1952-55) [trad. esp. del or. al.: *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1997)]
TOB *Traduction oecuménique de la Bible: Edition intégrale* (París 1975-77)
TOT W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols, Filadelfia 1961-67) [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento* (2 vols., Madrid 1975)]
TQ *Theologische Quartalschrift*
TRE G. Krause y G. Müller (eds.), *Theologische Realenzyklopedie* (30 vols., Berlín/Nueva York 1976-)
TRev *Theologische Revue*
TRu *Theologische Rundschau*
TS *Theological Studies*

TSL H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (Nueva York 1960) [trad. esp. del or. al.: *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974)]

TToday *Theology Today*

TTS Trierer theologische Studien

TU Texte und Untersuchungen

TWAT G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testamen* (hasta el momento 3 vols., Stuttgart 1970-) [trad. esp.: *Diccionario teológico del Antiguo Testamento* (trad. sólo tomo I, Madrid 1978)]

TWNT G. Kittel y G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (10 vols., Stuttgart 1932-79)

TynBul *Tyndale Bulletin*

TynNTC Tyndale New Testament Commentary

TynOTC Tyndale Old Testament Commentary

TZ *Theologische Zeitschrift*

UBSGNT K. Aland et al. (eds.), *The Greek New Testament* (United Bible Societies, 3ª ed., Nueva York 1975)

UF *Ugarit-Forschungen*

UM C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (Roma 1955)

UNT Untersuchungen zum Neuen Testament

US *Una Sancta*

USQR *Union Seminary Quarterly Review*

ÜSt M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Darmstadt 1957)

UT C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38, Roma 1967)

UUA Uppsala universitetsårsskrift

VBW B. Mazar et al. (eds.), *Views of the Biblical World* (5 vols., Nueva York 1961)

VC *Vigiliae christianae*

VD *Verbum domini*

VF *Verkündigung und Forschung*

VKGNT K. Aland et al. (eds.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament* (2 vols., Berlín/Nueva York 1975-78)

VP *Vivre et penser* (= *RB* 1941-44)

VS Verbum salutis

VSpir *Vie spirituelle*

VT *Vetus Testamentum*

VTSup Vetus Testamentum Supplements

WA J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25, Missoula 1979)

WBA G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (ed. rev., Filadelfia 1963) [trad. esp.: *Arqueología bíblica* (Madrid 1975)]

WBC Word Biblical Commentary

WF Wege der Forschung

WHAB G. E. Wright (ed.), *Westminster Historical Atlas to the Bible* (Filadelfia 1956)

WHJP B. Mazar et al. (ed.), *The World History of the Jewish People* (New Brunswick 1964)

WI G. von Rad, *Wisdom in Israel* (Nash 1972) [trad. esp. del or. al.: *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985)]

Wik-Schm, *INT* A. Wikenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament* (6ª ed., Friburgo 1977) [trad. esp.: *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1978)]

WLSGF *The Word of the Lord Shall Go Forth* (Fest. D. N. Freedman, ed. C. L. Meyers y M. O'Connor, ASOR Spec. Vol. ser. 1, Winona Lake 1983)

WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

WO *Die Welt des Orients*

WTJ *Westminster Theological Journal*

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZUR	*Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock*
YGC	W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (Garden City 1969)
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZBG	M. Zerwick, *Biblical Greek* (Roma 1963) [trad. esp. del or. lat.: *El griego del Nuevo Testamento* (Estella 1997)]
ZBK	Zürcher Bibel Kommentare
ZDMG	*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

N. B.: En *EBB*, *NTA* u *OTA* se puede encontrar la información del lugar donde se editan las series y publicaciones periódicas de la lista.

TRANSLITERACIÓN DEL HEBREO Y EL ARAMEO

CONSONANTES

’	=	א	*z*	=	ז	*m*	=	מ	*q*	=	ק
b	=	ב	*ḥ*	=	ח	*n*	=	נ	*r*	=	ר
g	=	ג	*ṭ*	=	ט	*s*	=	ס	*ś*	=	שׂ
d	=	ד	*y*	=	י	*‘*	=	ע	*š*	=	שׁ
h	=	ה	*k*	=	כ	*p*	=	פ	*t*	=	ת
w	=	ו	*l*	=	ל	*ṣ*	=	צ			

N. B.: La presencia o ausencia de *dageš lene* en las letras *begadkepat* no se muestra. Las consonantes con *dageš fuerte* se escriben duplicadas.

VOCALES (se muestran acompañados por *b*)

Con *matres lectionis*			Sin *matres lectionis*						Con *vocal šĕwa*		
bâ	=	בָה	*bā*	=	בָ	*ba*	=	בַ	*bă*	=	בֲ
bô	=	בוֹ	*bō*	=	בֹ	*bo*	=	בָ	*bŏ*	=	בֳ
bû	=	בוּ	*bū*	=	בֻ	*bu*	=	בֻ			
bê	=	בֵי	*bē*	=	בֵ	*be*	=	בֶ	*bĕ*	=	בֱ
bî	=	בִי	*bī*	=	בִ	*bi*	=	בִ		=	בְ

bāh = בָה or בָהּ. *ba’* = בָא (incluso donde א es sólo una *mater lectionis*)
bēh = בֵה and *beh* = בֶה (aunque *h* es sólo una *mater lectionis* aquí)
pataḥ furtivo: rûaḥ = רוּחַ.

TRANSLITERACIÓN DEL GRIEGO

ē	=	η	*h*	=	‘	*ph*	=	φ
ou	=	ου	*th*	=	θ	*ch*	=	χ
ō	=	ω	*y*	=	υ	*ps*	=	ψ
						ng	=	γγ

ABREVIATURAS VARIAS

adj. adjetivo
adv. adverbio
al. alemán (usado como adj.)
aor. tiempo aoristo
ar. arameo (usado como adj.)
as antigua serie (utilizada para cualquier lengua)
AT Antiguo Testamento
AUC *Ab urbe condita* (desde la fundación de la Ciudad) [Roma], usada en dataciones romanas antiguas
AV *Authorized Version* (de la Biblia, = *KJV*)
b Talmud babilónico (seguido por la abreviatura del nombre del tratado específico)
cap. capítulo
CCD *Confraternity of Christian Doctrine* (versión de la Biblia)
DAS *Divino afflante Spiritu* (→ 72:20-23)
Ep. Epístola o *Epistula*
esp. especialmente; español (usado como adj.)
Fest. Festschrift (nombre genérico dado a una publicación en honor de una persona, seguido del nombre de la persona a la que se dedica)
fr. francés (usado como adj.)
gen. genitivo
GesSt *Gesammelte Studien* (obras completas)
gr. griego (usado como adj.)
hebr. hebreo (usado como adj.)
ing. inglés (usado como adj.)
j *Talmud de Jerusalén/jerosolimitano* (seguido de la abreviatura del nombre del tratado específico)
JBau Juan el Bautista
JB *Jerusalem Bible* (ed. A. Jones, Garden City 1966)
JPSV *Jewish Publication Society Version* (de la Biblia)
KJV *King James Version* (de la Biblia, = *AV*)
KlS *Kleine Schriften* (p.ej., de A. Alt, O. Eissfeldt)
l.v. *lectio varia* (lectura variante [en la crítica textual])
LA Latina antigua (*Vetus Latina*)
lat. latín (usado como adj.)
lit. literalmente
LNH Literatura de Nag Hammadi
LXX Los Setenta (trad. gr. del AT)
m *Misná* (seguido por la abreviatura del nombre del tratado)
Midr. *Midrás* (seguido por el nombre de la obra concreta)
ms(s). manuscrito(s)
n(n). número(s)
NAB *New American Bible* (versión católica estadounidense)
NEB *New English Bible* (versión de Oxford y Cambridge)
NIV *New International Version* (de la Biblia)
NJB *New Jerusalem Bible* (ed. J. Wansbrough, Garden City 1985)
NJV *New Jewish Version* (de la Biblia)
ns nueva serie (utilizada para cualquier lengua)

NT	Nuevo Testamento
par.	pasaje(s) paralelo(s) en los evangelios sinópticos
PCB	Pontificia Comisión Bíblica
Pent. Sam.	*Pentateuco samaritano*
Pesh	Peshitta (versión sir. de la Biblia)
pl.	plural
prep.	preposición
pron.	pronombre
ptc.	participio
RSV	*Revised Standard Version* (de la Biblia)
RV	*Revised Version* (de la Biblia)
SA	Siríaca antigua (trad. de la Biblia)
SBJ	*La Sainte Bible de Jérusalem* (original fr. de *JB* y *BJ*)
Simm	Símaco (trad. gr. del AT)
Sin.	Evangelio sinóptico *o* escritores sinópticos
sir.	Siríaco (usado como adj.)
supl.	suplemento
Tg	*Targum* (versión ar. del AT), seguido por un nombre propio
TM	Texto masorético (de la Biblia Hebrea)
trad.	Traducción
Vg	Vulgata (versión lat. común de la Biblia)
vidl.	*videlicet* (= es decir)
vb.	verbo
*	*Prima manus* (indica la lectura del primer copista en un ms. bíblico)
→	La flecha indica una referencia cruzada a un artículo de este comentario; normalmente va seguida por el título abreviado del artículo, su número y el número de sección (p.ej., → Pensamiento del NT, 81:20)

Nuevo Testamento

40
El problema sinóptico

Frans Neirynck

BIBLIOGRAFÍA

1 General: Aguirre Monasterio, R. y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella 1992). Bellinzoni, A. J. (ed.), *The Two-Source Hypothesis* (Macon 1985). Benoit, P. y M. E. Boismard, *Sinopsis de los Cuatro Evangelios. Tomo 2* (Bilbao 1977). Farmer, W. R., *The Synoptic Problem* (Macon 21976). Kümmel, W. G., *INT* 38-80. Neirynck, F., *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark* (BETL 37, Lovaina 1974); *Evangelica* (BETL 60, Lovaina 1982). Robinson, J. M., Hoffmann P. y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q* (Minneápolis-Lovaina 2000); (edición española de S. Guijarro) *El documento Q en griego y español con paralelos de Marcos y del Evangelio de Tomás* (Salamanca 2002). Schmid, J., *Matthäus und Lukas* (Friburgo 1930). Schmithals, W., *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín 1985). Streeter, B. H., *The Four Gospels* (Londres 1924). Tuckett, C. M., *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (SNTSMS 44, Cambridge 1983). Vaganay, L., *Le problème synoptique* (Tournai 1954).

Brown, R., *INT Vol. I* 159-91. Wik-Schm, *INT* 414-38.

2 Sinopsis: En griego: Aland, K., *Synopsis quattuor evangeliorum* (Stuttgart 131985). Huck, A. y H. Greeven, *Synopsis of the First Three Gospels* (Tubinga 1981). Orchard, J. B., *A Synopsis of the Four Gospels in Greek* (Macon 1983). Swanson, R. J., *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels. Greek Edition. I. Matthew* (Dillsboro 1982). En griego y castellano: Cervantes Gabarrón, J., *Sinopsis bilingüe de los tres primeros Evangelios con los paralelos del Evangelio de Juan* (Estella 1999). En castellano: Alonso Díaz, J. y A. Vargas Machuca, *Sinopsis de los Evangelios* (Madrid 1996). Malillos, J. L. (trad.), *Sinopsis 4 evangelios* (Bilbao 1999). Leal, J. (ed. lit.), *Sinopsis concordada de los cuatro evangelios* (Madrid 1999).

3 Herramientas: Balz, H. y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Salamanca 1999). Coenen, L. B., H. Erich Bietenhard [Balasch, M. ... [et al.], *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Salamanca 1999). Gaston, L., *Horae Synopticae Electronicae* (SBLDBS 3, Missoula 1973). Hawkins, J. C., *Horae Synopticae* (Oxford 21909). Luján, J., *Concordancias del Nuevo Testamento* (Barcelona 2000). Neirynck, F. y F. van Segbroeck, *New Testament Vocabulary* (BETL 65, Lovaina 1984, Parte II: «Synoptic Parallels and Synonyms»).

(→ 37 infra. Nota: La barra oblicua [/] usada en este artículo en formas como 8,56/9,1 significa «entre» estos dos versículos.)

4 CONTENIDO

5 Los primeros tres evangelios del canon (llamados «sinópticos»), Mateo, Marcos y Lucas, tienen mucho en común y son significativamente diferentes del evangelio de Juan. Las semejanzas y las diferencias entre los sinópticos suscitan la cuestión de su interdependen-

cia, el así llamado problema sinóptico. La hipótesis agustiniana asumía que el primer evangelio que se compuso fue el de Mateo, tras el cual se escribió Marcos, y, finalmente, Lucas. Durante un tiempo, esta teoría dominante fue desplazada por la hipótesis de Griesbach (Mateo, Lucas, Marcos). La prioridad de Marcos fue propuesta por vez primera al final del s. XVIII, como alternativa a la opinión tradicional de la prioridad mateana, y condujo a intensos debates durante el segundo tercio del s. XIX. Como consecuencia, la hipótesis de la prioridad de Marcos llegó a convertirse en la opinión científica predominante.

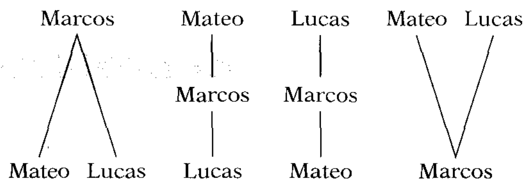
Marcos contiene 661 versículos, de los que el 80% se encuentran en Mateo y casi el 65% en Lucas. Sólo unas pocas perícopas no tienen paralelo en al menos uno de los otros evangelios. El material marcano que se encuentra en los tres evangelios sinópticos se denomina «tradición triple». El material no marcano que tienen en común Mateo y Lucas (aproximadamente 220 versículos) se denomina «tradición doble». La teoría de las dos fuentes, o hipótesis de los dos documentos, hace depender Mateo y Lucas de Marcos por la tradición triple, y deriva la tradición doble de una fuente escrita en griego, una hipotética fuente de *logia* o dichos denominada Q (abreviatura de la palabra alemana *Quelle*, es decir, *fuente de logia, dichos o discursos*). Mateo y Lucas son mucho más extensos que Marcos (1.068 y 1.149 versículos respectivamente) e incluyen una gran cantidad de material especial, que en parte procede de la actividad redaccional de los propios evangelistas.

6 (I) El orden en los sinópticos. El estudio comparado entre el orden en el que se disponen las perícopas en el evangelio de Marcos y aquel que encontramos en Mateo y Lucas ha corroborado la prioridad de Marcos.

(A) Orden de los episodios en la tradición triple. El material marcano aparece, en gran parte, en el mismo orden en los tres evangelios sinópticos. El índice general de Marcos puede reconocerse en Mateo y Lucas:

	Mateo	Marcos	Lucas
Preliminares	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
Ministerio en Galilea	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
Viaje a Jerusalén	19-20	10	9,51-19,28
Ministerio en Jerusalén	21-25	11-13	19,29-21,38
Pasión	26-27	14-15	22-23
Resurrección	28	16	24

En cuanto a las diferencias en el orden, las principales soluciones de la crítica literaria o de fuentes al problema sinóptico (prioridad de Marcos, hipótesis agustiniana, hipótesis de Griesbach) están de acuerdo en que dondequiera que Mateo se distancia del orden de Marcos, Lucas apoya a Marcos, y donde Lucas se distancia de Marcos, Mateo está de acuerdo con Marcos. Esta falta de acuerdo de Mateo y Lucas con relación a Marcos en lo que respecta al orden puede interpretarse de varios modos. Se puede explicar por la prioridad de Marcos, pero también por cualquier otra hipótesis que proponga a Marcos como el término medio:



La idea de que existió un evangelio primitivo (al que en ocasiones se le llama Proto-Marcos) que influyó en los evangelios canónicos se mantiene como una posibilidad, pero el fenómeno del orden no puede explicarse satisfactoriamente estableciendo la dependencia solamente de fragmentos de evangelio o de la tradición oral. Asumiendo la prioridad marcana, la ausencia de acuerdo de Mateo y Lucas con respecto a Marcos es una indicación de que Mateo y Lucas utilizaron a Marcos de forma independiente. Pero el argumento fundamental para la prioridad del orden marcano es que las diferencias en Mateo y Lucas pueden explicarse, plausiblemente, como cambios realizados según las tendencias redaccionales y finalidades compositivas de cada evangelio.

7 (B) Orden marcano en Mateo. Deberíamos distinguir entre Mt 4,23-13,58, donde hay notables cambios en el orden marcano de las perícopas, y el resto de Mateo, donde el orden marcano permanece inalterable. En los apartados (a) y (b) trataremos este último fenómeno y, posteriormente, en (c), abordaremos ampliamente el primero.

(a) Mt 3,1-4,22 (par. Mc 1,1-20). No hay cambio en el orden de las perícopas:

	Mateo	Marcos
Juan Bautista	3,1-12	1,1-8
Bautismo de Jesús	3,13-17	1,9-11
Tentación	4,1-11	1,12-13
Predicación en Galilea	4,12-17	1,14-15
Llamada de los primeros discípulos	4,18-22	1,16-20

(b) Mt 14,1 hasta el final (par. Mc 6,14-16,8). No hay cambio en el orden de las perícopas, pero sí algunos pequeños cambios dentro de las perícopas (mediante su anticipación):

	Mateo	Marcos
Tradición de los antepasados	15,3-6	
	15,7-9	7,6-8
		7,9-13

	Mateo	**Marcos**
Cuestión sobre el divorcio	19,4-6	
	19,7-8	10,3-5
		10,6-9
Purificación del templo	21,12-13 (14-17)	
	21,18-19	11,12-14
		11,15-17 (18-19)

8 (c) Mt 4,23-13,58 (par. Mc 1,21-6,13). Un movimiento de anticipación puede observarse también en Mt 4,23-13,58. Todas las transposiciones de las perícopas marcanas se encuentran en Mt 8-9 y 10. Estos capítulos contienen, en el orden relativo de Marcos, los paralelos a Mc 4,35-5,20 (Mt 8,18-34); Mc 5,21-43 (Mt 9,18-26); Mc 6,6b (Mt 9,35); Mc 6,7-11 combinado con 3,16-19 (Mt 10,1-16). Las restantes perícopas marcanas de Mt 12-13 siguen el estricto orden de Marcos:

Mateo	**Marcos**
3,1-4,22	1,1-20
(4,23-25; 5,1-2)	(1,21)
7,28-29	1,22
8,2-4	
8,14-17	1,29-34
	1,40-45
8,18-34	
9,1-17	2,1-22
9,18-26	
9,35	
10,1-16	
12,1-16	2,23-3,12
	3,16-19
12,24-32	3,22-30
12,46-50	3,31-35
13,1-35	4,1-34
	4,35-5,20
	5,21-43
13,35-58	6,1-6a
	6,6b
	6,7-11

La sinopsis precedente de material paralelo en Mt 3,1-13,58 (par. Mc 1,1-6,13) indica que el sermón de la montaña (Mt 5-7) está colocado en el punto marcano donde aparece la primera mención de la enseñanza de Jesús (Mc 1,21). Mt 4,23-25; 5,1-2 es una composición mateana en la que Mc 1,39 y algunos otros pasajes de Marcos se han anticipado y combinado en una introducción-sumario solemne:

Mateo	**Marcos**
4,23	1,39 (1,15); 6,6b
4,24a	1,28
4,24b	1,32.34
4,25	3,7-8
5,1	3,13
5,2	1,21

La inversión de Mt 8,2-4 (Mc 1,40-45) y Mt 8,14-16 (Mc 1,29-34) muestra el desmontaje del marcano «día de Jesús» en Cafarnaún (1,21-39). La curación del leproso es llevada hacia delante como sección de apertura en Mt 8-9 (con el uso de Mc 1,43-45 en Mt 9,30-31 mediante inclusión).

Desde Mt 8,18 en adelante, aparece el tema del discipulado y se prepara el discurso de Mt 10. La actividad curativa de Jesús (4,23; 9,35) se dará a los discípulos (10,1). Mateo ha combinado el material marcano con pasajes de Q; y también hay aquí un movimiento similar de anticipación antes de Mt 11,2 («Cuando Juan había oído hablar de las obras de Cristo»), como podemos apreciar comparando Mt y Lc (los dos testimonios de Q).

Mateo	**Lucas**	
5-7	6,20-49	
8,5-13	7,1-10	
8,19-22		
9,37-10,16.40		
11,2-19	7,18-35	Respuesta a Juan Bautista
	9,57-60	Llamada de los discípulos
	10,2-12,16	Misión de los discípulos
11,21-24	10,13-15	
11,25-27 (28-30)	10,21-22	

Mt 4,23-11,1 se centra en la enseñanza y las curaciones de Jesús y en el discipulado. Es una composición típica de Mateo, que es única en los evangelios; todas las dislocaciones de las perícopas marcanas se encuentran solamente en esta construcción redaccional y en ninguna otra parte más.

9 (C) Orden marcano en Lucas. No hay correspondencia alguna entre las transposiciones de Mt 4,23-11,1 y las realizadas por Lucas sobre el orden marcano. Lucas sigue el orden de Marcos en todo su evangelio. Los bloques de material marcano se interrumpen mediante interpolaciones de material no marcano:

Marcos	**Lucas**	**Interpolación lucana**
1,1-15	3,1-4,15	4,16-30 Nazaret (cf. Mc 6,1-6a)
1,21-39	4,31-44	5,1-11 Simón (cf. Mc 1,16-20)
1,40-3,19	5,112-6,19	6,20-8,3 Interpolación menor
3,31-9,40	8,4-9,50	9,51-18,14 Interpolación mayor
10,13-52	18,15-43	19,1-28 Zaqueo, Parábola
11,1-13,37	19,29-21,38	
14,1-16,8	22,1-24,12	

La visita a Nazaret de Mc 6,1-6a (contexto comparable en Lc 8,56/9,1) se coloca al comienzo del ministerio de Jesús. La llamada de los primeros discípulos en Mc 1,16-20 (antes del «día de Cafarnaún») tiene su paralelo en Lc 5,1-11, después del «día de Cafar-

naún». Las transposiciones de perícopas individuales son explicables sobre la base de Marcos. Por ejemplo, la inversión de Mc 3,7-12;13-19 en Lc 6,12-16;17-19 se encuentra antes del sermón de la llanura. Mc 3,31-35 (antes de la sección de las parábolas) se transfiere a la conclusión de la sección de parábolas en Lc 8,19-21. Véanse también los cambios de orden en el relato de la pasión (Lc 22,18.21-23.24-27.33-34; 22,56-62.63-65.66-71; 23,26-49 *passim* – Neirynck, *Evangelica* 757-69).

10 La ausencia de un episodio de la secuencia marcana no es siempre una omisión en sentido estricto. El episodio puede faltar bien por la transferencia de Lucas a otro contexto (transposición), o porque la sustitución lucana da preferencia a un texto paralelo de una fuente diferente (evitación lucana de los duplicados). En este último caso, las reminiscencias verbales pueden delatar el conocimiento lucano del texto marcano, y en ocasiones será difícil distinguir entre el uso lucano de una tradición especial y la reescritura o expansión de Marcos. En la lista de las omisiones lucanas de perícopas marcanas (véase el cuadro de la página siguiente), no se incluyen las omisiones menores (cf. Mc 1,1.5.6.33.43; 2,13b.19b.27b, etc.). El eco de algunas de ellas puede encontrarse en un contexto distante (cf. Mc 13,10 y Lc 24,47).

11 La más famosa omisión de Lucas (en 9,17/18) es la de Mc 6,45-8,26 (la llamada «gran omisión»). Algunos especialistas han sugerido que esta sección (formada por 74 versículos) había desaparecido en la forma del evangelio de Marcos que utilizaba Lucas (una copia truncada [tesis que, en general, se ha handonado en la actualidad] o un Proto-Marcos). Sin embargo, debería observarse que las omisiones de Mateo de pasajes individuales de Marcos (7,3-4; 7,31-37; y 8,22-26) y la omisión de Lucas de toda una sección puede a duras penas proponerse como un acuerdo negativo de los dos evangelios contra Marcos. Ni tampoco puede deducirse una conclusión de crítica de fuentes del parecido entre Lc 9,10-17; 18-21 y Jn 6,1-15,66-69 (multiplicación de los panes, seguida por la confesión de Pedro), pues Jn 6,16-21 cuenta el relato de Jesús caminando sobre las aguas (par. Mc 6,45-52) que Lucas omite. Resulta difícil encontrar una razón convincente que explique por qué Lucas llevó a cabo esta gran omisión, pero hay probablemente más de una razón. Su tendencia a evitar los duplicados puede ser al menos parte de la explicación. El doble milagro de la multiplicación en Mc 6,30-44 y 8,1-9 (subrayado en el dicho de 8,19-20) es absolutamente exclusivo de Marcos; y la omisión de 8,1-9 incluiría también la omisión de 8,14-21. Más importante es la percepción de posibles reminiscencias del omitido Mc 6,45-8,26, tanto en el inmediato contexto lucano de la omisión (compárese Mc 6,45; 8,22 con Lc 9,10 en cuanto a Betsaida; y Mc 6,46 con Lc 9,18 en cuanto a la oración solitaria de Jesús), como en otros lugares del evangelio (compárese Mc 6,49-50 con Lc 24,36-40; Mc 6,55-56 con Lc 9,11c y Hch 5,15-16; Mc 7,1-15 con Lc 11,37-38; Mc 7,30 con Lc 7,10; Mc 8,11 con Lc 11,16.53-54; Mc 8,15 con Lc 12,1). Tales reminiscencias sugieren que Lucas conocía el material de la sección omitida de Marcos y que, por consiguiente, no hay necesidad de postular la existencia de un Proto-Marcos (*Urmarkus*) en el que no apareciera la seccion de Mc 6,45-8,26.

12 (D) Argumento desde el orden. Hemos discutido el orden común de las perícopas de la tradición triple y hemos explicado las diferencias con el orden marcano como divergencias redaccionales de Mateo y Lucas. El argumento del orden, desde K. Lachmann (1835), constituye la razón principal para establecer la prioridad marcana. La objeción de que este argumento explica, por una parte, la relación de Mateo y Marcos, y, por la otra, la relación de Lucas y Marcos, pero no las relaciones entre los tres (W. R. Farmer, *NTS* 23 [1976-77] 294) apenas es convincente. Marcos no necesita explicarse «con relación a Mateo y Lucas tomados conjuntamente», puesto que no puede decirse *a priori* que los tres evangelios sinópticos estuviesen interrelacionados. Es posible una solución que explique este fenómeno como la utilización independiente que Mateo y Lucas hicieron del texto marcano.

13 (II) La fuente Q. Nuestro tratamiento del orden (→ 6-12 supra), que sugiere la prioridad de Marcos como una solución al problema sinóptico, es incompleto, puesto que todavía queda por estudiar el material no marcano que tienen en común Mateo y Lucas.

(A) Existencia de Q. La presencia en Mateo y Lucas de pasajes similares no marcanos (la tradición doble), algunos de ellos con alto grado de acuerdo verbal, sólo puede explicarse si hubo interdependencia entre Mateo y Lucas, o si (independientemente) cada uno derivaba de una fuente común. Hablamos de fuente en singular porque una cierta coincidencia de orden en la tradición doble está en contra de la postulación de una pluralidad de fuentes. El hecho de que parte del material de la tradición doble repita un material que procede de la tradición triple (que aparece en Marcos) sugiere una segunda fuente independiente de la de Marcos. Podemos dar dos razones para postular la independencia de Mateo y Lucas en el uso de la fuente. (1) La tradición más original puede reconocerse a veces en Mateo y otras en Lucas. (2) En la tra-

OMISIÓN Y TRANSPOSICIÓN DE PERÍCOPAS MARCANAS EN LUCAS

Lucas (omisión del contenido de la columna marcana)	**Marcos**		**Lucas** (transposición y/o duplicado del contenido de la columna marcana)
4,15 (4,16-30)	1,16-20		5,1-11
6,19 (6,20-8,3)	3,20-35	22-26	11,15.17-18
		27	11,21-22
		28-29	12,10
		31-35	8,19-21
8,18 (8,19-21)	4,26-34	30-32	13,18-19
8,56/9,1	6,1-6		4,16-30
9,9/10	6,17-29	17-18	3,19-20
9,17/18	6,45-8,26		(→ 11 supra)
9,22/23	8,32-33		
9,36/37	9,11-13		
9,43 a/b	9,28-29		
9,50 (9,51-18,14)	9,41-10,12	42	17,2
		50a	14,34
		10,11	16,18
18,34/35	10,35-45	38	12,50
		42-45	22,25-27
19,40 (19,41-44)	11,12-14		(13,6-9)
19,48/20,1	11,20-25	22-23	17,6
		24	11,10
		25	11,4
20,39/40	12,28-34		10,25-28
21,24/25	13,21-23		17,23
21,2/3	14,3-9		7,36-50
22,53/54	14,51-52		
22,66/67	14,56-61a		(Hch 6,13-14)
23,25/26	15,16-20		23,11

dición triple nunca coinciden sus divergencias del orden marcano de los episodios (→ 6 supra), y la misma observación puede hacerse con relación a la tradición doble. A excepción de las dos primeras perícopas (predicación de Juan Bautista y tentaciones de Jesús, par. Mc 1,7-8 y 12-13), ni Mateo ni Lucas han insertado los pasajes de la tradición doble en el mismo contexto marcano.

Los estudios recientes tienden a confinar el material Q a (todos los) pasajes que están atestiguados *tanto* en Mateo como en Lucas. Sin embargo, resulta altamente incierta la posibilidad de que sólo Mateo o solamente Lucas preservasen un pasaje de Q (aunque algunos especialistas asignan a Q Mt 10,5b-6; 10,23; Lc 6,24-26; 9,61-62; 12,32.35-38,49-50 (54-56); 15,8-10; 17,28-29).

Por otra parte, se discute que algunos paralelos de Mateo y Lucas tengan su origen en Q, bien por insuficiente acuerdo verbal (Lc 14,16-24; 19,12-27; 22,28-30), o porque algún breve dicho proverbial pueda proceder de una tradición oral.

Probablemente, el orden original de Q se encuentra mejor preservado en Lucas. La disposición diferente en la que Q aparece en el evangelio de Mateo puede explicarse por su compilación redaccional de los grandes discursos y la inserción de pasajes de Q en contextos marcanos.

14 **(B) Tabla sinóptica de la tradición doble** (orden lucano)

	Mateo	**Lucas**	
	3,7b-10 ——	3,7-9	A
	3,11-12 ——	3,16b-17	
	4,2b-11a ——	4,2-13	B
	5,3.6.4 ——	6,20b-21	C
	5,11-12 ——	6,22-23	
	5,39b-40,42	6,27-28	
	5,44	6,29-30	
7,12		6,31	
	5,46-47 ——	6,32-33	
	5,45.48 ——	6,35b-36	
	7,1-2 ——	6,37a.38c	
15,14		6,39	
	Mateo	**Lucas**	
10,24-25a		6,40	
	7,3-5 ——	6,41-42	
(12,33-35)	7,16-20 ——	6,43-45	
	7,21 ——	6,46	
	7,24-27 ——	6,46-49	
	8,5-10,13 ——	7,1-2,6b-10	D
	11,2-6 ——	7,18-23	E
	11,7-11 ——	7,24-28	
	11,16-17 ——	7,31-32	
	11,18-19 ——	7,33-35	
8,19-22 - - - - - -		9,57-60	F
9,37-38;10,7-16 - - - -		10,2-12	
	11,21-23 ——	10,13-15	
10,40 - - - - - -		10,16	
	11,25-27 ——	10,21-22	
13,16-17		10,23-24	

Mt 5-7;	Mt 10	Mateo	Lucas	
6,9-13			11,2-4	
7,7-11			11,9-13	
	(9,32-33)	12,22-30	11,14-15.17-23	G
		12,38-42	11,24-26	
		12,43-45	11,29-32	
5,15			11,33	
6,22-23			11,34-35	
		23,25-26,32	11,39-41.42	H
		6-7,49	43-44	
		4,29-30,13	46.47-48.52	
		23,34-36	11,49-51	
	10,26-33		12,2-9	
		12,32	12,10	
	10,19-20		12,11-12	

Mt 5-7;	Mt 10	Mateo	Lucas	
6,25-33			12,22-31	
6,19-21			12,32-34	
		24,43-44.45-51	12,39-40.42b-46	
	10,34-36		12,51-53	
5,25-26			12,58-59	
		13,31-32	13,18-19	
		33	20-21	
7,13-14			13,23-24	
7,22-23			13,25-27	
8,11-12			13,28-29	
		23,37-39	13,34-35	
		22,1-10	14,16-24	
	10,37-38		14,26-27	
5,13			14,34-35	
		18,12-14	15,4-7	
6,24			16,13	
		11,12-13	16,16	
5,18			16,17	
5,32			16,18	
		18,7	17,1	
		18,15.21-22	17,3b-4	
		17,20	17,6	
		24,26-27.28	17,23-24.37	I
		37-38	26-27.30	
	(10,39)		(17,333)	
		24,40-41	17,34-35	
		24,14-30	19,12-27	
		19,28	22,28.30	

15 (C) Uso de Q por Mateo. En la primera parte de la tabla anterior de la tradición doble (secciones A, B, C, D, E, F en Lc 3-10), se detecta claramente el orden original del material Q en Mateo, si tenemos en cuenta la anticipación redaccional del discurso de misión en Mt 10 antes de la respuesta de Jesús a Juan Bautista en Mt 11,2-19 (→ 8 supra). Son dignos de apreciar los contextos marcanos en Mateo: Mc 1,7-8 para A; 1,12-13 para B; 1,21/22 para C; 1,40-45/1,29-34 para D; 4,35/36; 6,7-11 para F. La primera sección Q en Mateo que no aparece inserta en un contexto marcano es Mt 11,2-6. Este dato, junto con la inversión del orden de Q en las secciones E y F, confirma que la respuesta de Jesús al Bautista ha sido preparada mediante la composición redaccional de Mt 4,23-11,1.

El material del sermón Q en Lc 6,20-49, con excepción de los dichos de 6,39.40, tiene su equivalente en Mt 5-7. Las diferencias en el orden son mínimas: el uso de Mt 7,12 en la conclusión de la sección central es redaccional. Mateo ha combinado el sermón de Q con otro material procedente de Q: Mt 5,13.15.18.25-26,32; 6,9-13.19-21.22-23.24.25-33; 7,7-11.13-14.22-23. Puede compararse también la expansión del discurso de misión en Mt 10,(¿19-20?).26-33.34-36.37-38(¿39?). La presentación de estos pasajes en el orden de los paralelos de Lc 11-17 (cf. tabla supra) manifiesta cierta coincidencia con secuencias individuales de dichos Q en Lc. El mejor ejemplo es Mt 7,13-14.22-23; 8,11-12; y si dejamos de lado los pasajes de Mt 5-7 y 10 (presumiblemente compilaciones mateanas del primero y segundo discurso), el orden de los restantes paralelos Q están de acuerdo en gran medida con el orden lucano (secciones G, H, I). La convergencia con nuestras conclusiones relativas al orden marcano en Mateo (→ 8 supra) es impresionante: primero, hay una anticipación y concentración del material de la fuente en Mt 5-10, y a partir de Mt 12 en adelante no hay más cambios del orden.

16 Las inversiones del orden en unidades más pequeñas, como Lc 4,5-8.9-12; 6,21a.21b; 6,27-28.29-30; 10,5-7.8-9; 11,31.32 y 11,24-26.29-32, pueden explicarse como adaptación mateana o lucana de la fuente común. Algunos dichos tienen una forma más elaborada en Mateo. La expansión de las bienaventuranzas en Mt 5,5.7-10 es el clásico ejemplo. El v. 10 puede asignarse a la redacción mateana, pero algunos especialistas consideran 5,5.7-9 como añadido premateano a la fuente común: Q llegó a Mateo en una forma ya expandida. Otros dichos atribuidos al QMateo son: 5,14b.19.41; 6,34; 7,6; 10,5b-6.23; 11,28-30; 18,16-17.18; la forma premateana de las parábolas de Q: Mt 22,1-14 y 25,14-30; y el estilo premateano de algunos dichos de Q. Este QMateo como estado intermedio entre Q y Mateo tiende a reducir a Mateo a un redactor «conservador». Otros especialistas, sin embargo, acentúan, con más acierto, la revisión redaccional y las adiciones de Mateo al material tradicional de Q.

17 La influencia de Q puede verse en la repetición de frases de Mateo y en el uso de algunas expresiones Q como fórmulas redaccionales. La frase *gennemata echidnon*, «raza de víboras», en Mt 3,7 (Q) aparece de nuevo en 12,34 y 23,33; Mt 3,10b (Q) es repetido en 7,19; y Mt 3,12b (Q) es evocado en 13,30. La palabra *oligopistoi*, «poca fe», en Mt 6,30 (Q) se convierte en expresión favorita de Mateo: 8,26; 16,8; 14,30; 17,20 (sustantivo). La frase «allí será el llanto y el rechinar de dientes» de Mt 8,12 (Q) aparece de nuevo en 13,42.50; 23,13; 24,51; 25,30. La influencia del material Q en Mt 11,12-13 y Lc 16,16 puede encontrarse en el uso mateano de «la ley y los profetas» (5,17;

7,12; 22,40) y en la frase *apo tote*, «desde entonces», en 4,17. La frase «guías ciegos» de Mt 23,16.24 se hace eco de 15,14 (Lc 6,39). Mt 10,15 (Lc 10,12) es usado de nuevo en 11,24 y Mt 7,16-20 (Lc 6,43-44) en 12,33. Mt 12,22-23 (Lc 11,14) es ya utilizado en la conclusión de los milagros de los cc. 8-9; así:

9,27-31	cf. 20,29-34	Mc 10,46-52
9,32-33	cf. 12,22-23	Lc 11,14 (Q)

Pero no todos los «duplicados» de Mateo son duplicados redaccionales, explicables por la repetición redaccional de pasajes tradicionales.

18 **(D) Duplicados de la fuente o fuentes.** Hay pasajes que aparecen dos veces en Mateo o Lucas, una vez en el material de la tradición triple compartida con Marcos y otra en el material de la tradición doble del mismo evangelio. Para quienes mantienen la prioridad de Marcos, «la prueba de los duplicados» es parte del argumento que confirma la existencia de una segunda fuente.

La lista siguiente incluye 14 casos de duplicados en Mateo (nn. 5, 10, 11, 12), en Lucas (nn. 1, 2, 4, 8, 13, 14), o en ambos (nn. 3, 6, 7, 9). Las referencias se dan en el orden que se encuentran en Marcos, con los paralelos no marcanos en la segunda línea de la entrada correspondiente bajo Mateo y Lucas. Las mezclas en Mateo (duplicados «condensados») están marcadas con asterisco (nn. 4, 13, 14).

n.	Marcos	Mateo	Lucas
1	4,21	–	8,16
		5,15	11,38
2	4,22	–	8,17
		10,26	12,2
3	4,25	13,12	8,18
		25,29	19,26
4	6,8-11	*10,7-14	9,35
			10,4-11
5	8,12	16,4	–
		12,39	11,29
6	8,34	16,24	9,23
		10,38	14,27
7	8,35	16,25	9,24
		10,39	17,33
8	8,38	(16,27)	9,26
		10,33	12,9
9	9,37	18,5	9,48
		10,40	10,16
10	10,11	19,9	–
		5,32	16,18
11	10,31	19,30	–
		20,16	13,30
12	11,22-23	21,21	–
		17,20	17,6
13	12,38-39	*23,6-7	20,46
			11,43
14	13,11	*10,19-20	21,14-15
			12,11-12

No hay certidumbre total de que algunos de estos dichos procedieran de Q. Lc 17,33 (n. 7) puede ser una reescritura lucana de Mc 8,35, una de las inserciones marcanas en el discurso Q (17,25.31.33). El dicho proverbial de Mt 20,16 (n. 11) puede ser una repetición de 19,30 (antes de la parábola); y aunque el mismo orden invertido del último/primero se encuentra en Lc 13,30, el origen común no marcano es sólo una posibilidad. Pero, en su conjunto, el listado de duplicados de la fuente es impresionante. No incluimos los ejemplos de solapamiento menos convincentes (tales como Mc 4,8c; 9,35; 11,24; 13,12).

19 Junto a los nn. 4,13 y 14, hay otros casos de mezcla y combinación mateana de Marcos y Q cuando el pasaje marcano está omitido en Lucas (en la lista siguiente, los nn. 19 y 25 son dudosos). Se añaden a la lista las omisiones de Marcos tanto en Mateo como en Lucas (nn. 15,21) en orden a incluir todos los casos de solapamiento (Marcos y Q).

n.	Marcos	Mateo	Lucas (Q)	
(15)	1,2	11,10 Q	7,27	
16	1,7-8	3,11-12	3,16-17	+Marcos
17	1,12-13	4,1-11	4,1-13	+Marcos
18	3,22-26	12,24-26	11,15.17-18	
(19)	3,27	12,29 (?)	11,21-22 (?)	Marcos
20	3,28-29	12,31-32	12,10	
(21)	4,24	7,2 (Q)	6,38	
22	4,30-32	13,31-32	13,18-19	
23	9,42	18,6-7	17,1-2	+Marcos
24	9,49-50a	5,13	14,34-35	
(25)	12,21-34	22,34-40(?)	10,25-28(?)	Marcos
26	13,21 (-23)	24,23(-25).26	17,23	

20 **(E) Uso de Q por Lucas.** Los pasajes de Q se encuentran en Lucas casi exclusivamente, junto a su propio material (los pasajes L), en dos bloques de material no marcano –Lc 6,20-8,3 y 9,51-18,14– que están insertos en el orden marcano en Mc 3/4 y 9/10. Este dato está en claro contraste con la mezcla que hace Mateo del material Q con Marcos y los enmarques marcanos, y parece indicar que Lucas usó de forma independiente el material Q. Sin embargo, no parece estar justificado concluir que la yuxtaposición de Q y L tenga su origen en un evangelio prelucano (Proto-Lucas), en el que Lucas insertase los bloques de material marcano. Y es un supuesto gratuito que el texto Q de Lc 9,51-18,14 no esté influido de ningún modo por Marcos. Reminiscencias de Marcos pueden apreciarse en los duplicados nn. 7, 10, 14, 18, (19), 22, 23, 24 (Lc 10,25-28 procede de Mc 12,28-34).

El viaje lucano a Jerusalén tuvo su base en Marcos (10,1.32), pero fue Q quien suministró los materiales. La misión, al comienzo del viaje, y el día del Hijo del hombre, al final (duplicados de Lc 9,1-6 y 21,5-36), producen el efecto de una duplicación de la línea del relato marcano. Esto puede deberse a la inserción de la segunda fuente en el diseño de Marcos. La división lucana del material Q en dos interpolaciones separadas corresponde a la misma di-

visión en Q: primero las secciones del Bautista en torno al gran sermón (desde Lc 3,7-9 a 7,31-35), y después la parte central que comienza con la misión (Lc 9,57-10,16).

(Bibliografía relativa a Q: Edwars, R. A., *A Concordance to Q* [SBLSBS 7, Missoula 1975); *A Theology of Q* [Filadelfia 1976]. Havener, I., *The Sayings of Jesus* [Wilmington 1986]. Hoffman, P., *Studien zur Theologie der Logienquelle* [NTAbh 8, Münster 1972]. Kloppenborg, J. S., «Bibliography on Q», SBLASP 24 [1985] 103-26; *The Formation of Q* [Filadelfia 1987]. Lührman, D., *Die Redaktion der Logienquelle* [WMANT 33, Neukirchen 1969]. Neirynck, F., «Recent Developments in the Study of Q», en *Logia: Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus* [ed. J. Delobel, BETL 59, Lovaina 1982] 29-75. Neirynck, F. y F. Van Segbroeck, «Q Bibliography», *ibid.* 561-86; *ETL* 62 [1986] 157-65. Polag, A., *Die Christlogie der Logienquelle* [WMANT 45, Neukirchen 1977]; *Fragmenta Q* [Neukirchen 1979]. Schenk, W., *Synopse zur Redenquelle der Evangelien* [Düsseldorf 1981]. Schulz, S., *Q – Die Spruchquelle der Evangelisten* [Zúrich 1972]. Stoldt, H. H., *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* [Macon 1980: también original alemán, [2]1986] – contra Q. Vassiliadis, P., *The Q-Document Hypothesis* [Atenas 1977]. Zeller, D., *Kommentar zur Logienquelle* [Stuttgart 1984].)

21 (III) La originalidad de Marcos. Si los argumentos que hemos ofrecido anteriormente favorecen la prioridad de Marcos, aquellos que están en contra de esta prioridad requieren una explicación.

(A) Metodología de la crítica de fuentes. Los especialistas han ofrecido criterios generales para decidir cuál es la más antigua de las tradiciones paralelas. Sanders (*Tendencies*) ha examinado estos criterios: incremento de la extensión y los detalles; disminución de los semitismos; uso del discurso directo y la mezcla, tal y como aparecen en los evangelios sinópticos y en los textos postcanónicos. Su conclusión es que «la tradición se desarrolló en direcciones opuestas» y, por consiguiente, sobre la base de estos criterios, nunca pueden justificarse «afirmaciones dogmáticas» (272). Desde el libro de Sanders, el criterio de la extensión detallada fue retirado por Farmer (*Synoptic Problem* 228) de la lista de criterios que había propuesto originalmente. En respuesta al canon palestinense o de procedencia judía como signo de mayor antigüedad, Tyson (450) considera la posibilidad de una rejudaización. El mensaje de la obra de Sanders, *Tendencies*, puede comprenderse más como un aviso contra la generalización que como invitación al escepticismo sinóptico. Mucho más importante que la conclusión negativa es la recomendación de estar alerta «ante las tendencias redaccionales de cada autor particular» (272).

22 Tyson acepta los principios clásicos de la crítica literaria (tal como, por ejemplo, propuso Burton) pero encuentra difícil su aplicación. «La identificación de glosas, material redaccional y las diferentes inserciones es una tarea complicada». Acentuando una diversidad de puntos de vista, Tyson ve una esperanza para la solución del problema sinóptico en «una especie de crítica literaria que ponga entre paréntesis el problema de las fuentes» (451). Pero una mera aproximación de tipo sincrónico, de análisis estructural o crítica retórica (→ Hermenéutica, 71:55-70), no puede solventar la problemática de las fuentes. Por otra parte, el problema sinóptico es sólo un aspecto del problema de las fuentes; pues si Marcos y Q se juzgan como fuentes de Mateo y Lucas, entonces tanto Q como Marcos exigen un estudio posterior, como también lo requiere el origen del material propio de Lucas y Mateo. Entre los defensores de la hipótesis de las dos fuentes, existe una diversidad de opiniones relativas a la historia de toda la tradición presinóptica. Tanto la crítica de fuentes como la crítica de la redacción son inseparables para determinar la interrelación de los evangelios sinópticos.

La aparición de material redaccional de un evangelio en otro es probablemente el criterio más útil para determinar la interrelación. Ha sido formulado por Farmer como el criterio de «inadvertencia»: «La presencia, *en forma fragmentaria*, en la obra de un autor sinóptico, de expresiones favoritas o características redaccionales de uno o varios autores sinópticos... constituye *prima facie* una prueba de dependencia literaria» («Certain Results» 106). Pero también hay que tomar en consideración la posibilidad de que una frase que se encontrara en la fuente se conviertiera en la expresión favorita de un evangelio posterior.

23 Streeter presentó cinco argumentos para aceptar la prioridad de Marcos. En el cuarto se defiende el carácter primitivo de Marcos por las siguientes razones: «(a) el uso de frases que aparentemente son ofensivas, que o bien son omitidas o bien suavizadas en los otros evangelios; (b) la rudeza de estilo y gramática, y la presencia de palabras arameas». De forma más simple, podemos distinguir dos dimensiones en un único argumento a favor de la prioridad marcana: *taxis* u orden, que hemos estudiado más arriba (→ 6-12), y *lexis* o estilo. La discusión sobre el orden incluye el macroestudio de contenidos y ordenación; la discusión sobre el estilo comprende el microestudio de las semejanzas y diferencias entre los evangelistas. (Véase p.ej., *FGL* 1.107-27 [trad. esp.: Joseph A. Fitzmyer, *El evangelio según Lucas* [Madrid 1986]; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* [EKKNT 1/1, Zúrich 1985, 31-59].) Las dos objeciones principales contra la prioridad de Marcos, que ahora discutiremos, proceden del microestudio.

(Farmer, W. R., «Certain Results... if Luke knew Matthew, and Mark knew Matthew and Luke», en

Synoptic Studies [ed. C. M. Tuckett, Sheffield 1984] 75-98. Sanders, E. P., *The Tendencies of the Synoptic Tradition* [SNTSMS 7, Cambridge 1969]. Tyson, J. B., «The Two-Source Hypothesis. A critical Appraisal», en Bellinzoni (ed.), *Two-Source Hypothesis* [→ 1 supra] 437-52.)

24 (B) Acuerdos menores. Tan antiguo como la misma hipótesis marcana es el problema de los pasajes breves en los que Mateo y Lucas están de acuerdo entre ellos en contra de Marcos (p.ej., Mt 8,2 y Lc 5,12 presentan el *kai idou* y *kyrie* que no se encuentran en Mc 1,40). Si tanto Mateo como Lucas dependen de Marcos por la tradición triple, ¿cómo pueden estar de acuerdo entre ellos y diferir de Marcos? Podemos hacer las siguientes propuestas:

(a) *Proto-Marcos* (o *Urmarkus*). Mateo y Lucas usaron la misma primitiva versión de Marcos, más breve que nuestro Marcos actual (de aquí los acuerdos negativos u «omisiones» comunes) y diferente en expresión (de aquí las coincidencias en contenido, vocabulario, estilo y gramática).

(b) *DeuteroMarcos*. El texto marcano usado por Mateo y Lucas es ligeramente diferente de nuestro Marcos, bien por corrupción textual, o por revisión o edición. Este Marcos ya había sido combinado con Q en una redacción deuteromarcana, según la propuesta de Fuchs.

(c) *Fuente común*. Tanto Mateo como Lucas dependen de otra fuente junto a Marcos: un evangelio primitivo, Proto-Mateo (Vaganay, Boismard; → 30-31 infra), o fragmentos evangélicos o de tradición oral.

(d) *Lucas depende de Mateo*. Lucas, que sigue a Marcos como su fuente básica en la tradición triple, conoce y está influido por Mateo. Véase R. H. Gundry, *Matthew* (Grand Rapids 1982) 4 y *passim*.

25 Las contribuciones de Vaganay, Farmer y Boismard han dado nuevo prestigio a la cuestión de los acuerdos menores. El problema se centra no tanto en la dificultad de algunos casos individuales (Goulder), sino en el alto número de acuerdos, la concentración en determinados pasajes, y la conjunción entre acuerdos negativos y positivos. Aunque se citan como la objeción principal contra la prioridad de Marcos, se puede responder que, de hecho, los acuerdos no son tan sorprendentes y que para la mayoría de los acuerdos «significativos» se puede dar una satisfactoria explicación redaccional.

Los acuerdos menores son, antes que nada, acuerdos contra Marcos, y la primera causa del cambio común que aparece en Mateo y Lucas es el texto de Marcos. El abuso marcano de *kai*, del presente histórico, de los pleonasmos, etc.; la presentación marcana de Jesús haciendo preguntas a sus discípulos y su caracterización como faltos de inteligencia, y muchos otros motivos, son corregidos por Mateo y Lucas. A priori no es improbable que dos redacciones independientes sobre la base de Marcos muestren algunas coincidencias. «Si Mateo omite algo es porque le resulta poco atractivo por alguna razón; y lo que es poco atractivo para un autor cristiano tiene, por este mismo hecho, una razón de más de no ser atractivo para otro» (McLoughlin, *Drev* 90 [1972] 202).

26 La palabra «atomización» se ha utilizado peyorativamente con referencia a la variedad de explicaciones de los acuerdos. Pero también se produce esta atomización en las pruebas aducidas al concentrarse en un único pasaje o al reunir toda clase de acuerdos sin estudiar cada tipo, junto con los cambios similares de Marcos que hallamos en otras partes de los evangelios de Mateo y Lucas. El acuerdo menor funciona como una señal que dirige nuestra atención sobre los paralelos de Mateo o Lucas que coinciden. Cf. Neirynck, *Minor Agreements* 197-288, sobre el material de la tradición triple.

Por supuesto, no es razonable que se dé una explicación de tipo redaccional a cada caso, de tal modo que sea favorable a la tesis de la prioridad marcana. Algunos se inclinarán a adscribir uno u otro acuerdo a la influencia de Q. Otros lo explicarán por la tradición oral y la posibilidad de variantes tradicionales. Otros darán más importancia a factores textuales como la corrupción o la armonización. Pero esta variedad de explicaciones que se dan a «casos difíciles» residuales no modifican en absoluto la hipótesis sinóptica general. La opinión de M. Goulder de que algunos acuerdos son estilísticamente mateanos pero característicamente no lucanos (*NTS* 24 [1977-78] 218-34) ha sido contestada por Tuckett (*NTS* [1984] 130-42). La observación similiar de M.-É. Boismard con relación a Lc 9,10-11 (*NTS* 26 [1979-80] 1-17) ha sido respondida por Neirynck (*ETL* 60 [1984] 25-44). Sobre Mt 26,88 véase *ETL* 63 (1987) 5-47.

(Fuchs, A., *Die Entwicklung der Beelzebubkontroverse bei den Synoptikern* [Linz 1980]. McLoughlin, S., «Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique», en *De Jésus aux Evangiles* [ed. I. de la Potterie, BETL, Lovaina 1967] 17-40. Neyrinck, F., *Minor Agreements; Evangelica* 769-810.)

27 (C) Duplicados en Marcos. En ocasiones, cuando hay una expresión duplicada o redundante en Marcos (1,32: «Al atardecer, cuando ya se había puesto el sol»), Mateo tiene el paralelo de una parte de la expresión marcana (Mt 8,16: «Al atardecer»), mientras que Lucas tiene el paralelo de la otra parte (Lc 4,41: «Cuando ya se había puesto el sol»). En la hipótesis de Griesbach o de los «dos evangelios», estos duplicados se explican como el uso y la combinación que Marcos había hecho de Mateo y Lucas, o, en la adaptación de Rolland de la hipótesis de Griesbach, como combinaciones de una fuente (proto)mateana y una fuente (proto)lucana. Sobre la base de la prioridad de Marcos, este fenómeno se explica

porque Mateo y Lucas utilizaron el texto de Marcos de forma independiente. Hagamos tres observaciones: (1) El enfoque de Griesbach explicaría solamente algunas de las muchas expresiones dobles de Marcos; la duplicidad es una característica frecuente del estilo de Marcos. (2) La expresión doble de Marcos no es una combinación mecánica de dos partes sino una unidad estilística original con progresión hacia una mayor precisión en la segunda mitad de la expresión. (3) Los paralelos de la mitad de la expresión en Mateo y Lucas no son una selección realizada arbitrariamente o por casualidad. En muchos casos, la elección de cada evangelista puede explicarse a la luz del contexto redaccional y las tendencias generales de cada evangelio.

(Neyrinck, F., *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction* [BETL 31, Lovaina 1972]; «Les expressions doubles chez Marc et le problème synoptique», *ETL* 59 [1983] 303-30. Rolland, P., *Les premiers évangiles: Un nouveau regard sur le problèm synoptique* [París 1984]; artículos en *RB* 69 [1982] 370-405; 90 [1983] 23-79.161-201; Tuckett, C. M., *Revival* 16-21.)

28 (D) Marcos y Q. La teoría de las dos fuentes como una solución al problema sinóptico tiene limitaciones obvias. El supuesto de la prioridad marcana no excluye una variedad de opiniones relativas a muchos aspectos de Marcos. Algunos especialistas reconocen, con razón, las características del estilo marcano a lo largo del evangelio (Dschulnigg), mientras que para otros «Marcos carece de un estilo redaccional propio» (Trocmé). No hay consenso sobre las fuentes de Marcos o sobre la existencia de colecciones premarcanas, especialmente de un relato tradicional de la pasión (véase la propuesta de R. Pesch, *Das Markusevangelium 2* [HTKNT 2, Friburgo 1977], y el análisis de F. Neirynck, *Evangelica* 491-515).

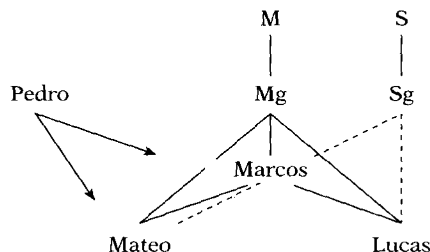
(Dschulnigg, O., *Sprache, Redaktion und Intention des MarkusEvangeliums* [SBB 11, Stuttgart 1984]. Pryke, E. J., *Redactional Style in the Markan Gospel* [SNTSMS 33, Cambridge 1978]. Reiser, M., *Syntax und Stile des Markusevangeliums* [WUNT 2/11, Tubinga 1984). Trocmé, E., *The Passion as Liturgy* [Londres 1983].)

29 Las opiniones divergen en torno al tema de si Marcos conocía y utilizó la fuente Q. Anteriormente (→ 18), hemos señalado aquellas secciones en las que se solapan Marcos y Q. Es práctica común dar una descripción aproximada de la actividad redaccional de Marcos, comparando el dicho marcano con la versión Q. Pero la dependencia marcana de Q (Lambrecht), y no de dichos tradicionales individuales o algunas colecciones de dichos pre-Q, permanecerá como mera suposición en tanto no se demuestre la dependencia de Marcos de lo que es propio de la *redacción* Q. La investigación sobre la hipotética fuente Q sigue avanzando, especialmente con relación al desarrollo de la tradición de los dichos y los estados de composición y redacción.

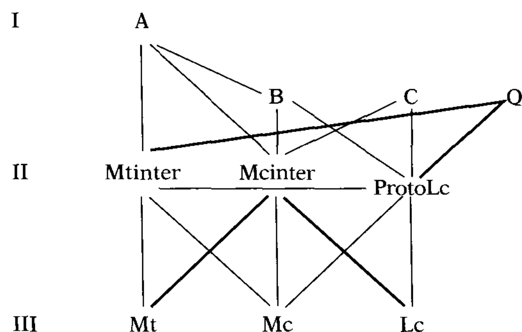
(Sobre Marcos y Q: Devisch, M., en *L'évangile selon Marc* [ed. M. Sabbe, BETL 34, Lovaina 1974] 59-91. Lambrecht, J., *Bib* 47 [1966] 321-60; también en *Logia* [→ 20 supra] 277-304. Laufen, R., *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* [BBB 54, Bonn 1980]. Neyrinck, en *Logia* [→ 20 supra] 41-53.)

30 (IV) Soluciones alternativas. La prioridad de Marcos, a menudo, se ha defendido simplemente como la más plausible con respecto a otras teorías.

(A) Teoría modificada de las dos fuentes. La afirmación de Papías (Eusebio, *HE*, 3.39.16) de que Mateo coleccionó los *logia* (dichos) del Señor en lengua hebr. (= ar.) ha dejado su marca en la discusión del problema sinóptico, incluso aunque tal colección nunca se haya descubierto (→ Declaraciones de la Iglesia, 72:28). Hacia mediados del s. XX surgieron objeciones contra la teoría de las dos fuentes, especialmente entre los especialistas católicos que abogaban por la prioridad de Mateo en la forma de un Proto-Mateo (L. Cerfaux, L. Vaganay) o del Mateo canónico, de acuerdo con la más pura tradición agustiniana (J. Chapman, B. C. Butler). Vaganay, de hecho, propone la teoría de un evangelio primitivo (Mg o la traducción gr. del Mateo ar. como fuente común de Mateo, Marcos y Lucas), combinada con la teoría de las dos fuentes. Supuestamente, Marcos es usado como fuente por el Mateo y el Lucas canónicos, mientras que el material de dichos de la tradición doble en la sección central de Lucas procede de una fuente suplementaria S. Podríamos sintetizar la propuesta de Vaganay (cuya teoría tuvo una considerable influencia en los años cincuenta) del siguiente modo:



31 La compleja teoría de M.-É. Boismard constituye una continuación y un posterior desarrollo de la hipótesis de Vaganay. En ella también se detecta la presencia de la teoría de las dos fuentes en el diagrama (Q y el Marcos intermedio). Se presta más atención a las fuentes presinópticas: los primitivos evangelios A, B y C, y el documento Q en el primer nivel; tres protoevangelios en el nivel intermedio (hipótesis de los estadios múltiples). Podríamos esquematizarla de la siguiente forma:

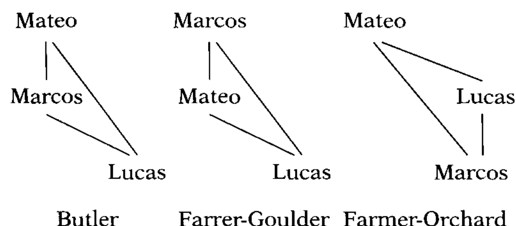


La combinación de fuentes en Marcos (cf. Griesbach, que decía que Mc había combinado los evangelios de Mt y Lc), ocurre tanto en el estadio intermedio como en el Marcos final.

X. Léon-Dufour y A. Gaboury (1970) propusieron una fragmentación de fuentes, al menos con relación a Mc 1,14-6,13 y sus paralelos (teoría documentaria múltiple).

(Boismard, M.-É., *Synopse des quatre évangiles* 2-3 [París 1972-77]. Neirynck, F., *Jean et les Synoptiques* [BETL 49, Lovaina 1979]; *Evangelica* 691-723 [sobre Gaboury]. Vaganay, *Le problème*.)

32 (B) Dependencia lucana de Mateo. La defensa más radical de la prioridad mateana realizada por B. C. Butler (*The Originality of St Matthew* [Cambridge 1951; «El débito de San Lucas a San Mateo», *HTR* 32 [1939] 237-308) está en el origen de una reacción antiStreeter en el área inglesa y americana de los estudios del Evangelio, con A. Farrer («On Dipensing with Q», *Studies in the Gospels* [Fest. R. H. Lightfoot, ed. D. E. Nineham, Oxford 1955] 55-88), y con W. R. Farmer (*Synoptic Problem* 1964.)



Según estas tres hipótesis, Lucas tomó prestado el material de la tradición doble de Mateo y no hay necesidad de postular una hipotética fuente de dichos. Con relación a Marcos, se defienden puntos de vista diferentes: absoluta prioridad de Marcos (Farrer), dependencia mateana de Marcos (Butler), Marcos como combinación secundaria de Mateo y Lucas (Farmer).

La hipótesis de que Lucas utilizó el evangelio de Mateo se encuentra con serias dificultades; las razones principales para negar tal uso se encuentran resumidas por J. A. Fitzmyer: Lucas se muestra aparentemente poco dispuesto a reproducir los «añadidos» típicamente mateanos de la tradición triple; es difícil explicar adecuadamente por qué Lucas rompería los sermones de Mateo, especialmente el sermón de la montaña; con las excepciones anotadas arriba (→ 13), Lucas nunca inserta el material de la tradición doble en el mismo contexto marcano como Mateo; con respecto al material de la tradición doble, en ocasiones es Mateo, pero en otras es Lucas quien ha preservado el marco original; finalmente, si Lucas dependiese de Mateo, entonces ¿por qué ha omitido casi constantemente el material mateano en episodios donde no existen paralelos con Marcos?

33 Para explicar los acuerdos menores entre Mateo y Lucas contra Marcos en la tradición triple, R. H. Gundry (→ 24 supra) y R. Morgenthaler (véase Neirynck, *Evangelica* 752-57) aceptarían una influencia subsidiaria de Mateo sobre Lucas. En otras partes, sin embargo, de la tradición triple, Lucas habría utilizado a Marcos a pesar de su conocimiento de Mateo. Esta observación refuta la tesis de M. Goulder (*NTS* 24 [1977-78] 218-34), que rechaza la existencia de Q a causa de los doce casos de estilo no lucano donde Lucas está de acuerdo con Mateo en contra de Marcos. Si Lucas puede ser ecléctico usando Mateo y Marcos cuando conoce a ambos, también, si los conoce, puede ser ecléctico en el uso de Mateo y Q.

Para un examen crítico de la lista de excepciones tan citada de E. P. Sanders para afirmar que Mateo y Lucas nunca se ponen de acuerdo en su relación contra Marcos (*NTS* 15 [1968-69] 249-261), véase Neyrinck, *Evangelica* 738-43; *FGL* 1.67-69.

34 (C) Griesbach o la hipótesis de los dos evangelios. La tesis fundamental de J. J. Griesbach (1789) de que Marcos había solapado y, al mismo tiempo, dependía alternativamente de los evangelios de Mateo y Lucas, permanece igual en la hipotésis neogriesbachiana de los dos evangelios (W. R. Farmer, B. Orchard, D. L. Dungan). C. S. Man ha escrito un comentario siguiendo el enfoque de Griesbach (*Mark* [AB 27, Garden City 1986]). Una descripción y evaluación crítica de esta teoría se encuentra en Tuckett (*Revival*) y F. Neirynck (*ETL* [1982] 111-22).

Los neogriesbachianos se diferencian de Griesbach en dos aspectos. (1) Se afirma y se estudia específicamente la dependencia lucana de Mateo (véase B. Orchard, *Matthew, Luke and Mark* [Manchester 1976]). (2) Se subraya la relevancia de los testimonios patrísticos, especialmente la referencia de Clemente de Alejandría a «los evangelios con genealogías que se escribieron primero» (en Eusebio, *HE* 6.14.5;

véase H. Merkel, *ETL* 60 [1984] 382-85). Ambos aspectos, junto con la opinión tradicional de la originalidad mateana, son estudiados más particularmente por B. Orchard, quien es también autor de una sinopsis (siguen el orden «cronológico»: Mateo, Lucas, Marcos; véase Neirynck, *ETL* 61 [1985] 161-66).

Desde la publicación del libro de Farmer en 1964, la hipótesis de Griesbach se ha discutido en numerosas conferencias dedicadas al estudio de los evangelios, desde Pittsburgh (1970) a Jerusalén (1984), que han dado por resultado la publicación de una gran cantidad de artículos; pero apenas se observa que se hayan producido nuevos desarrollos en la teoría.

35 (D) Juan y los sinópticos. La mayoría de los especialistas joánicos sostienen que, en un sentido amplio, Juan no depende de la forma final y canónica de los evangelios sinópticos (véase D. M. Smith, *Johannine Christianity* [Columbia 1984] 95-172); para la opinión contraria, véase Neirynck, *Jean* (→ 31 supra). Prácticamente, tampoco hay fundamento alguno para afirmar que los evangelios sinópticos dependan de la forma final de Juan. Así pues, el evangelio de Juan puede decirnos bien poco sobre la composición de los sinópticos, que es el núcleo del problema sinóptico. Tampoco los posibles contactos entre las fuentes presinópticas y prejoánicas tienen mucho que ver con la cuestión. Resulta altamente problemático utilizar el evangelio de Juan como un testigo de la hipotética fuente Q, o, según la teoría de Boismard (→ 31 supra), como testigo de un hipotético evangelio C (compuesto en lengua aramea en torno al año 50 en Palestina), que supuestamente se considera también como una fuente sinóptica.

36 (E) Evangelios apócrifos. La mayoría de los evangelios apócrifos fueron compuestos en el s. II, o posteriormente, con sólo unos pocos datables entre el año 100 y el 150 d.C. No existe una prueba convincente de que, en la forma en que nos son conocidos, fueran escritos tan pronto como los evangelios sinópticos. Los evangelios judeocristianos (conocidos a través de citas patrísticas fragmentarias; → Apócrifos, 67:59-61) jugaron su papel en los debates sobre el Mateo arameo (→ 30 supra).

El debate actual se centra en el carácter primitivo de las tradiciones transmitidas en los apócrifos tales como el Papiro Egerton 2, *SGM*, y el *EvPe* (→ Apócrifos, 67:62.63.72). La hipótesis más probable implica que los evangelios apócrifos dependían (bien por tradición oral o escrita) de los evangelios canónicos (véase Neirynck, *ETL* 44 [1968] 301-06; 55 [1979] 223-24; 61 [1985] 153-60; R. E. Brown, *NTS* 33 [1987] 321-43). Desde puntos de vista diferentes, opinan lo contrario Boismard, Cameron, Koester y M. Smith (véase J. D. Crossan, *Four other Gospels* [Minneápolis 1985]). El género de la fuente sinóptica de dichos Q tiene su representante en el *EvTom* (→ Apócrifos, 67:67); pero la afirmación de Koester sobre «la ausencia de toda influencia de los evangelios canónicos», así como su datación en el s. I d.C, son bastante dudodas (*Introduction to the NT* [Filadelfia 1982] 2.152). Para la comparación entre dichos canónicos y no canónicos, véase J. D. Crossan, *Sayings Parallels* (Filadelfia 1986).

37 (F) Estudio posterior. No cesa de aparecer nueva literatura sobre el problema sinóptico, completando respectivamente los números citados más arriba 1, 2, 3, 20 y 23: R. H. Stein, *The Synoptic Problem* (GR 1987). M.-E. Boismard y A. Lamouille, *Synopsis graeca quattuor evangeliorum* (Lovaina 1986; cf. *ETL* 63 [1987] 119-35). R. L. Lindsey y E. C. dos Santos, *A Comparative Greek Concordance of the Synoptic Gospels* (vol. 1; Jerusalén 1985; cf. *ETL* 63 [1987] 375-83). J. S. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma 1988). W. Schenk, *Die Sprache des Matthäus* (Gotinga 1987; cf. *ETL* 63 [1987] 413-19).

[Traducido por José Pérez Escobar]

41
Evangelio según Marcos

Daniel J. Harrington, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Best, E., *Mark: The Gospel as Story* (Edimburgo 1983). Blevins, J. L., *The Messianic Secret in Markan Research 1901-1976* (Washington 1981). Bravo Gallardo, C., *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina* (Santander 1986). Calle Flores, F. de la, *Cuadro geográfico del evangelio de Marcos. (Extracto)* (Madrid 1975). Delorme, J., *Evangelio según San Marcos* (Estella 1986). Ernst, J., *Das Evangelium nach Markus* (RNT, Ratisbona 1981). Gnilka, J., *El evangelio según San Marcos* (vols. 1-2, Salamanca 1999). González Ruiz, J. M., *Evangelio según Marcos* (Estella [2]1988). Harrington, W., *Mark* (NTM 4, Wilmington 1979). Hultgren, A., *Jesus and His Adversaries* (Minneápolis 1979). Humphrey, H. M., *A Bibliography for the Gospel of Mark 1954-1980* (Nueva York 1981). Kealy, S. P., *Mark's Gospel: A History of Its Interpretation* (Nueva York 1982). Kee, H. C., *Community of the New Age* (Filadelfia 1977). Kelber, W. H., *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time* (Filadelfia 1974): *The Oral and the Written Gospel* (Filadelfia 1983). Kermode, F., *The Genesis of Secrecy* (Cambridge, MA, 1979). Kingsbury, J. D., *The Christology of Mark's Gospel* (Filadelfia 1983); *Conflicto en Marcos: Jesús, autoridades, discípulos* (Córdoba 1991). La Casa de la Biblia, *Evangelio según san Marcos* (Salamanca 1999). Lentzen-Deis, F., *Comentario al evangelio de Marcos: modelo de nueva evangelización* (Estella 1998). Marxsen, W., *El evangelista Marcos* (Salamanca 1981). Mateos, J. y F. Camacho, *El evangelio de Marcos: análisis lingüístico y comentario exegético* (vols. I y II, Córdoba 1993). Nineham, D. E., *Saint Mark* (Filadelfia 1978). Pesch, R., *Das Markusevangelium* (HTKNT 2/1-2, Friburgo 1976-77). Pikaza, X., *Para leer el evangelio de Marcos* (Estella 1998). Quesnell, Q., *The Mind of Mark* (AnBib 38, Roma 1969). Rhoads, D., J. Dewey y D. Michie, *Marcos como relato* (Salamanca 2002). Robbins, V. K., *Jesus the Teacher* (Filadelfia 1984). Robinson, J. M., *The Problem of History in Mark and other Marcan Studies* (Filadelfia 1982). Schnackenburg, R., *El evangelio según San Marcos* (2 vols., Barcelona 1969). Schweizer, E., *The Good News according to Mark* (Londres 1966). Taylor, V., *Evangelio según San Marcos* (Madrid 1980). Tuckett, C. (ed.), *The Messianic Secret* (Filadelfia 1983). Van Iersel, B. F., *Mark: a reader-response commentary* (Sheffield 1998). Wrede, W., *The Messianic Secret* (Cambridge 1971).

DBSup 6.835-62. *IDBSup* 571-73. Brown, *INT Vol. I* 193-245. *Wik-Schm, INT* 321-45.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autor, fecha y lugar de composición.** No hay ninguna referencia en el evangelio que nos indique quién fue su autor. El título «según Marcos» se añadió posteriormente. Probablemente, esta atribución es obra de la identificación que se realizó en tiempos patrísticos entre el autor del evangelio y Juan Marcos (cf. Hch 12,12.25; 13,5-13; 15,37-39; Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11). Aunque Marcos es presentado como compañero de Pablo, 1 Pe 5,13 nos dice que era colaborador de Pedro («mi hijo Marcos»). La afirmación explícita más antigua que hallamos sobre Marcos como autor de un evangelio procede de Papías de Hierápolis (principios del s. II d.C., citado en Eusebio, *HE* 3.39.15). Papías afirma: «Marcos, habiéndose convertido en intérprete de Pedro, puso por escrito rigurosamente todo lo que éste recordaba de lo que Señor había dicho o hecho, pero sin darle un orden». Fundamentándose en la declaración de Papías y en la afirmación de otros escritores cristianos antiguos, el evangelio se atribuyó tradicionalmente a Marcos, «el intérprete de Pedro», que lo escribiría en Roma tras la muerte del apóstol (ca. 64-67 d.C.).

Aunque la tradición patrística es unánime en atribuir el evangelio a Marcos, hay algunos problemas con el testimonio de Papías que nos exigen ser cautos a la hora de considerarlo como el «Evangelio de Pedro». ¿Qué significa que Marcos fue el «intérprete» (*hermeneutēs*)

de Pedro? El comentario que hace sobre la ordenación del material ¿es una apología con la que intentaba justificar las diferencias que había entre los evangelios? ¿Por qué insiste Papías en el rigor y veracidad del evangelio? Aunque estas cuestiones no justifican que rechacemos desdeñosamente la tradición que Papías nos refiere sobre Marcos, sí nos ponen en guardia contra una ingenua confianza. Pedro aparece en muchos acontecimientos del evangelio, por lo que podría haber sido una fuente de información sobre los dichos y hechos de Jesús. Sin embargo, como principio hermenéutico, es mucho mejor que no nos apoyemos excesivamente en el supuesto de que Pedro hubiera sido el único o, incluso, el principal medio de acceso al ministerio público de Jesús.

El hecho de que fuera Roma el lugar en el que Marcos escribió su evangelio no sólo nos lo sugiere el testimonio de Papías, sino también los préstamos latinos que aparecen en el texto griego y la atmósfera de la inminente persecución que impregna el evangelio. Puesto que Mc 13 no presupone que se hubiera destruido el templo de Jerusalén, es probable que el evangelio se escribiera antes del año 70 d.C. La década de los años 60 y la localización romana parecen ser los mejores candidatos, puesto que, por entonces, la comunidad cristiana vivía bajo la amenaza (o la realidad) de la persecución y contemplaba los comienzos de las revueltas en Palestina como una fuente de conflicto potencial para los judeocristianos (e incluso para los cristianos procedentes del mundo gentil) que vivían en Roma.

3 **(II) Estructura literaria y contenido.** Como muestra la tabla de contenidos que proponemos más abajo, el evangelio tiene una fuerte estructuración geográfico-teológica. La dimensión geográfica caracteriza el movimiento que va desde Galilea hasta Jerusalén. Tras el prólogo (1,1-15), la primera parte del evangelio describe la actividad de Jesús en Galilea y su entorno (1,16-8,21). La segunda parte se centra en Jerusalén; incluye el viaje desde Galilea a Jerusalén (8,22-10,52), las acciones simbólicas y las enseñanzas durante la primera parte de la semana de pasión en Jerusalén (11,1-13,37), y, finalmente, el relato de la pasión y muerte (14,1-16,8). A lo largo del relato encontramos ciertas oposiciones entre Galilea y Jerusalén (aceptación *versus* rechazo, orden *versus* caos), aunque no debería aplicarse este contraste de forma excesivamente mecánica.

La dimensión teológica del contenido subraya la autoridad (*exousia*) de Jesús. Una vez que sabemos quién es Jesús (1,1-15), vemos cómo su autoridad se revela en obras y palabras (1,16-3,6), es rechazado por su propio pueblo (3,7-6,6a), e incluso sus discípulos no lo entienden (6,6b-8,21). En el camino hacia Jerusalén (8,22-10,52), Jesús clarifica la naturaleza de su autoridad y explica detalladamente a sus seguidores las consecuencias que se derivan de aquella. En Jerusalén tropieza con la resistencia a su enseñanza (11,1-13,37) y encuentra una muerte trágica y cruel a manos de quienes rechazan su autoridad (14,1-16,8).

Con la imposición de este perfil geográfico-teológico sobre sus fuentes, Marcos creó el género literario del evangelio. Pablo y otros cristianos de la comunidad primitiva utilizaban el término *euangelion*, «evangelio», en el sentido de la «buena noticia» de la acción de Dios en Jesucristo. Ahora bien, parece que Marcos fue el primero que escribió un relato ordenado del ministerio de Jesús, creando así un modelo que fue seguido y desarrollado por los otros evangelistas.

Marcos tenía a su disposición varios tipos de tradiciones: dichos, parábolas, controversias, relatos de curación y otros milagros, y, probablemente, un relato de la pasión. Algunas de estas tradiciones podrían encontrarse ya agrupadas: las controversias (2,1-3,6), las parábolas de la semilla (4,1-34), los milagros (4,35-5,43), etc. Marcos ordenó y relacionó mediante una trama estos dichos y acontecimientos, conectándolos con pasajes puente y añadiendo comentarios parenéticos destinados a sus lectores.

Marcos escribió su evangelio para que los miembros de su comunidad profundizasen en la fe. Al mostrarles cómo las tradiciones sobre Jesús se relacionaban con su fe en el significado salvífico de la cruz y la resurrección, el evangelista los equipó para que afrontasen la persecución y resistieran la tentación del mundo en el que vivían. Hay otras teorías sobre el objetivo que Marcos pretendía que son más especulativas. Según estas teorías, Marcos quería preservar los recuerdos de Pedro y otros testigos oculares, combatir una falsa cristología u otra forma de herejía, elaborar un leccionario para las celebraciones, o crear un material para el bautismo o las liturgias de la pascua.

(Aguirre Monasterio, R. y A. Rodríguez Carmona, *ESHA* [II/III, 103-28]. Kuhn, H.-W., *Ältere Sammlungen in Markusevangelium* [SUNT 8, Gotinga 1971]. Maloney, E. C., *Semitic Interference in Marcan Syntax* [SBLDS 51, Chico 1981]. Neirynck, F., *Duality in Mark: Contributions to the Study of Markan Redaction* [BETL 31, Lovaina 1972]. Pryke, E. J., *Redactional Style in the Markan Gospel* [SNTSMS 33, Cambridge 1978]. Reiser, M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistichen Volksliteratur* [WUNT 2/11, Tubinga 1984]. Robbins, *Jesus the Teacher*. Standaert, B., *L'Evangile selon Marc* [Brujas 1978]. Stock, A., *Call to Discipleship: A Literary Study of Mark's Gospel* [GNS 1, Wilmington 1982]. Weeden, T. J., *Mark-Traditions in Conflict* [Filadelfia 1971].)

4 **(III) Teología marcana.** El núcleo de la teología de Marcos es el mismo que el de Je-

sús, es decir, el reino de Dios. Lo que se nos enseña sobre cristología (la identidad de Jesús) y el discipulado (la respuesta a Jesús) adquiere su configuración a partir del tema del reino de Dios. El prólogo del evangelio (1,1-15) llega a su clímax en una muestra de la predicación de Jesús: «El plazo se ha cumplido y el reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio». El judaísmo de la época de Jesús entendía por «reino de Dios» la demostración de su señorío al final de la historia y su reconocimiento por toda la creación. Con la mayor parte de su enseñanza, especialmente mediante las parábolas, Jesús pretendía que el pueblo profundizase en su comprensión y se preparara adecuadamente para acoger el reino que ya estaba llegando. Incluso sus curaciones aparecen como anticipaciones de lo que sería la vida en el reino de Dios. Este reino está ahora oculto, aunque se inaugura y se anticipa en Jesús.

Jesús enseñaba el reino de Dios mediante las parábolas, pero su vida era realmente la parábola del reino *par excellence*. El mensaje de Marcos consiste en proclamar que aquel que quiera comprender el reino debe mirar a Jesús, el sanador, el maestro, el crucificado y resucitado. La gran cantidad de espacio dedicado a las curaciones y exorcismos prueba que Marcos conocía y veneraba a Jesús como hacedor de milagros. Los milagros se equilibran con la enseñanza que realizaba mediante palabras y hechos. Pero el modo en que Marcos ha organizado el relato sobre Jesús sugiere que la pasión y la muerte constituyen su clímax. Sin la cruz, la presentación que hace Marcos de Jesús como hacedor de milagros y como maestro se encuentra desequilibrada y carece de un criterio rector. Dentro de esta estructura, Marcos hizo un amplio uso del inventario común de los títulos cristológicos de que disponía: Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre, Señor, Hijo de David, Siervo sufriente y Justo sufriente.

La cristología de Marcos se caracteriza por lo que, frecuentemente, se ha llamado el «secreto mesiánico». Esta idea surge a partir de algunas afirmaciones en las que Jesús ordena a la gente que no diga nada sobre su acción o su identidad (cf. 1,34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.30; 9,9). W. Wrede explicó este fenómeno como una consecuencia de la forma en que Marcos tuvo que justificar el hecho de que Jesús, durante su ministerio público, nunca llegara a afirmar que él era el Mesías ni tampoco fuera reconocido como tal. De hecho, Jesús nunca se aplicó el título de Mesías sin hacer al mismo tiempo una importante matización (cf. 8,27-38). Además, todo el dinamismo que se despliega en el evangelio nos muestra que el significado real del mesianismo de Jesús sólo se aclaró con su muerte y resurrección. También hay que notar que, puesto que en algunos círculos judíos (SalSl 17) se esperaba a un Mesías que desempeñara funciones políticas y militares, la ambivalencia marcana con respecto a este asunto puede reflejar su deseo de no querer provocar a las autoridades romanas. Sin embargo, la orden de guardar silencio y el desarrollo del mesianismo de Jesús en el evangelio de Marcos tiene un carácter más complejo de lo que la teoría de Wrede pudiera sugerir.

La respuesta a la persona de Jesús es el discipulado. La presentación que hace Marcos de los primeros discípulos se apoya en el paralelismo que estableció entre ellos y los miembros de su comunidad. Los pasajes relativos a la llamada de los primeros discípulos (1,16-20; 2,13-14; 3,13-19; 6,6b-13) se encuentran entre los relatos más positivos del evangelio. El ideal marcano de discipulado es «estar con Jesús», compartiendo su misión de predicación y curación (3,14-15). Al avanzar el relato, los discípulos fallan reiteradamente en la comprensión de Jesús (6,52; 8,14-21). En el camino hacia Jerusalén, Jesús predice su pasión y resurrección en tres ocasiones (8,31; 9,31; 10,33-34); a cada predicción le sigue la incomprensión de sus discípulos (8,32-33; 9,32-37; 10,35-45). El relato de la pasión gira en torno a la traición de Jesús por Judas (14,17-21; 14,43-52) y su negación por Pedro (14,26-31; 14,54.66-72). En la primera mitad del evangelio, los discípulos son presentados como ejemplo de imitación; en la segunda mitad, constituyen el ejemplo que debe evitarse. El efecto de este cambio es realzar la persona de Jesús como el único que es digno de imitación. Parece poco probable la hipótesis que sostiene que el objetivo de Marcos era suscitar una polémica contra los discípulos.

(Achtemeier, P. J., «"He Taught Them Many Things": Reflections on Marcan Christology», *CBQ* 42 [1980] 565-81. Ambrozic, A., *The Hidden Kingdom* [CBQMS 2, Washington 1971]. Blevins, *Messianic Secret*. Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* [SANT 23, Múnich 1970]. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*. Räisänen, H., *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium* [Helsinki 1976]. Steichele, H.-J., *Der leidende Sohn Gottes* [Ratisbona 1980]. Tuckett [ed.], *Messianic Secret*.)

5 (IV) Contenido.

(I) Prólogo (1,1-15)
(II) Jesús revela su autoridad en Galilea (1,16-3,6)
- (A) Llamada de los primeros discípulos (1,16-20)
- (B) La memorable jornada de Cafarnaún (1,21-45)
  - (a) Enseñanza y curación en Cafarnaún (1,21-28)
  - (b) La curación de la suegra de Pedro (1,29-31)
  - (c) Curaciones al atardecer (1,32-34)
  - (d) Retiro temporal de Jesús (1,35-39)
  - (e) Curación del leproso (1,40-45)

- (C) Cinco relatos de conflicto (2,1-3,6)
  - (a) Curación de paralítico y perdón del pecado (2,1-11)
  - (b) Llamada de Leví (2,13-17)
  - (c) La cuestión del ayuno (2,18-22)
  - (d) Trabajar en sábado (2,23-28)
  - (e) Curar en sábado (3,1-6)

(III) Jesús es rechazado en Galilea (3,7-6,6a)
- (A) Respuestas positivas (3,7-19a)
  - (a) La gente se acerca a Jesús (3,7-12)
  - (b) Elección de los Doce (3,13-19a)
- (B) Respuestas negativas (3,19b-35)
- (C) Parábolas y explicaciones (4,1-34)
  - (a) Escenario (4,1-2)
  - (b) Parábola de la semilla (4,3-9)
  - (c) Finalidad de las parábolas (4,10-12)
  - (d) Explicación (4,13-20)
  - (e) Dichos en forma parabólica (4,21-25)
  - (f) Parábola de la semilla que crece por sí sola (4,26-29)
  - (g) Parábola del grano de mostaza (4,30-32)
  - (h) Sumario (4,33-34)
- (D) Tres acciones milagrosas (4,35-5,43)
  - (a) Tempestad calmada (4,35-41)
  - (b) Exorcismo (5,1-20)
  - (c) Curación de enfermos (5,21-43)
- (E) Rechazo de Jesús por su propio pueblo (6,1-6a)

(IV) Jesús incomprendido por sus discípulos en Galilea y su entorno (6,6b-8,21)
- (A) La misión de los discípulos y muerte de Juan (6,6b-34)
  - (a) La misión de los discípulos (6,6b-13)
  - (b) La muerte de Juan (6,14-29)
  - (c) El regreso de los discípulos (6,30-34)
- (B) Nuevos actos de poder y una controversia (6,35-7,23)
  - (a) Alimenta a cinco mil (6,35-44)
  - (b) Camina sobre las aguas (6,45-52)
  - (c) Curaciones (6,53-56)
  - (d) Controversia sobre la pureza ritual (7,1-23)
- (C) Más actos de poder y una controversia (7,24-8,21)
  - (a) Curación de la hija de mujer gentil (7,24-30)
  - (b) Curación del hombre incapaz de oír y hablar con normalidad (7,31-37)
  - (c) Alimenta a cuatro mil (8,1-10)
  - (d) Controversia sobre los signos (8,11-21)

(V) Instrucciones de Jesús a sus discípulos en el camino hacia Jerusalén (8,22-10,52)
- (A) Curación de un ciego (8,22-26)
- (B) Jesús el Cristo (8,27-30)
- (C) Primera instrucción sobre cristología y discipulado (8,31-9,29)
  - (a) Primera predicción de la pasión y consecuencias para el discipulado (8,31-38)
  - (b) La transfiguración de Jesús y la cuestión de Elías (9,1-13)
  - (c) Curación de un niño poseído (9,14-29)
- (D) Segunda instrucción sobre cristología y discipulado (9,30-10,31)
  - (a) Segunda predicción de la pasión y consecuencias para el discipulado (9,30-50)
  - (b) Enseñanza de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio (10,1-12)
  - (c) Jesús bendice a los niños (10,13-16)
  - (d) Enseñanza de Jesús sobre los ricos (10,17-31)
- (E) Tercera instrucción sobre cristología y discipulado (10,32-45)
  - (a) Tercera predicción de la pasión (10,32-34)
  - (b) Consecuencias para el discipulado (10,35-45)
- (F) Curación del ciego Bartimeo (10,46-52)

(VI) Primera parte de la semana de pasión en Jerusalén (11,1-13,37)
- (A) Entrada en el primer día (11,1-11)
- (B) Enseñanzas proféticas en el segundo día (11,12-19)
- (C) Otras enseñanzas en el tercer día (11,20-13,37)
  - (a) Explicaciones (11,20-26)
  - (b) Controversias (11,27-12,37)
    - (i) Autoridad de Jesús (11,27-33)
    - (ii) Parábola de la viña (12,1-12)
    - (iii) Impuestos al césar (12,13-17)
    - (iv) Resurrección (12,18-27)
    - (v) El mandamiento principal (12,28-34)
    - (vi) El hijo de David (12,35-37)
  - (c) Escribas y una viuda (12,38-44)
  - (d) Discurso final de Jesús (13,1-37)
    - (i) Introducción (13,1-4)
    - (ii) Comienzo del sufrimiento (13,5-13)
    - (iii) La gran tribulación (13,14-23)
    - (iv) Triunfo del Hijo del hombre (13,24-27)
    - (v) Exhortación a la confianza y la vigilancia (13,28-37)

(VII) Muerte de Jesús en Jerusalén (14,1-16,20)
- (A) Unción y última cena (14,1-31)
  - (a) Complot y unción (14,1-11)
  - (b) Preparativos para la cena pascual (14,12-16)
  - (c) La última cena (14,17-31)
    - (i) Predicción de la traición de Judas (14,17-31)
    - (ii) La cena (14,22-25)
    - (iii) Predicción de la negación de Pedro (14,26-31)
- (B) Oración de Jesús y arresto (14,32-52)
  - (a) Getsemaní (14,32-42)
  - (b) Arresto (14,43-52)
- (C) Los procesos (14,53-15,15)
  - (a) Proceso ante el sumo sacerdote; negación de Pedro (14,53-72)
  - (b) Proceso ante Pilato (15,1-15)
- (D) Crucifixión y muerte (15,16-47)
  - (a) Burla (15,16-20)
  - (b) Crucifixión (15,21-32)
  - (c) Muerte de Jesús (15,33-39)
  - (d) Entierro (15,40-47)
- (E) La tumba vacía (16,1-8)
- (F) Finales posteriores (16,9-20)

COMENTARIO

6 **(I) Prólogo (1,1-15).** El prólogo relaciona la promesa de los profetas del AT (1,1-3) con Juan el Bautista como aquel que prepara el camino (1,4-8) y a Jesús el Señor como «el que viene» (1,9-15). Presenta a Jesús como Hijo de Dios y como Siervo. Como preparación para su ministerio, Jesús recibe el bautismo (1,9-11) y es tentado por Satanás en el desierto (1,12-13). El resumen de su predicación sobre el reino de Dios (1,14-15) constituye el clímax del prólogo y el puente que conecta con la revelación del poder de Jesús en Galilea (1,16-3,36). **1.** *comienzo*: El primer versículo pone en marcha el relato («el punto de partida») y presenta el fundamento de la buena noticia proclamada por los primeros cristianos -el relato o la historia de Jesús. *buena noticia de Jesucristo*: El término *euangelion* no se refiere literalmente al género literario, sino, más bien, al mensaje de la salvación acontecida en Jesús, tal como lo encontramos utilizado en las cartas de Pablo (→ Teología paulina, 82:31-36). Este uso es la base a partir de la que se desarrolla la aplicación posterior de la palabra al «género» del relato sobre Jesús. *Hijo de Dios*: Aunque este título no aparece en unos pocos manuscritos, se trata de una frase que está bien atestiguada a partir del siglo II en adelante. Mediante ella, se prepara el importante tema marcano de Jesús como Hijo de Dios que alcanza su clímax en la confesión el centurión (15,39). **2.** *Isaías el profeta*: La lectura variante «los profetas» puede explicarse porque la cita de 1,2b no es de Isaías. Marcos puede haber utilizado una colección de citas del AT que atribuyó integralmente al profeta Isaías. *mira, envío...*: La cita es una combinación de Éx 23,20 y Mal 3,1. En Éx 23,20 (LXX), Dios promete enviar su mensajero a Israel y conducirlo a la tierra prometida. Usando las frases de Éx 23,20, Mal 3,1 (TM) colocaba la promesa de Dios en un contexto escatológico y preparaba para la identificación del precursor con Elías (3,23). **3.** *preparad el camino...*: Is 40,1-5, que describe el camino de retorno de Israel del exilio en Babilonia, se convirtió en los círculos judíos en una expresión clásica del consuelo y la salvación de Dios. Mc 1,3 cita el texto griego de Is 40,3 excepto al final, donde «sus» (de Jesús) aparece en lugar de «de nuestro Dios». En el contexto cristiano, Juan Bautista era la voz en el desierto y Jesús el Señor, cuyos caminos preparaba y enderezaba el Bautista. **4.** *bautizaba*: La participación en el ritual bautismal de Juan expresaba la voluntad de cambio de la persona y la voluntad de Dios de perdonar el pecado antes de la llegada de su reino. **5.** *toda la región de Judea y todos los habitantes de Jerusalén*: Josefo (*Ant.* 18.5.2 § 116-19) presenta también a Juan como predicador de arrepentimiento que practicaba el bautismo y atraía a grandes masas de gente. La comparación con la perspectiva político-militar en la que Josefo presenta a Juan, hace resaltar el principal interés de Marcos: el Bautista era un personaje profético al estilo de Elías, y su predicación consistía en preparar la llegada del «más fuerte» que bautizaría con Espíritu Santo. **6.** *pelo de camello y cinturón de cuero*: La vestidura del Bautista recordaba la de Elías (cf. 2 Re 1,8). ¿Qué intentaba comunicar? ¿Que solamente se situaba en la línea de los profetas? ¿O que quería presentarse como el nuevo Elías? (cf. Mal 3,1; 4,5). *saltamontes y miel silvestre*: La dieta inusual del Bautista puede deberse a la práctica de un ritual de pureza más que a una voluntad ascética (S. L. Davies, *NTS* 29 [1983] 569-71). **7.** *más fuerte que yo*: En la predicación de Juan, este epíteto podría haberse referido a la llegada de Dios con poder en el reino, pero en el contexto marcano se refiere, sin duda alguna, a Jesús; Juan prepara el camino del Señor Jesús. *desatar la correa de sus sandalias*: Ante Jesús, el Bautista confiesa que es indigno incluso de realizar el servicio que habitualmente hacían los esclavos **8.** *con Espíritu Santo*: Los textos sinópticos paralelos (Mt 3,11; Lc 3,16) leen «con Espíritu Santo y fuego», una expresión que describía la llegada del reino escatológico de Dios (cf. J. D. G. Dunn, *NovT* 14 [1972] 81-92). **9.** fue *bautizado por Juan*: El acontecimiento se describe sin el desconcierto que provocaría aplicar a Jesús un «bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados» (cf. Mt 3,13-17). Marcos no nos dice por qué Jesús recibió el bautismo de Juan, pues lo que interesaba, principalmente, era la revelación de la identidad de Jesús. **10.** *él vio*: La explicación moderna de que estos acontecimientos fueron una visión privada que únicamente experimentó Jesús, probablemente, no responde a lo que Marcos pretendía decir. Menos verosímil es la conexión que algunos autores hacen entre este relato y las prácticas bautismales del cristianismo primitivo. *los cielos se rasgaron*: La apertura de los cielos simbolizan el fin de la separación de Dios y el comienzo de la comunicación entre el cielo y la tierra (cf. Is 64,1; *2ApBar* 22,1). *el Espíritu descendiendo como una paloma*: Este motivo también desarrolla la idea de la comunicación de Dios; el Espíritu viene «como una paloma» que desciende (uso adverbial), que, posiblemente, se trate de una alusión a su aleteo sobre las aguas de la creación (cf. Gn 1,2). **11.** *una voz desde el cielo*: La literatura rabínica habla en muchas ocasiones de una *bat qôl*, «hija de la voz», para referirse una comunicación de parte de Dios. Los tres motivos –la apertura de los cielos, el descenso

del Espíritu como paloma y la voz desde el cielo– preparan la escena siguiente en la que se nos revela la identidad de Jesús. *Tú eres mi Hijo amado*: El texto más evidente del AT al que se refiere es el Sal 2,7 («Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado»); el adjetivo «amado» evoca Gn 22,2 e Is 44,2. Es dudoso que Marcos comprendiese la filiación de Jesús como una adopción que se hubiera iniciado en el bautismo. Más bien, el evangelista interpretó la voz celestial como confirmación de la relación que ya existía entre Dios y Jesús. *en ti me complazco*: La segunda parte de la comunicación celestial evoca Is 42,1, sugiriendo una conexión entre el Hijo de Dios y el Siervo de Dios. **12.** *inmediatamente*: La frase adverbial *kai euthys* aparece a menudo en los acontecimientos preliminares del evangelio, intensificando el sentido dramático y la tensión. La brevedad y simplicidad de este relato marcano contrasta con el elaborado debate escriturístico que hallamos en Mt 4,1-13 y Lc 4,1-11. La idea fundamental de ambas versiones es la misma: El Hijo de Dios superó la prueba de Satán antes de comenzar su ministerio público. *desierto*: Aunque no se da ningún detalle específico, probablemente se trata del desierto de Judá, que es donde actuaba Juan Bautista (cf. 1,4). **13.** *cuarenta días*: Más que un recuerdo de los cuarenta años de Israel en el desierto, el número evoca la prueba que sufrieron Moisés (cf. Éx 34,28) y Elías (cf. 1 Re 19,8) durante cuarenta días. *Satanás*: En los libros tardíos del AT, Satanás actúa como fiscal (cf. Job 1-2; Zac 3,1-2) e incluso como agente que provoca la destrucción del Israel (1 Cr 21,1; cf. 2 Sm 24,1). En los escritos apocalípticos es el jefe de la oposición al pueblo de Dios. En nuestro contexto, somete a Jesús a una especie de prueba cuya naturaleza específica no se hace explícita. *con las fieras*: El desierto de Judá es el hábitat en el que vivían diferentes animales salvajes; la conexión que se establece entre el servicio de ángeles y la protección del peligro de los animales sugiere el trasfondo del Sal 91,11-13. **14.** *tras ser entregado Juan*: El verbo *paradothēnai*, «ser entregado», tiene una gran relevancia en los textos marcanos de la pasión y muerte de Jesús. Si aparece en este contexto es para convertir el destino de Juan en un preludio del destino de Jesús. *Galilea*: Jesús había estado en el río Jordán con el Bautista y en el desierto de Judá. Ahora regresa al lugar de su ministerio, a Galilea, que, en general, es un territorio más favorable a Jesús que Judá (aunque Jesús sea rechazado por el pueblo de Nazaret [6,1-6], y Juan es asesinado por orden de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea [6,14-29]). *proclamando la buena noticia de Dios*: La palabra *euangelion* evoca el término de la versión griega del Déutero-Isaías (cf. Is 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1-2). La buena noticia procedía de Dios (genitivo subjetivo) y su contenido era la acción divina (genitivo objetivo). **15.** *y decía*: En cuanto advertencia escatológica, el resumen de la predicación de Jesús sirve para enmarcar todo cuanto dirá y hará en el resto del evangelio. *el tiempo se ha cumplido*: La división de la historia humana en períodos era una práctica común entre los autores apocalípticos judíos (cf. *1 Hen* 93,1-10; 91,12-17; *AsMo* 10). El reino de Dios aparecería cuando el calendario alcanzase su meta final. Con su proclamación Jesús anunciaba que este momento estaba ya aconteciendo. *el reino de Dios está llegando*: En el judaísmo del tiempo de Jesús, el concepto de «reino de Dios» se refería en primer lugar al desarrollo futuro del poder y el juicio de Dios, es decir, al futuro establecimiento del gobierno de Dios sobre toda la creación. En nuestro texto se dice que «está llegando» (*ēngiken*). *convertíos y creed en la buena nueva*: El reino de Dios exigirá una reorientación de la vida, como Juan ya había clarificado (1,4). La llamada a «creer en la buena noticia» relaciona la predicación de Jesús con la fe pospascual expresada en los términos *pistis*, «fe», y *euangelion*, «buena noticia», que tanta relevancia tienen en todo el NT.

(Guelich, R. A., «"The Beginning of the Gospel" –Mc 1,1-15–», *BR* 27 [1982] 5-15.)

7 **(II) Jesús revela su autoridad en Galilea (1,16-3,6).** Tras haber colocado a Jesús en su contexto, Marcos describe el comienzo de su actividad pública en Galilea. Después de la llamada de los primeros discípulos (1,16-20) mediante dos imperativos («venid, seguidme»), Jesús se revela en Cafarnaún como sanador y maestro (1,21-45) y entra en controversia con varios adversarios (2,1-3,6). Todos los elementos de la narración contribuyen a presentar a Jesús como sanador y maestro que posee autoridad. Aunque las primeras reacciones son positivas e incluso entusiastas, sus adversarios, al final de la controversia, traman un complot para matarlo (3,6).

8 **(A) Llamada de los primeros discípulos (1,16-20).** Además de presentar a los dos grupos de hermanos (1,16-20), que aparecen de nuevo en 1,29-31, el relato de la llamada de Jesús a sus primeros cuatro discípulos nos ofrece también un modelo de respuesta. La falta de preparación y la ausencia de interés en el desarrollo psicológico de los personajes sirven para subrayar el objetivo del relato: La llamada de Jesús era tan apremiante que no hacía falta ninguna preparación ni tampoco era necesario un tiempo para habituarse a la idea de seguirle; los primeros discípulos apenas necesitaron discernir la llamada para asumir un compromiso entusiasta. Era costumbre que los estudiantes judíos eligieran a un maestro prestigioso para formarse con él (cf. Jn 1,35-42); sin embargo, en nuestro texto es

Jesús quien llama a los estudiantes (cf. Mt 4,18-22; Lc 5,1-11). **16.** *pasando junto al mar de Galilea*: Jesús encuentra a sus primeros discípulos en su lugar de trabajo, junto a la orilla del mar de Galilea. Excepto en este versículo y en 7,31, Marcos lo denomina simplemente con el término «mar» (2,13; 3,7; 4,1; 5,1.13.21). *Simón y Andrés*: Al primer discípulo que llama se le nombra indistintamente «Simón» y «Pedro»; este último nombre es un apodo que respondía a su carácter personal. Andrés es un personaje que está poco definido en el evangelio (cf. 1,29; 3,18; 13,3). *pescadores*: Los primeros discípulos trabajaban como pescadores, una industria importante en Galilea. Poseían redes (1,16) y tenían empleados (1,20). Dejaron tras de sí un negocio próspero y seguro para seguir a Jesús. Hay suficientes razones para pensar que sabían leer y escribir y que, quizá, estaban familiarizados con los textos bíblicos. La idea de que eran analfabetos procede de una lectura demasiado literalista de Hch 4,13. **17.** *pescadores de hombres*: Comprenderemos mejor esta metáfora si, en lugar de referirla a Jr 16,16 o a la primitiva tradición cristiana, la interpretamos a la luz de su propia profesión (W. Wuellner, *The Meaning of «Fischers of Men»*, Filadelfia 1967). **18.** *ellos lo siguieron*: La respuesta se describe mediante el término técnico que utiliza el NT para el discipulado (*akoloutheō*, «seguir»), invistiendo de este modo al relato de un carácter ejemplar. **19.** *Santiago, el hijo de Zebedeo, y su hermano Juan*: Junto a Pedro, los hijos de Zebedeo forman una especie de círculo íntimo en el grupo de los Doce (cf. 1,29-31; 3,16-17; 5,35-43; 9,2-13; 10,35-45; 13,3; 14,32-42). **20.** *con los jornaleros*: La expresión se comprende mejor como reminiscencia histórica que como lenguaje simbólico. El relato pone el acento en el coste que conllevaba el discipulado, es decir, el abandono de la familia y la seguridad económica.

9 **(B) La memorable jornada de Cafarnaún (1,21-45).** Los acontecimientos que se narran en el resto de Mc 1 se colocan en el marco de una jornada «memorable» vivida en Cafarnaún, que está llena, principalmente, de curaciones.

(a) ENSEÑANZA Y CURACIÓN EN CAFARNAÚN (1,21-28). La primera acción de esta «jornada memorable» es la curación de un hombre que tenía un espíritu impuro. El relato del exorcismo sigue el siguiente modelo: encuentro entre Jesús y el poseído, el exorcismo, la salida del demonio y la reacción de los presentes. Marcos ha introducido en este relato una referencia a Jesús como maestro que posee autoridad (cf. vv. 22-27), presentándolo de este modo como un personaje poderoso en hechos y palabras. **21.** *Cafarnaún*: Esta ciudad, situada en la costa noroeste del lago de Galilea, era el centro de la actividad de Jesús en Galilea. *entrando en la sinagoga, se puso a enseñar*: El culto sinagogal del día del sabbath consistiría en oraciones, lecturas de la Escritura y la homilía correspondiente. Se invitaba a comentar las lecturas a cualquier miembro que tuviera suficiente formación; en tiempos de Jesús no era necesario estar «ordenado» de rabino para poder intervenir en la sinagoga. **22.** *estaban sorprendidos de su enseñanza*: Con esta referencia a la enseñanza de Jesús, Marcos coloca el milagro que sigue en un contexto de mayor alcance que el circunscrito a la simple realización de milagros. *como el que tiene autoridad y no como los escribas*: En los evangelios, los escribas no son meros secretarios o funcionarios, sino que son los intérpretes y maestros de la ley del AT. En su enseñanza apelaban a la Escritura y a las doctrinas y la vida de los maestros judíos. Pero Jesús enseñaba directamente apoyándose en su propia autoridad. **23.** *con un espíritu impuro*: El hombre estaba poseído por una fuerza diabólica; no se trataba de un problema de impureza ritual. En aquella época se creía que el comportamiento de aquel hombre se debía al poder una fuerza exterior dominada por Satán (cf. 1,22-13). Los exorcismos de Jesús se consideraban como victorias parciales en el combate progresivo contra Satán. **24.** *¿qué tienes que ver con nosotros?*: El hombre (y el demonio que hablaba a través de él) se opone a la intromisión de Jesús en el dominio del mal. *nazareno*: El término deriva del pueblo de Nazaret, la patria local de Jesús; los esfuerzos para conectarlo con *nēṣer*, «rama», «vástago», o *nāzîr*, «consagrado», parecen forzados, aunque el último parece más acertado por la referencia que se hace a Jesús como «el Santo de Dios». *has venido a destruirnos*: Se comprenderá mejor su sentido si en lugar de considerarla como una oración interrogativa la leemos como enunciativa. La llegada del reino de Dios implica el fin del poder de los demonios. El demonio reconoce la identidad de Jesús y su relevancia en el reino que llega. **25.** *cállate y sal de él*: El hecho de que Jesús cure al poseído sólo con la palabra, sin acción ritual o mágica, intensifica el carácter sobrenatural de la curación. El poder de su palabra de curación intensifica la autoridad de su enseñanza (vv. 22.27). **27.** *todos quedaron asombrados*: El asombro de la muchedumbre es una característica típica de los relatos de milagro del evangelio; mediante esta reacción se confirma el milagro y se pone una nota final de carácter numinoso. *una enseñanza nueva con autoridad*: «Con autoridad» puede relacionarse con lo que sigue, como en la *RSV* «Con autoridad manda...». Pero, a la luz del v. 22, parece que es mejor comprenderlo como modificador de «una enseñanza nueva». **28.** *su fama se extendió inmediatamente por todas partes*: La muletilla con la que Marcos conclu-

ye el episodio introduce un tema importante en la primera parte del evangelio: la fama de Jesús se va extendiendo, en ocasiones incluso contra su voluntad. Aquí se expande por las comarcas de Galilea que se hallaban en torno a Cafarnaún.

10 (b) LA CURACIÓN DE LA SUEGRA DE PEDRO (1,29-31). El relato se nos cuenta de forma muy sencilla; hay en él algunos detalles que nos indican que tuvo su origen en una colección de aportaciones realizadas por testigos oculares. Se describe en primer lugar la situación en la que se encontraba la mujer; después, Jesús la cura; finalmente, la mujer atestigua con su servicio que ha sido realmente curada. En el relato hay dos términos *-ēgeiren*, «él la levantó», y *diēkonei*, «ella les servía»– que pueden sugerir una interpretación de carácter simbólico-teológico; ¿pero los entendió Marcos de este modo? **29.** *al salir, vinieron*: En algunos manuscritos aparecen estos verbos en singular, centrando así la atención en Jesús. *la casa de Simón y Andrés, con Santiago y Juan*: Es posible que se trate de la casa que los arqueólogos han descubierto al sur de la sinagoga de Cafarnaún (cf. J. F. Strange y H. Shanks, *BARev* 8 [6, 1982] 26-37). Los cuatros discípulos son aquellos a quienes Jesús llamó en 1,16-20. Los paralelos sinópticos (Mt 8,14-15; Lc 4,38-39) mencionan solamente a Simón/Pedro. **30.** *la suegra de Simón*: Se presupone que Simón estaba casado cuando fue llamado. 1 Cor 9,5 sugiere que su esposa lo acompañaba en sus viajes apostólicos. **31.** *ella los servía*: El primer objetivo de este detalle es demostrar la rapidez y la efectividad de la curación; esta observación prueba la naturaleza milagrosa de la acción curativa realizada por Jesús.

11 (c) CURACIONES AL ATARDECER (1,32-34). Tras la curación del poseído (1,21-28) y de una mujer enferma (1,29-31), Jesús cura a una gran cantidad de personas poseídas y enfermas al atardecer. **32.** *al atardecer, cuando ya se había puesto el sol*: Este relato pertenece aún a la memorable jornada de Cafarnaún. El uso de una doble expresión temporal, en la que el segundo miembro («cuando ya el sol se había puesto») especifica el primero («al atardecer»), es característico de Marcos. *todos los enfermos y poseídos*: Las dos categorías de personas curadas por Jesús (cf. 1,34) han sido ya ejemplificadas en la suegra de Pedro y en el hombre de la sinagoga. **33.** *la puerta*: La casa de Pedro y Andrés (cf. 1,29) funciona como sede central de la actividad de Jesús. **34.** *él curó a muchos*: Es probable que Marcos no distinguiera entre el «todos» de 1,32 y el «muchos» mencionado aquí, aunque Mt 8,16 y Lc 4,40 solucionan la ambigüedad. *no dejaba hablar a los demonios*: Como en Mc 1,24, los demonios reconocen la verdadera identidad de Jesús. La oposición de Jesús a que hablaran se interpreta normalmente como una parte del llamado secreto mesiánico de Marcos. Mientras que los adversarios supranaturales de Jesús conocen su identidad, los seres humanos (representados por sus discípulos) necesitan adquirir un cuadro más completo de Jesús antes de reconocerlo como el Mesías muerto y resucitado.

12 (d) RETIRO TEMPORAL DE JESÚS (1,35-39). La noticia de que Jesús se retiró para orar sitúa las actividades de curación, que se nos han narrado hasta ahora, en cierta perspectiva. La motivación para retirarse parece haber sido la búsqueda de la comunión con Dios. **35.** *muy de madrugada, cuando aún era de noche*: Esta complicada descripción temporal está formada por tres adverbios griegos (*prōi ennycha lian*); véase el comentario sobre 1,32. *a un lugar desértico*: Puesto que no hay desiertos alrededor de Cafarnaún, lo que no se nos quiere decir es que Jesús se fue a un lugar solitario, lejos de la gente. **36.** *Simón y sus compañeros*: Parece que buscan a Jesús porque pensaban que estaba perdiendo una gran oportunidad en Cafarnaún (cf. 1,37). **38.** *los pueblos vecinos*: La decisión de ampliar la misión de predicación a «toda Galilea» (1,39) no exige necesariamente que se rechazara a Cafarnaún. *pues para esto he venido*: Jesús emprendió su misión para anunciar el reino de Dios (1,14-15). El verbo *exēlthon* no exige que lo interpretemos como un rechazo de Cafarnaún («He salido») ni como afirmación teológica sobre el origen divino de la misión de Jesús («He venido para»). **39.** *predicando... y expulsando demonios*: Los términos resumen lo que hemos aprendido de Jesús; ahora su campo de actividad comprende «toda Galilea».

13 (e) CURACIÓN DEL LEPROSO (1,40-45). La primera parte del relato (140-42) sigue el modelo normal de los relatos de curación: se describe la enfermedad; Jesús cura el enfermo y se confirma que la curación ha sido total. Ahora bien, este modelo se complica mediante la orden que Jesús da al hombre de que debe presentarse al sacerdote (1,43-44). Pero el aspecto más complicado viene al final del versículo. ¿Pertenece este versículo al conjunto 1,40-44? Si es así, ¿desobedeció el hombre a Jesús? ¿Cómo encaja el resultado con el deseo de Jesús de mantener en secreto su verdadera identidad? **40.** *un leproso*: La lepra bíblica (*ṣāra'at* en el AT, *lepra* en el NT) no era la enfermedad que actualmente conocemos con este mismo nombre, sino que era un término genérico que se aplicaba a cualquier «enfermedad escamosa de la piel de aspecto repulsivo» tales como las supuraciones y la dermatitis seborreica (cf. E. V. Hulse, *PEQ* 107 [1975] 87-105). Lv 13 describe los varios tipos de afecciones y la forma en que debían intervenir los sacerdotes para eliminarlas. *límpiame*: El verbo griego *katharisai* podría significar «declarar puro». El

leproso estaría pidiendo no a los sacerdotes de Jerusalén, sino al maestro laico de Galilea, a Jesús, que lo declarase ritualmente puro. Pero todos los datos que aparecen en la forma actual del relato indican que lo que el leproso buscaba era su curación. **41.** *compadecido*: Algunos manuscritos leen «enfadándose». Este cambio puede deberse a la intervención de un escrupuloso copista que borró la referencia al enfado de Jesús, pero en el evangelio de Marcos encontramos otras referencias al enfado de Jesús (1,43; 3,5; 10,14) que no han sido eliminadas. En cualquier caso –compasión o enfado–, nos encontramos con términos que expresan las emociones profundas que sintió Jesús. *lo tocó*: La curación acontece mediante el toque y palabra. Para que Jesús tocase al hombre se requería una gran compasión, otro argumento a favor de la lectura «movido con compasión» o «compadecido» en la primera parte del versículo. **43.** *movido por un sentimiento profundo*: El participio griego *embrimēsamenos* denota una emoción intensa que está a punto de estallar y que encuentra su expresión en el gemido. No hay necesidad de suponer que Jesús estaba enfadado con el hombre. *lo despidió inmediatamente*: Cuando la frase se relaciona con lo que sigue en 1,44, el motivo de la acción de Jesús es que el hombre cumpla las reglas de Lv 14 tan pronto como fuera posible. **44.** *no digas nada a nadie*: Aunque comprendido a menudo como parte del secreto mesiánico de Marcos, el mandato puede ser interpretado simplemente como una indicación del deseo de Jesús de que el hombre se someta a la inspección del sacerdote de forma inminente. *muéstrate al sacerdote*: detallada las normas mediante las que se atestiguaba que uno había quedado limpio de lepra y los sacrificios que debía ofrecer. **45.** *pero él se puso a divulgar a voces lo ocurrido*: Si el pronombre «él» se refiere a Jesús, el versículo comienza un nuevo párrafo en el que se resume la actividad realizada por Jesús entre 1,40-44 y 2,1-12 en los términos ya utilizados en 1,38 («predicar», «publicar»). Al identificar el pronombre con Jesús, desaparece el problema de la presunta desobediencia del hombre que había sido curado y se desvanece la relación con el secreto mesiánico.

14 (C) Cinco relatos de conflicto (2,1-3,6). En los cinco relatos de esta serie se presenta a varios enemigos de Jesús y de los primeros cristianos (los escribas, los escribas de los fariseos, los discípulos del Bautista y los fariseos, los fariseos, los fariseos y los herodianos). Estos adversarios cambian su actitud: desde la admiración (2,12) pasan a la hostilidad activa (3,6). Los primeros cristianos habrían utilizado estas historias para defender sus puntos de vista y/o sus prácticas relacionadas con el perdón de los pecados, la comida con personajes de mala fama, el ayuno y la observancia del sábado. La mayoría de estos relatos reflejan el ambiente palestinense, aunque Marcos (o la tradición premarcana) los ha reelaborado situándolos en un bloque compacto (J. Dewey, *Markan Public Debate* [SBLDS 48, Chico 1980]).

15 (a) CURACIÓN DEL PARALÍTICO Y PERDÓN DEL PECADO (2,1-12). En la primera de las controversias se combina una curación (2,1-5a.10b-12) y un debate con los escribas (2,5b-10a). El objetivo de esta combinación (como en 1,21-28) es mostrar que Jesús es poderoso tanto en palabras como en hechos: su poder de perdonar pecados queda confirmado por su poder de curar al paralítico. Los primeros cristianos apelarían a este pasaje como una prueba de que podían perdonar los pecados en el nombre de Jesús. **1.** *en casa*: Marcos da por supuesto que Jesús utilizaba la casa de Pedro en Cafarnaún (cf. 1,29.33) como su centro de operaciones. **2.** *no había suficiente espacio, ni siquiera en la puerta*: El escenario es similar al de 1,33. *él les anunciaba la palabra*: La utilización del término *logos* con el significado de «palabra» confirma que el pronombre «él» en 1,45 se refería a Jesús, pues una de sus tareas consistía en extender «la palabra» (*diaphēmizein ton logon*). **3.** *llevado por cuatro*: Puesto que el paralítico no podía andar, necesitaba que lo ayudaran para llegar hasta Jesús. De hecho, la expresión «la fe que tenían» (2,5) sugiere que fueron los cuatros hombres quienes tomaron la iniciativa. ¿Serían Pedro, Andrés, Santiago y Juan? (cf. 1,16-20.29.36) **4.** *levantaron la techumbre*: Los cuatro hombres llegaron al terrado por la escalera exterior que había en las casas palestinenses (cf. 13,15). La techumbre estaba hecha de travesaños de madera cubiertos con paja y barro, por lo que no era difícil abrir un agujero en ella. **5.** *la fe que tenían*: Obviamente, se refiere a los cuatro hombres que habían afrontado la dificultad para llevar el paralítico hasta Jesús, pero la utilización del adjetivo posesivo «su» podría incluir también al paralítico. *dijo al paralítico*: La misma frase aparece en 2,10b, donde el contenido del dicho posterior es más coherente con 2,1-4. *Hijo, tus pecados son perdonados*: El tratamiento de *hijo* expresa afecto y cariño. Parece que lo que él y sus amigos querían escuchar (cf. 2,10b-12) no era precisamente la declaración autoritativa del perdón de los pecados. La combinación de la curación (2,1-5a.10b-12) y la controversia (2,5b-10a) tiene el objetivo de vincular causalmente la enfermedad y el pecado, una vinculación que siempre rechazó Jesús (cf. Lc 13,1-5; Jn 9,2-3). **6.** *algunos de los escribas*: Estos escribas (cf. 1,22, en donde se pone a Jesús en contraste con los escribas) constituyen el primero de los cinco grupos de adversarios que se presentan en 2,1-3,6. **7.** *él*

blasfema: Según algunos pasajes del AT (Éx 34,6-7; Is 43,25; 44,22), el único que puede perdonar los pecados es Dios. De acuerdo con el razonamiento de los escribas (aunque no lo dicen directamente; cf. 2,6.8), la pretensión de Jesús de perdonar los pecados es catalogada como una blasfemia. De hecho, constituye una implícita pretensión de autoridad divina, que era perfectamente aceptable para los cristianos que leían el evangelio de Marcos. **9.** *qué es más fácil*: Con toda seguridad era más fácil decir que los pecados son perdonados (puesto que no puede verificarse empíricamente) que decir al paralítico que se levantara y comenzara a andar (pues requiere una verificación empírica inmediata). En el relato de 2,1-12, que es claramente obra de Marcos, la curación funciona como signo que da validez a la declaración del perdón. **10.** *el Hijo del hombre*: Marcos utiliza esta frase muy a menudo (2,28; 8,31.38; 9,9; 12,31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62), pero hemos de estudiar específicamente cada una de sus apariciones en el texto, pues la expresión *ho huios tou anthrōpou*, «Hijo del hombre», funciona de modos diferentes. Aquí se refiere al Jesús terreno como representante de Dios (cf. 2,7), no a la humanidad en general o a un personaje escatológico (→ Jesús, 78:38-41). *dijo al paralítico*: La misma frase que se encuentra en 2,5a; con ella se reanuda el relato de curación que había comenzado en 2,1-4. **11.** *levántate, toma tu camilla*: Jesús cura solamente mediante la palabra, un hecho que confirma la autoridad de sus palabras sobre el perdón en 2,5b-10a. **12.** *todos quedaron maravillados*: Los relatos de milagro concluyen típicamente con la descripción de la reacción de la gente. En nuestro texto, el término «todos» incluiría también a los escribas (2,6), otra indicación de que el relato está formado por dos unidades diferentes: 2,1-5a.10b-12 y 2,5b-10a. En el contexto marcano, la gente queda asombrada tanto por el poder de curación que tiene Jesús como por su pretensión de perdonar los pecados.

16 (b) LLAMADA DE LEVÍ (2,13-17). La primera parte del pasaje (2,13-14) presenta la llamada al discipulado de un recaudador de impuestos, y la segunda parte (2,15-17) es un relato de controversia que explica cómo Jesús podía permitir que lo siguieran tales personas. Es posible que ambas partes se encontraran de forma separada en la tradición premarcana. Los primeros cristianos podrían haber utilizado estos pasajes para explicar que hubiera entre ellos personas de dudosa reputación religiosa y moral. **13.** *el mar*: Cf. el comentario sobre 1,16. La llamada de Leví no sólo acontece en aquel mismo lugar, sino que también Jesús pasaba por allí (*paragōn*) e invita a Leví a seguirle (*akolouthei*), dos términos clave en 1,16-20. **14.** *Leví, el hijo de Alfeo*: El paralelismo con 1,16-20 sugiere que Leví era uno de los Doce, pero en la lista que encontramos en 3,16-19 no aparece ningún apóstol que se llamara Leví. Algunos manuscritos resolvieron el problema cambiando su nombre por el de Santiago, el hijo de Alfeo (cf. 3,18). Mt 9,9 lo llama Mateo (cf. Mc 3,18). *oficina de impuestos*: Leví era un recaudador de impuestos que estaba al servicio de Herodes Antipas. Estas personas eran sospechosas de corrupción económica y deslealtad a la causa judía (J. R. Donahue, *CBQ* 33 [1971] 39-61). **15.** *en su casa*: Normalmente se considera que el banquete se celebró en la casa de Leví, aunque el texto acaba de presentarlo «siguiendo» a Jesús. Tal vez se tratara de la casa de Pedro (cf. 1,29.33; 2,2). *muchos publicanos y pecadores*: Los pecadores (*hamartōloi*) eran personas cuya profesión o estilo de vida les impedía observar de forma estricta la ley judía. Aunque es posible que algunos tuvieran un comportamiento inmoral público, el hecho de que se les llamara pecadores obedecía más a criterios de tipo social que a un juicio moral. Al compartir la comida con este tipo de personas, Jesús ponía en práctica su predicación sobre la preparación para la llegada del reino de Dios (cf. 1,14-15). *pues eran ya muchos los que lo seguían*: Probablemente, con este comentario entre paréntesis, el autor se refiere a «sus discípulos», no a «los publicanos y pecadores». Marcos nos ha contado la llamada de cinco hombres, pero da por sentado que Jesús llamó a muchos más. **16.** *los escribas de los fariseos*: El término «escriba» se refiere a una profesión (cf. 2,6), mientras que ser fariseo significaba pertenecer a una asociación de personas piadosas. El grupo aquí mencionado pertenecía a ambos sectores. Algunos manuscritos presentan a los escribas de los fariseos como seguidores de Jesús. Los biblistas se preguntan qué estaban haciendo estos escribas en Galilea en la casa de un pecador (Leví). **17.** *los sanos*: El primer dicho es un tópico filosófico; es tan lógico que no hay necesidad alguna de considerarlo como un préstamo directo de otra procedencia. *no he venido a llamar a justos, sino a pecadores*: Se llama al arrepentimiento para preparar el advenimiento del reino de Dios (1,14-15; cf. Lc 5,32). En esta perspectiva, la designación de estos escribas como «justos» es irónica; es decir, ellos se consideran justos, pero realmente no lo son, puesto que no logran reconocer a Dios como fuente de la auténtica justicia.

17 (c) LA CUESTIÓN SOBRE EL AYUNO (2,18-22). En esta ocasión, los adversarios son los discípulos del Bautista y los fariseos, y la controversia trata del ayuno. En la respuesta a su pregunta (2,18), Jesús se identifica con el «novio» mesiánico y afirma que su ministerio público era un tiempo muy especial (2,19a). A esto le sigue la primera mención de su muerte

(2,19b-20) y el consiguiente permiso para que los cristianos pudieran ayunar. Independientemente de cuál hubiera sido el contexto original de los dichos sobre el vestido y el vino (2,21-22), en nuestro texto sirven para crear una oposición entre las nuevas y las antiguas formas de práctica religiosa. Sin embargo, tal y como ahora lo encontramos, el tema central del pasaje no es la práctica religiosa sino la presentación de Jesús como el novio mesiánico; su ministerio público era un tiempo especial en el que ya no resultaban adecuadas las antiguas prácticas religiosas. **18.** *los discípulos de Juan y los fariseos ayunan*: El único ayuno que estaba estipulado por el AT era el del día de la expiación (Lv 16,29), pero los fariseos practicaban otros ayunos (cf. Lc 18,12), como, supuestamente, también hacían los discípulos del Bautista. *pero tus discípulos no ayunan*: En el debate subyace la idea de que los discípulos de Jesús no ayunaban durante su ministerio público, aunque Mt 6,16-18 da por supuesto que sí lo practicaban. **19.** *el novio*: Es probable que, bajo la influencia de la presentación que hallamos en el AT de Yahvé como el esposo de Israel (Os 2,19; Is 54,4-8; 62,4-5; Ez 16,7-63), la aplicación de este término a Jesús tuviera connotaciones mesiánicas (cf. Jn 3,29; 2 Cor 11,2; Ef 5,32; Ap 19,7; 21,2. *mientras el novio está con ellos*: La razón fundamental por la que los discípulos de Jesús no ayunan es el carácter especial que tenía el tiempo de su ministerio terrenal. **20.** *cuando el novio les sea arrebatado*: La alegoría mal disimulada sobre la muerte de Jesús y la autoridad que el *logion* tenía para justificar la práctica del ayuno de la Iglesia primitiva (cf. *Did* 8,1) ha llevado a que muchos especialistas consideren que 2,19b-20 fue una creación de la Iglesia primitiva. De todos modos, la alusión a la crucifixión de Jesús se encuentra en el centro de toda la serie de las cinco controversias. **21.** *un remiendo de paño nuevo*: No hay nadie que haga esto, porque el remiendo nuevo encogería y el rasgón se haría más grande. Desconocemos cuál sería el contexto original de este dicho y del siguiente. **22.** *vino nuevo en odres viejos*: Tampoco hay nadie que haga esto, porque, al fermentar el vino, aumentaría su volumen y reventaría los viejos y frágiles odres. La estructura y la dinámica de los dos dichos de 2,21-22 es la misma; en ambos casos, la finalidad es preservar tanto el remiendo y el vestido como el vino y los odres.

18 (d) TRABAJAR EN SÁBADO (2,23-28). Los fariseos se oponen a lo que interpretan como una infracción que los discípulos estaban cometiendo contra ley que prohibía trabajar el día del sábado (2,23-24). Jesús les responde mediante una comparación con un episodio del AT (2,25-26) y haciendo una afirmación directa sobre el valor del sábado (2,27-28). El pasaje habría servido como argumento defensivo con el que la Iglesia primitiva justificaba su libertad con respecto a la observancia del sábado en sus debates con otros judíos mas rigoristas como los fariseos. La yuxtaposición de los dichos sobre el hombre y el Hijo del hombre en 2,27-28 da a la perícopa un clímax cristológico y fundamenta la práctica cristiana del sábado en la autoridad de Jesús. **23.** *sus discípulos comenzaron a arrancar espigas*: Los fariseos critican directamente a los discípulos, no a Jesús. Su delito no consistía simplemente en haberse excedido con respecto a la distancia que estaba permitida recorrer en sábado, sino en que estaban realizando una actividad que se interpretaba como trabajo, algo que estaba prohibido hacer el sábado. **24.** *los fariseos*: No se explica por qué los piadosos fariseos perderían un día de sábado en espiar a Jesús y sus discípulos en un campo de Galilea. En todo caso, las diversas teorías con que las que se ha intentado su clarificación no han tenido en cuenta que el texto tiene la forma literaria de una controversia. *no permitido en sábado*: El mandamiento, que los discípulos habían quebrantado, prohibía cosechar en sábado: «Seis días tendrás para trabajar; el día séptimo descansarás; en tiempo de siembra y de siega» (Éx 34,21). Pero, con excepción de la idoneidad temporal, todas las otras acciones estaban permitidas por Dt 23,25. **25.** *lo que hizo David*: El relato que nos cuenta cómo David y sus compañeros comieron el pan de la presentación (cf. 1 Sm 21,1-6) comparte las siguientes características con la acción de Jesús y sus discípulos. En ambos episodios, los protagonistas quebrantan un mandamiento; el alimento prohibido sacia al hambriento; los incidentes involucran a un gran líder que permitió a sus seguidores que participaran en su acción. Pero el punto central en cuestión –el quebrantamiento del sábado– no está justificado por la analogía veterotestamentaria. **26.** *cuando Abiatar era el sumo sacerdote*: Según 1 Sm 21, 1-2, el sumo sacerdote era Ajimélec, padre de Abiatar. Algunos manuscritos omiten la frase, armonizando así el relato marcano con Mt 12,4 y Lc 6,4. Sin embargo, apenas hay duda de que la lección original decía «Abiatar» (cf. C. S. Morgan, *JBL* 98 [1979] 409-10). *el pan de la presentación*: Según Lv 24,5-9, se colocaban doce tortas en dos hileras ante Dios, en la tienda del encuentro, que, posteriormente, eran consumidas por los sacerdotes. Según 1 Sm 21,1-6, el sacerdote dio el pan sagrado a David porque no tenía otra clase de pan. David no lo tomó por la fuerza o por propia iniciativa. **27.** *el sábado fue hecho para el hombre*: Este dicho, extraordinariamente radical, subordina la observancia del sábado a las necesidades humanas (cf. 1,21-28; 3,1-6). Tanto Mt 12,1-8 como Lc 6,1-5 lo omiten, quizá porque iba demasiado lejos. **28.** *El Hijo del hombre es señor del sábado*: El carácter radical de 2,27 se atempera

mediante la sugerencia de que el «hombre» para quien fue hecho el sábado era el Hijo del hombre, a quien Marcos identifica con Jesús (cf. comentario sobre 2,10).

19 (e) CURAR EN SÁBADO (3,1-6). Al igual que la primera (2,1-12), la quinta controversia entreteje un relato de milagro y un debate, mostrando que Jesús es poderoso en obras y palabras. El tema en cuestión es la observancia del sábado; como 2,23-28, este relato serviría como argumento con el que la Iglesia primitiva defendería su libertad con respecto al sábado. Las reacciones de los adversarios se han endurecido considerablemente desde el primero hasta este último relato de la serie. **1.** *la sinagoga*: Que se trata de la sinagoga de Cafarnaún (1,21-28) lo confirma el adverbio *palin*, «de nuevo». *una mano atrofiada*: El término griego impreciso que se utiliza nos impide determinar la naturaleza de la enfermedad o si era o no congénita. **2.** *si lo curaría en sábado*: El problema lo determina el momento elegido (el día de sábado) y la naturaleza de la enfermedad (no era mortal). Los rabinos permitían que se curara en sábado cuando el enfermo se encontraba en grave peligro (cf. *mŠabb.* 18,3). En este sentido, es pertinente que citemos un pasaje de *mYoma* 8,6: «Todo riesgo de (pérdida) de vidas suplanta el sábado (ley)». La controversia se centra en si Jesús se atrevería a ir más allá de este límite para curar a alguien que no se encontraba en peligro de muerte. **4.** *está permitido en sábado hacer el bien o hacer el mal*: Con su pregunta, Jesús trasciende los parámetros del debate rabínico (cf. 3,2) y suscita la cuestión sobre hacer el bien o el mal en sábado. El texto conlleva la afirmación implícita de que Jesús, el Hijo del hombre (cf. 2,27-28), tiene autoridad sobre el sábado. **5.** *con indignación*: Para otras referencias marcanas a las emociones de Jesús, véase 1,41.43; 7,34; 8,12; 10,14.21. **6.** *los herodianos*: Eran los partidarios y defensores de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea; no constituían una secta o partido como los fariseos, los saduceos o los discípulos de Juan Bautista. W. J. Bennett (*NovT* 17 [1975] 9-14) sugiere que su mención puede haber sido una creación redaccional de Marcos para desarrollar el paralelismo que construye entre el Bautista y Jesús (cf. 6,14-29). *cómo acabar con él*: En el curso de las cinco controversias de 2,1-3,6, la reacción de los adversarios ha ido transformándose desde el asombro (2,12) hasta la manifiesta hostilidad. Incluso ya durante la revelación del poder de Dios en Galilea se inicia aquella oposición que acabará con la muerte de Jesús en la cruz.

20 (III) Jesús es rechazado en Galilea (3,7-6,6). La nota negativa con la que acaba la sección anterior se desarrolla en esta nueva sección. Marcos nos ofrece, en primer lugar, algunos ejemplos de la respuesta positiva que el pueblo en general (3,7-12) y los Doce (3,13-19a) dieron a Jesús. En segundo lugar, estos ejemplos se ven contrarrestados con la respuesta negativa por parte de la familia de Jesús y los escribas (3,19b-35). A continuación, Marcos nos presenta algunas parábolas y explicaciones relativas a la enseñanza de Jesús (4,1-34), que suscitarán una oposición creciente en los de «fuera». El ciclo de relatos de milagro (4,35-5,43) muestra el poder de Jesús sobre la naturaleza, la posesión demoníaca, la enfermedad y la muerte. El último relato (6,1-6) nos explica cómo Jesús fue rechazado por sus paisanos.

21 (A) Respuestas positivas (3,7-19a). (a) LA GENTE SE ACERCA A JESÚS (3,7-12). Los especialistas consideran, frecuentemente, que este pasaje es un sumario de transición propio de Marcos. Efectivamente, es de transición porque trata de la recepción entusiasta de Jesús como sanador y remite a su enseñanza mediante parábolas (4,1-34) y a sus exorcismos (5,1-20). Es propio de Marcos porque casi todas las palabras han aparecido con anterioridad y toda la unidad parece proceder de su pluma. Y es un sumario puesto que, en lugar de una narración de determinados acontecimientos, percibimos en él una tendencia generalizadora. Ahora bien, esta particularidad del pasaje no debería apartar nuestra atención de las importantes contribuciones que hace al relato que el evangelista escribe sobre Jesús. Nos referimos, concretamente, a la descripción de la gente que, procedente de muchas comarcas, se acerca a Jesús (3,7-8), y al mandato con el que prohíbe a los espíritus inmundos que propaguen su identidad (3,11-12). **7.** *se retiró*: El verbo griego *anechōrēsen* no implica necesariamente que Jesús huyera; significa que dejó Cafarnaún para dirigirse a cualquier otro lugar del lago de Galilea. *de Judea... Tiro y Sidón*: La gente viene desde todas las direcciones para encontrarse con Jesús. Samaría es el único lugar que no se menciona; las ciudades de la Decápolis se difieren a 5,20. Aquellas comarcas que no pertenecían al territorio de Israel (Idumea, Transjordania, Tiro y Sidón) tenían población judía. **8.** *acudieron a él*: Mientras que fue Jesús quien se dirigió a sus primeros discípulos (1,16-20), ahora es la gente quien se dirige a él como centro de atracción. La descripción de la muchedumbre nos remite a los destinatarios de su enseñanza en parábolas (4,1-2). **9.** *una barca*: Sobre la utilización por Jesús de una barca para evitar la presión de la muchedumbre, cf. 4,1-2. **10.** *curó a muchos*: Como en 1,34, el término «muchos» (*pollous*) no exige que lo interpretemos como «a algunos, pero no a todos». No obstante, Mt 12,15 cambia *pollous* por *pantas* («todos»). **11.** *espíritus inmundos*: Como en 1,23-24, los demonios reconocen la verdadera identidad de Je-

sús. Esta descripción nos remite también a 5,1-20 (especialmente, v. 5). *el Hijo de Dios*: Los seres preternaturales reconocen la identidad sobrenatural de Jesús; el poder que tiene sobre ellos forma parte de su victoria definitiva sobre el mal. Sobre la aplicación que Marcos hace a Jesús del título Hijo de Dios, cf. 1,1; 5,7; 15,39; sobre otros títulos afines, cf. 1,11; 9,7; 14,61. **12.** *que no lo descubriesen*: Como en 1,25.34, Jesús prohíbe a los demonios que den a conocer su identidad.

22 (b) Elección de los Doce (3,13-19a). Aunque Jesús ya había llamado a algunos para que le siguieran (1,16-20; 2,14), y había muchos otros que le estaban siguiendo, la elección de los Doce tiene un gran significado como primer paso de carácter simbólico para la constitución del pueblo de Dios. El número doce alude a las tribus de Israel y remite al pueblo escatológico del reino de Dios. La lista marcana de los Doce (3,16-19) coincide, en gran parte, con las otras listas del NT (Mt 10,2-4; Lc 6,14-16; Hch 1,13); sobre algunas discrepancias de menor importancia → Pensamiento del NT, 81:135-46). El ideal que Marcos tiene del discipulado –estar con Jesús y compartir su ministerio– es la característica teológica principal del pasaje (3,14-15). **14.** *doce*: A menudo Marcos usa la expresión «los doce» (cf. 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43). Algunos manuscritos añaden la proposición «a los que también llamó apóstoles» (pero, cf. Lc 6,13). *para que estuviesen con él*: Marcos piensa que el fundamento del discipulado es estar con Jesús. Esta relación permite a los Doce tomar parte en los ministerios de predicación (3,14) y exorcismo (3,15) realizados por Jesús; cumplirán este encargo sólo en 6,7-13. **16.** *Simón, a quien dio el nombre de Pedro*: Marcos no nos cuenta por qué Jesús llamó «piedra» a Simón; Mt 16,18 conecta este sobrenombre con la fundación de la iglesia; en Jn 1,42 parece aludir a algún aspecto del carácter de Simón (cf. *PNT* 58-59.89-91). **17.** *Boanērges*: La cuestión del apodo *Boanērges* y su explicación, «hijos del trueno», ha provocado un elevado número de teorías, pero no hay ninguna que haya logrado clarificarla de forma definitiva (cf. H. Balz, *EWNT* 1.535). **18.** *Andrés*: Marcos no nos dice nada sobre la llamada de los otros ocho discípulos que aparecen en la lista después de Andrés; notemos que al segundo Santiago se le apellida «hijo de Alfeo» (2,14). *Simón el zelota*: El adjetivo griego *kananaios*, probablemente, no procede de Canaán o Caná, sino más bien de la palabra aramea *qan'ānā'*, que significa «zelota». Aunque el término se refiera a un grupo de revolucionarios judíos que se rebelaron contra Roma ca. 66-70 d.C., no parece que hubiera tenido una connotación política en tiempos de Jesús. Al menos Lucas no muestra ningún problema al traducirlo con el término griego *zēlōtēs* (Lc 6,15; Hch 1,13). Simón podría haber sido un «entusiasta» en un sentido estrictamente religioso. **19.** *Judas Iscariote*: Probablemente, el apellido *Iskariōth* encierra una referencia geográfica, es decir, era «natural de Cariot» (cf. Jos 15,25; Jr 48,24). El hecho de que se incluya a Judas en la lista de los Doce y la rapidez con la que la primitiva comunidad de Jerusalén actuó para ocupar su vacante (cf. Hch 1,15-26) constituyen un argumento a favor de que la institución de los Doce tuvo su origen en el ministerio de Jesús con el consiguiente reconocimiento del significado simbólico que poseía este grupo.

23 **(B) Respuestas negativas (3,19b-35).** La perícopa consta de los siguientes elementos: (A) la acusación realizada por la familia de Jesús (3,19b-21); (B) la acusación que hacen los escribas (3,22); (C) la defensa de Jesús (3,23-27); (B') juicio de Jesús sobre los escribas (3,28-30); (A') juicio de Jesús sobre sus parientes (3,31-35). Desde un punto de vista apologético, el texto refuta las siguientes acusaciones que se hicieron contra Jesús durante su ministerio e incluso tras su muerte: (1) estaba fuera de sí; (2) estaba poseído por un demonio; (3) era un agente de Satán. Contiene también enseñanzas teológicas positivas sobre el perdón de los pecados (3,28) y sobre la comprensión de los cristianos como miembros de la familia de Dios (3,35). **19.** *casa*: La expresión griega *eis oikon*, «a una casa», se refiere a Nazaret, donde aún vivían los parientes de Jesús. **21.** *parientes*: La frase griega *hoi par'autou* se refiere, al parecer, a los parientes de Jesús (*BP*, «sus familiares»; *CB*, «sus parientes»; *BJ*, «sus parientes»); cf. 3,31-35. Éstos pretenden controlarlo para que no comprometiera a la familia. Unos pocos manuscritos cambiaron esta expresión por la frase «los escribas y los otros», obviamente para suavizar el impacto del incidente en el que los adversarios de Jesús eran sus propios parientes (entre quienes también se encontraba María, 3,31). *decían que estaba trastornado*: Algunos especialistas interpretan la expresión «pues ellos decían» en el sentido impersonal de «pues la gente decía», convirtiendo, de este modo, a los parientes en meros receptores de la opinión que la gente tenía de Jesús. Otros autores interpretan el término *exestē* como un comentario sobre el comportamiento de la muchedumbre, en el sentido de que era la gente quien estaba fuera de sí (cf. *MNT* 51-59). **22.** *los escribas que venían de Jerusalén*: Este nuevo grupo de adversarios suscita una nueva acusación; véase en 3,28-30 el comentario que hace Jesús sobre ellos. Mt 12,24 identifica a los adversarios con los fariseos, y Lc 11,15 lee «algunos de ellos». *poseído por Beelzebul*: En primer lugar, acusan a Jesús de estar poseído por un demonio con-

creto. *Beelzebub* es el nombre que encontramos en algunas versiones antiguas pero no en los manuscritos griegos; esta forma se basa en 2 Re 1,2, donde aparece con el significado de «el señor de las moscas». El término *Beelzeboul* se interpreta como «el señor del estiércol» o «el señor de la colina o la morada», pero no estamos seguros de ninguna de estas interpretaciones. *por el príncipe de los demonios*: En segundo lugar, se acusa a Jesús de hacer los exorcismos con la ayuda de Satanás. Aunque las dos acusaciones –estar poseído y ser un instrumento de Satanás– están relacionadas y reciben una respuesta conjunta en 3,23-27, no tratan precisamente de lo mismo. **23.** *en parábolas*: Esta expresión se refiere en este contexto al modo en que Jesús responde a las acusaciones, y prepara la enseñanza mediante parábolas que realizará en 4,1-34. *cómo Satanás puede expulsar a Satanás*: Las acusaciones de los escribas presuponen que el poder de Jesús era tan extraordinario que no podía explicarse solamente con argumentos naturales. La réplica de Jesús da por sentado que Satanás es el señor de las fuerzas del mal (H. Kruse, *Bib* 58 [1977] 29-61). Puesto que los exorcismos de Jesús constituyen una amenaza para Satanás, no tendría ningún sentido que se realizaran con su ayuda. **24.** *si un reino está dividido contra sí mismo*: El problema central se explica mediante tres ejemplos que tienen la misma estructura: si un reino, una casa o Satanás están divididos contra sí mismos, no pueden permanecer en pie. La conclusión implícita es que Jesús no pertenece en modo alguno a la esfera de Satanás. **25.** *casa*: El término griego *oikia* puede referirse al edificio (casa) como también a la gente que lo habita (hogar). **26.** *Satanás*: Los dos miembros iniciales de la serie eran analogías (vv. 24-25). El tercer miembro es denotativo: Si Satanás fuese realmente el responsable de la actividad de Jesús, estaría lanzando a uno de sus esbirros contra los otros, y de este modo se destruiría a sí mismo y su reino. **27.** *la casa del hombre fuerte*: Jesús «el fuerte» (cf. 1,7) ha entrado en la casa de Satanás y lo ha atado; de no ser así, Jesús no podría haber realizado exorcismos. No solamente no estaba Jesús del lado de Satanás, sino que, además, era su enemigo. **28.** *pecados y blasfemias*: El dicho se inicia con el solemne «amén». No deberíamos pasar por alto el extraordinario alcance que tiene la afirmación de que pueden perdonarse todos los pecados (incluyendo el asesinato, la impureza y la apostasía) por una excesiva concentración en la excepción que presenta el versículo siguiente. **29.** *blasfemia contra el Espíritu Santo*: En el contexto marcano, el pecado imperdonable reside en atribuir las curaciones realizadas por Jesús, que se deben a la acción del Espíritu Santo, al poder de Satanás. Con el término «blasfemia» se describe la actitud irreverente hacia el Espíritu Santo, es decir, no ver la presencia del Espíritu en el ministerio de Jesús. **30.** *pues decían: «tiene un espíritu inmundo»*: La respuesta de Jesús se dirigía a la segunda acusación realizada por los escribas. Ahora, el evangelista, añadiendo su propio comentario, regresa a la primera acusación de que estaba poseído por un demonio. Pero, de hecho, ya había sido respondida implícitamente en el curso de la argumentación anterior al afirmar que la fuente del poder de Jesús era el Espíritu y no Satanás. **31.** *su madre y sus hermanos*: Este grupo es el mismo que (o al menos forman parte de) los *hoi par'autou* que se mencionan en 3,21. Sobre los hermanos de Jesús, cf. 6,3 (cf. *MNT* 59-67.253-82). **32.** *muchedumbre*: La muchedumbre no muestra hostilidad hacia a Jesús, sino que transmite la palabra de la familia. *tus hermanos*: Algunos manuscritos añaden «y tus hermanas». El hecho de que no aparezca en 3,31.33.34 y la facilidad con la que los escribas podían haberla omitido nos sugiere que se trata de una lectura original. **33.** *quiénes son mi madre y mis hermanos*: Este importante dicho contiene, al menos, una dura crítica sobre la familia biológica de Jesús, pues se opone a aquellos que son sus auténticos parientes (espirituales), es decir, a los que cumplen la voluntad de Dios. **35.** *el que cumple la voluntad de Dios es mi hermano*: En una sociedad en la que las relaciones familiares son extraordinariamente importantes, la idea de formar parte de una familia espiritual tenía el efecto de relativizar las otras relaciones y hacer que los seguidores de Jesús las evaluasen a la luz del criterio de la voluntad de Dios.

24 **(C) Parábolas y explicaciones (4,1-34).** El pasaje consta de parábolas, en las que se compara el reino de Dios con el crecimiento maravilloso de la semilla y la abundante cosecha que se obtiene al final de este proceso (4,3-9; 4,26-29; 4,30-32), unos dichos que se formulan de forma parabólica (4,21-25), una interpretación de una de las parábolas de la semilla (4,13-20), unas explicaciones sobre el hecho de que Jesús enseñara en parábolas (4,10-12,33-34) y un escenario pintoresco (4,1-2).

25 (a) ESCENARIO (4,1-2). Marcos sitúa a Jesús en una barca, enseñando a la muchedumbre desde la ribera. **1.** *junto al mar*: Jesús dejó Nazaret y ha regresado al mar de Galilea (3,7-12). **2.** *en parábolas*: El término griego *parabolē* significa comparación o analogía, pero su equivalente hebreo *mšl* tiene un campo semántico más amplio, que incluye dichos, relatos e incluso enigmas (→ Pensamiento del NT, 81:59-60). No hay duda de que Jesús utilizó las parábolas como recurso didáctico, aunque es posible que su significado originario se hubiera perdido durante su proceso transmisión en la Iglesia primitiva. Así pues, podemos interpretar las parábolas en tres niveles diferentes:

el del Jesús histórico, el de la Iglesia primitiva y el de la redacción de los evangelios. C. H. Dodd dio una definición de la parábola que ya se ha hecho clásica. Decía Dodd que la parábola es «una metáfora o un símil que, inspirándose en la naturaleza o la vida cotidiana, llama la atención de quien escucha por su viveza o extrañeza y suscita la duda sobre su aplicación precisa, provocando así la intervención del pensamiento activo» (*The Parables of the Kingdom* [Nueva York 1961] 5).

26 (b) PARÁBOLA DE LAS SEMILLAS (4,3-9). La parábola sigue las reglas de la buena narración: es concisa, utiliza la repetición para establecer un modelo y concluye con un efecto de contraste o sorpresa. Puesto que el punto focal se encuentra en la semilla y en lo que le ocurre, deberíamos poner a esta perícopa el título «la semilla». También tienen relevancia en ella los diferentes tipos de terreno, por lo que podríamos titularla «los cuatro campos de siembra». El menos adecuado es el título tradicional de «el sembrador», puesto que no parece que sea éste el centro de atención (cf. Mt 13,18). La parábola ilustra el generoso ofrecimiento del reino que Dios hace mediante la predicación de Jesús y las diferentes respuestas que se producen. No obstante, el resultado será asombrosamente abundante (cf. 4,8). Jesús (o la iglesia primitiva) podría haber utilizado esta parábola para explicar la variopinta acogida que se dio a su predicación y como fundamento para afrontar la oposición suscitada, asegurando que el reino de Dios produciría una abundancia maravillosa. La semilla que se planta en tierra buena anticipa el reino futuro. **4.** *parte de la semilla cayó en el camino*: ¿Por qué echó el sembrador la semilla en el camino (4,4), en suelo pedregoso (4,5) o entre cardos (4,7)? Una posible explicación sería la siguiente. Era habitual en Palestina que la siembra precediera al cultivo del terreno; una vez realizada la siembra, el sembrador cultivaría el terreno sembrado (cf. J. Jeremias, *NTS* [1966-67] 48-53; P. B. Payne, *NTS* 25 [1978-79] 123-29). Por tanto, la parábola dejaría traslucir un ambiente original palestinense. Ahora bien, en la parábola no se dice nada sobre el cultivo posterior a la siembra. Otra posibilidad de interpretación es entender la acción del sembrador como una ilustración de la magnificencia de Dios que extiende a todos la invitación del reino. **8.** *la tierra buena*: Este terreno está en oposición a los otros tres, como también lo está el resultado de la semilla que se ha sembrado en él con el resultado de las otras. El núcleo de la parábola reside en estos contrastes. *treinta, sesenta y ciento por uno*: El adjetivo numeral griego *hen*, «uno», que precede a cada cantidad, refleja el uso idiomático arameo de *ḥad*, «uno», que significa «un determinado número de veces». Véase Mt 13,8, donde encontramos de forma inversa la secuencia de las cantidades. **9.** *el que tenga oídos para oír, que oiga*: Esta fórmula (cf. 4,23; 7,16; también Mt 11,15; 13,9.43; Lc 8,8; 14,35; Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9) se relaciona con la llamada que se hizo al comienzo y sugiere que la parábola requiere un riguroso examen.

27 (c) FINALIDAD DE LAS PARÁBOLAS (4,10-12). La parábola de la semilla da pie a explicar por qué Jesús enseñaba en parábolas. Mediante éstas (que en este contexto tienen el sentido de «enigmas») Jesús ocultaba deliberadamente el misterio del reino. Aunque el texto puede contener elementos originales de la predicación de Jesús, su redacción es claramente marcana. El evangelista, probablemente, la utilizó como una reflexión sobre el fracaso parcial del ministerio de Jesús entre los suyos (cf. 4,4-7). **10.** *a solas*: Se abandona el escenario que tan cuidadosamente se diseñó en 4,1-2; Jesús está ahora de camino o en casa. *los que estaban en torno a él con los doce*: En contraste con 3,21, «en torno» a Jesús había otros discípulos junto a los Doce. *las parábolas*: Pero solamente se nos ha contado una parábola (4,3-9). La utilización del plural nos sugiere que 4,10-12 puede haber sido una unidad independiente de cuanto le sigue ahora. **11.** *a vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios*: El trasfondo de esta idea se encuentra en el AT (especialmente Dn 2), en donde encontramos testimonios de cómo Dios desvela el misterio (*rāz*) al vidente. La enseñanza de Jesús (y su acción) desvela el misterio del reino de Dios; la tarea de los discípulos consiste en transmitir esta enseñanza. *en parábolas*: En este contexto, el término parece tener el sentido de «enigmas» cuyo objetivo es desconcertar «a los de fuera». Pero Jesús utilizaba las parábolas para enseñar al pueblo, aunque el elemento de misterio formaba parte del género. **12.** *para que viendo...*: La cita procede de Is 6,9-10. En ella se describe el resultado previsible del ministerio profético, no su finalidad. Pero la utilización que hace Marcos de *hina*, que significa «para que», sugiere que, con las parábolas, Jesús pretendía ocultar el misterio «a los de fuera» y así impedirles que se arrepintieran y se les perdonase. *no sea que se conviertan y se les perdone*: La utilización de la tercera persona del plural y la presencia de la frase «se les perdone» se encuentran en el texto paralelo del *Tg Isaías* 6,9-10 (B. D. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible* [Wilmington 1984] 90-98). Son varios los intentos que se han hecho para resolver el problema que suscita esta frase: (1) La conjunción griega *mēpote*, «no sea que», puede ser una traducción errónea del arameo *dîlmā'*, «a no ser que»; por lo tanto, el dicho original dejaría la puerta abierta a la posibilidad de arrepentimiento y perdón. (2) El dicho es expresión de aquel período en el que ya se

había perdido el significado de las parábolas de Jesús, por lo que a los de fuera les resultaban enigmáticas. (3) Mc 4,12 integraría el carácter irónico Is 6,9-10 («...¡porque la última cosa que desean es arrepentirse y que sus pecados les sean perdonados!»).

28 (d) EXPLICACIÓN (4,13-20). La interpretación se considera habitualmente como esbozo de un sermón, que se desarrolló en los círculos del cristianismo primitivo, sobre los obstáculos con los que se encuentra la fe, pues no se centra en la sorprendente cosecha (4,8) sino en los resultados que produce la semilla en los diferentes tipos de terreno. Otras razones que nos inducen a considerar que 4,13-20 es una adaptación que el cristianismo primitivo hizo de 4,3-9 son las siguientes: en ella aparecen términos griegos que se encuentran en las cartas del NT; se supone que cada detalle tiene un significado simbólico; y remite a una experiencia diferente del contexto originario. La interpretación aborda algunos obstáculos que se presentan a la fe –Satanás (4,15), las persecuciones (4,16-17) y las preocupaciones mundanas (4,18-19)– y concluye bosquejando las características del discípulo ideal (4,20). **14.** *el sembrador*: El término *speirōn* debe interpretarse como referencia a Jesús, o quizás a Dios. *la palabra*: Sobre la utilización de la expresión *ho logos* para describir el mensaje cristiano, cf. 1 Tes 2,13; 1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17; 4,2; Col 1,25. **15.** *aquella al borde del camino*: La semilla que se siembra en el primer tipo de terreno se identifica con aquellas personas que escuchan el evangelio pero después caen presa de Satanás. **16.** *aquella en terreno pedregoso*: El segundo grupo recibe el evangelio con entusiasmo gozoso; pero cuando llega la persecución, su falta de profundidad les lleva a sucumbir. El intérprete habla desde la perspectiva de la amarga experiencia que está sufriendo la Iglesia primitiva. **18.** *aquella entre zarzas*: El tercer grupo está desanimado por las preocupaciones mundanas, el engaño de la riqueza y el deseo de otras cosas. De nuevo habla la voz de la amarga experiencia, como ilustran otros libros del NT. **20.** *aquella en tierra buena*: Puesto que a este grupo se le dedica el mismo espacio que a los tres grupos precedentes, es evidente que se ha perdido parte del contraste que caracterizaba 4,3-9. El discípulo ideal escucha la palabra, la acepta y da fruto (e.d., actúa de acuerdo con ella).

29 (e) DICHOS EN FORMA PARABÓLICA (4,21-25). Los dichos sobre la posición de la lámpara (4,21-22) y la medida (4,24-25) prosiguen la discusión sobre la finalidad de las parábolas de Jesús que se había iniciado en 4,10-12. Los dos dichos están unidos por una estructura común: la introducción («él les dijo»), la comparación y, finalmente, la explicación («pues...»). También la palabra gancho «medida» (*modios* y *metron*) puede haber ayudado a su vinculación. Están intercaladas en torno a la llamada a escuchar (4,23). En el contexto marcano, el primer dicho afirma que la enseñanza misteriosa de Jesús será finalmente revelada a todos; el segundo reitera la enseñanza de 4,10-12 con la analogía del rico que se hace más rico y del pobre que cada vez es más pobre. **21.** *la lámpara*: Se refiere a una lámpara de aceite que está hecha de cerámica en forma de platillo. No se enciende una lámpara para ocultarla, sino para colocarla donde pueda dar más luz. *bajo el celemín*: El término griego *modios* deriva del latín *modius*, una medida de áridos que equivale a unos 9 litros. **22.** *pues no hay nada oculto... secreto*: La sección explicativa («pues...») indica que la ocultación no era el objetivo que Jesús pretendía conseguir con la enseñanza en forma de parábolas. Llegará el día en el que se revelará a toda la creación el reino que se proclama en esa enseñanza. **24.** *con la medida que midáis seréis medidos*: Quien tenga una inquietud espiritual la aumentará al exponerse a las parábolas de Jesús, mientras quien no la tenga acabará con una mayor ignorancia espiritual. El mensaje marcano es paralelo a 4,10-12. Es posible que su contexto originario fuera un proverbio sobre cuestiones socioeconómicas, a saber, que el rico siempre se hace más rico, mientras que el pobre se empobrece cada vez más.

30 (f) PARÁBOLA DE LA SEMILLA QUE CRECE POR SÍ SOLA (4,26-20). Como las otras parábolas sobre la semilla, en ésta también se subraya el contraste que se produce entre la insignificancia de la semilla y la abundancia de la cosecha final. Aunque esta parábola se refiere esencialmente al reino escatológico de Dios, su presencia es tan real que puede describirse mediante la analogía de una semilla y su proceso de crecimiento. Dios guía el crecimiento del reino hacia su plenitud futura. Acontece de forma tan segura y misteriosa como la cosecha que sigue a la siembra; mientras tanto, no hay que caer en el desánimo ni en la impaciencia. **26.** *el reino de Dios es como...*: El reino se compara con todo el cuadro esbozado en 4,26-29, no sólo con el sembrador de la semilla. No hay necesidad de identificar al sembrador con Cristo. **27.** *sin que él sepa cómo*: Es decir, el proceso por el que la semilla crece y se desarrolla por sí misma; el sembrador no lo analiza, ni tampoco le sirve de ayuda preocuparse ansiosamente por ello. **28.** *sin causa visible*: El término *automatē*, que significa «espontáneamente» y «por sí misma», introduce una descripción del crecimiento progresivo que experimenta la semilla antes de la cosecha. En el contexto de la comparación con el reino, el énfasis recae en la oculta y progresiva acción con que Dios la hace crecer («sin causa visible»). **29.** *mete la hoz, pues la cosecha*

ha llegado: La parábola concluye con una alusión a Jl 4,13 (cf. Ap 14,15), subrayando la naturaleza escatológica del reino.

31 (g) PARÁBOLA DEL GRANO DE MOSTAZA (4,30-32). Se compara al reino con una pequeña semilla que crece hasta convertirse en un gran arbusto. La llegada del reino de Dios es inevitable; por consiguiente, no hay necesidad de que nos desanimemos o impacientemos por su llegada. Una vez más, se reitera que el reino es ya una realidad lo suficientemente presente como para describirse mediante la analogía de la semilla que crece, aunque queda claro que es Dios quien la hace crecer. **31.** *grano de mostaza*: Se establece un fuerte contraste entre la pequeñez de la semilla (4,31) y la grandeza del arbusto resultante (4,32), que sirve de ejemplo para comprender cómo comienza el reino de forma insignificante y la abundancia que producirá cuando llegue en su plenitud. **32.** *más grande que todos los arbustos*: Así como la semilla de mostaza no es exactamente la más pequeña entre las semillas, de igual modo el arbusto resultante, de unos 2,76 metros de altura, no es el más grande de todos los árboles. Aun así, este problema no debería oscurecer el significado esencial que quiere transmitirse mediante el contraste. *las aves del cielo pueden anidar a su sombra*: La imagen tiene reminiscencias de Dn 4,12 y Ez 17,23; 31,6. No estamos seguros de si con ella se sugiere que los gentiles también serán acogidos en el reino.

32 (h) SUMARIO (4,33-34). Algunos intérpretes consideran que 4,33 es una afirmación tradicional sobre el hecho de que Jesús enseñaba en parábolas como recurso didáctico, mientras que 4,34 sería un comentario propio de Marcos sobre su concepto de la parábola como enigma. **33.** *con muchas parábolas*: Con el lenguaje metafórico de las parábolas Jesús podía hablar de Dios y la llegada del reino e interesar a sus interlocutores con mejores resultados que con un tipo de discurso no retórico. **34.** *explicaba todo en privado a sus discípulos*: Coincide con lo dicho en 4,1-20, es decir, que Jesús usaba las parábolas para todos sus destinatarios pero luego las explicaba o comentaba a «los suyos».

33 (D) Tres acciones milagrosas (4,35-5,43). A la enseñanza de Jesús en parábolas le siguen tres (o cuatro) relatos de milagro en los que revela su poder sobre Satanás controlando la naturaleza (4,35-41), expulsando un demonio (5,1-20), curando a una enferma (5,25-34) y dando la vida a un muerto (5,21-24; 35-43).

34 (a) LA TEMPESTAD CALMADA (4,35-41). El primer milagro de la serie sigue la estructura habitual: la presentación del obstáculo que hay que vencer (tempestad en el mar), la acción portentosa de Jesús (mandato de silencio) y la confirmación (la gran calma y el temor de los discípulos). Posiblemente, el trasfondo de este relato se encuentra en la idea extendida por todo el Próximo Oriente antiguo de que el mar era el símbolo de los poderes del caos y del mal que luchaban en contra de Dios. Al controlar la tormenta en el mar, Jesús hace lo mismo que Dios y vence a las fuerzas del mal. Es difícil saber si los primeros lectores de Marcos entendieron la totalidad del significado simbólico. La pregunta que los discípulos hacen al final («¿quién es éste...?») expresa el énfasis que Marcos da a la cuestión de la identidad de Jesús y constituye una afirmación cristológica implícita sobre el carácter divino de Jesús, pues su acción es igual que la de Dios. **35.** *aquel mismo día, al caer la tarde*: Sobre la doble expresión temporal, cf. el comentario a 1,32.35. *a la otra orilla*: Es decir, a la ribera oriental del mar de Galilea. ¿Por qué quería ir allí? ¿Para escapar de los adversarios? ¿Para buscar un nuevo lugar donde seguir enseñando? No está claro. **36.** *en la barca, tal como estaba*: Esta frase nos recuerda el escenario en el que se ubicó la enseñanza en parábolas (4,1-2): Jesús sentado en la barca y la gente escuchando desde la orilla. *otras barcas*: Según avanza el relato, estas barcas van desapareciendo de la escena. Algunos especialistas perciben una alusión al Sal 107,23-32, en el que Dios aparece aquietando una tormenta. **37.** *una gran tempestad*: Las tempestades son frecuentes en el mar de Galilea. **38.** *durmiendo*: La capacidad de Jesús para dormir en la popa de la barca, en medio del fragor de la tormenta, nos muestra que confiaba totalmente en Dios (cf. Sal 4,9; Prov 3,24-26). *Maestro, ¿no te importa que perezcamos?*: La pregunta que los discípulos dirigen a Jesús es suavizada en Mt 8,25 («Señor, sálvanos que perecemos») y en Lc 8,24 («Maestro, Maestro, que perecemos»). **39.** *mandó al mar*: La capacidad de controlar el mar es una afirmación implícita de su poder divino, pues sólo Dios podía gobernar los movimientos del mar (cf. Sal 74,13-14; 89,10-12). *calla, enmudece*: Jesús se dirige al mar, no a los discípulos. La fórmula parecida que encontramos en 1,25 (en un exorcismo) nos sugiere que Jesús manifiesta ahora su control sobre las fuerzas del mal. *una gran calma*: Este dato indica la perfección y efectividad de la acción con la que Jesús controla el mar. **40.** *¿no tenéis fe?*: Es la reprensión más fuerte que hasta este momento se ha dirigido a los discípulos (cf. 8,14-21). Pero, ¿en quién no creían? ¿En Dios o en Jesús? Si era en Dios, entonces se les reprende por no seguir el ejemplo de Jesús, que confiaba totalmente en él (4,38). Si se refiere a la última posibilidad, entonces se les reprende por no creer en el poder que Jesús tenía de hacer milagros. **41.** *¿quién es éste...?*: Puesto que sólo Dios puede controlar el viento y el mar, la pregunta de los discí-

pulos lleva implícita la confesión en la divinidad de Jesús, al menos desde el contexto veterotestamentario, pues sus acciones se atribuyen en éste habitualmente a Dios.

35 (b) EXORCISMO (5,1-20). Así como el episodio de la tormenta muestra el poder de Jesús sobre Satanás en el ámbito de la naturaleza, el exorcismo muestra este mismo poder en un caso de posesión. El relato desplaza su focalización desde el hombre poseído (5,1-10) a la piara (5,11-13), y, posteriormente, a la gente de la zona (5,14-17), para regresar, finalmente, de nuevo al hombre (5,18-20). Algunos especialistas lo catalogan como un relato típico de exorcismo que fue ampliado mediante detalles coloristas y legendarios. Otros autores consideran que la riqueza de detalles y la extensión comparativa del relato son indicios de un testimonio ocular. **1.** *gerasenos*: Gerasa estaba a unos 48 km al sudeste del mar de Galilea; 5,2 (cf. también 5,13) sugiere que estaba en la ribera. Tal vez Marcos pretenda describir una zona amplia entre Gerasa y el mar. Algunos manuscritos leen «gadarenos» (cf. Mt 8,28), pero Gadara estaba a unos 10 km al sudeste del mar. Otros leen «gerguesenos», siguiendo la propuesta de Orígenes. Probablemente, la lectura original de Marcos decía «gerasenos» (cf. *TCGNT* 23-24.84). Podríamos interpretarlo también como un término genérico aplicado a la toda la comarca o como una prueba de que Marcos no poseía un conocimiento preciso de la geografía palestinense. **2.** *de entre los sepulcros un hombre poseído con un espíritu inmundo*: La gente creía que las tumbas eran los lugares de residencia preferidos por los demonios. De este modo, se establece una conexión entre la muerte y la posesión demoniaca. **4.** *nadie podía dominarlo*: La descripción de la conducta violenta del hombre da lugar al uso singular de una serie de palabras que sólo aparecen en este versículo (*halysis*, *damazō*, *diaspaō*, *katoikēsis*, *pedē*. **6.** *se postró ante él*: Algunos autores interpretan esta acción como expresión del auténtico reconocimiento del poder de Jesús, y otros, en cambio, piensan que se trata de una estrategia cuya finalidad era dominarle. **7.** *¿qué tengo yo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo?*: La forma en que se dirige a Jesús el endemoniado es similar a la del poseído de 1,24 (cf. 3,11). De nuevo, los demonios reconocen la verdadera identidad de Jesús. Algunos especialistas perciben que la utilización del nombre de Jesús formaba parte de la estrategia mediante la que los demonios pretendían controlar a Jesús (cf. 5,9). *no me atormentes*: La petición puede reflejar que el demonio reconocía que con la llegada de Jesús estaba irrumpiendo el reino de Dios, un acontecimiento que presagia la aniquilación de los demonios y otros poderes malignos. **8.** *sal, espíritu inmundo*: Jesús percibe correctamente que es el demonio, y no el hombre, quien se está dirigiendo a él. **9.** *¿cómo te llamas?*: La indagación de Jesús nos confirma nuestra comprensión de que 5,7 formaba parte de la estrategia demoniaca de dominarle diciendo su nombre. Jesús da la vuelta a la situación, ganando poder sobre el demonio que posee al hombre. *Legión, pues somos muchos*: No estamos seguros de que el nombre latino *legio* sea indicio de un ataque verbal dirigido contra las legiones romanas que ocupaban Palestina. Podría sencillamente ser una forma de decir que eran muchos los demonios que poseían al hombre, o incluso un recurso por el que el demonio evita dar su nombre. Los intentos de explicar el nombre como referencia a una personalidad múltiple o esquizofrenia son incluso mucho más especulativos. **10.** *le rogaban*: Era una idea extensamente compartida que los demonios tenían que hallar un lugar donde poder vivir (cf. Lc 11,24), a menos que alcanzaran su eterno lugar de castigo (Ap 9,1; 20,20). En nuestro texto, los demonios suplican que se les deje seguir viviendo en aquella misma comarca. **11.** *una gran piara de cerdos*: La presencia de cerdos indica que el incidente no tuvo lugar en territorio judío, puesto que eran impuros para los judíos y presumiblemente no se criaban como recurso alimentario (cf. Lv 11,7-8). **13.** *y la piara se lanzó desde lo alto al mar*: Jesús permitió a los demonios dejar al hombre y entrar en los cerdos; entraron en los cerdos y éstos se arrojaron al mar. Este hecho se ha interpretado de varias formas: El exorcismo de Jesús provocó una estampida entre los cerdos; el relato ilustra el motivo del demonio vencido; un relato sobre un exorcista judío fue transferido a Jesús. El problema es que el relato atribuye una acción destructiva a Jesús (cf. 5,17). Parece implicar que la destrucción de los animales produce la destrucción de los demonios. **15.** *vieron al hombre que había estado poseído*: Tras el testimonio de los porquerizos (cf. 5,14) se ofrecen más pruebas de la efectividad de la curación mediante la presentación del endemoniado sentado, vestido y en su sano juicio. La primera reacción de la gente de la comarca es el temor («se llenaron de temor»). **17.** *comenzaron a suplicarse que se alejara de su territorio*: La actitud de temor reverencial da paso a la convicción de que Jesús representaba un problema público, supuestamente porque su exorcismo provocó la destrucción de la piara. Sólo en este caso y en el de la higuera seca (cf. Mc 11,12-14.20-21) utiliza Jesús su poder para fines destructivos. **18.** *que le dejase estar con él*: El modo en que se presenta la petición del endemoniado curado sugiere que solicitaba formar parte de los Doce (cf. 3,14) y unirse a la misión en Galilea. **19.** *lo que el Señor ha hecho por ti*: El título «Señor» puede simplemente referirse a Dios,

pero el paralelismo con el siguiente versículo («lo que Jesús había hecho por él») sugiere que se trata de Jesús. **20.** *comenzó a predicar en la Decápolis*: Se presenta la acción del hombre como cumplimiento obediente del mandato de Jesús. La Decápolis era la zona de la Transjordania septentrional que estaba formada por diez ciudades de cultura fuertemente helenista (→ Geografía bíblica, 73:52.55); esta zona se encontraba fuera de las tradicionales fronteras de Israel.

36 (c) CURACIÓN DE ENFERMOS (5,21-43). Este pasaje combina dos relatos de curación –la curación de la hija de Jairo (5,21-24.35-43) y de la mujer que padecía hemorragias (5,25-34)– ofreciéndonos así otro ejemplo de la técnica marcana del «sandwich» (cf. 1,21-28; 2,1-12; 6,7-30; 11,12-21). Los dos relatos tienen varios elementos comunes: dos mujeres que sufren, el número doce (5,25.42) y ciertas palabras («fe», «temor», «curada», «hija», etc.). No obstante, el estilo de cada uno refleja un origen diferente. El relato de la hija de Jairo (5,21-24.35-43) se cuenta con oraciones breves, pocos participios y la utilización del presente histórico; el relato de la hemorroísa (5,25-34) se narra mediante oraciones más extensas con muchos participios y tiempos en aoristo e imperfecto. **21.** *al otro lado*: Jesús regresa a la ribera occidental del mar de Galilea, desde la que él y sus discípulos habían partido en 4,35. **22.** *uno de los jefes de la sinagoga*: Jairo era un miembro destacado de la sinagoga judía, probablemente un miembro del consejo de ancianos que supervisaba los asuntos sociales y religiosos de la comunidad. El nombre hebreo *Yā'îr* (cf. Nm 32,41; Jue 10,3-5) significa «quiera (Dios) iluminar», pero no es necesario atribuirle un significado simbólico. Algunos manuscritos omiten la frase «llamado Jairo» (cf. Mt 9,18), pero son muchos los testimonios que justifican la originalidad de esta lectura. **23.** *le pedía*: La posición (5,22) y la petición (5,23) de Jairo lo presentan como alguien que suplica, mostrando así cómo, en un caso extremo, un líder judío anhela la ayuda de Jesús. *mi niña está agonizando*: Marcos dice que estaba a punto de morir, mientras que los otros evangelistas dicen que ya había muerto (Mt 9,18; Lc 8,42). *ven a poner las manos sobre ella para que se cure y viva*: La imposición de manos formaba parte de los antiguos rituales de curación que se fundamentaban en la idea de que el sanador era una persona que poseía unos poderes especiales (en 5,27-30 encontramos un procedimiento inverso). Los términos con los que Jairo expresa su deseo («que se cure», «viva») eran los mismos términos técnicos que los círculos cristianos primitivos utilizaban para referirse a la salvación y la resurrección, lo que nos sugiere el cristianismo primitivo podría haber interpretado la recuperación de la vida de la hija de Jairo como una anticipación de la resurrección de Jesús y de quienes creen en él. **24.** *lo estrujaban*: Con esta frase se prepara el relato dedicado a la mujer que sufría de hemorragias (5,25-34), en el que el agolpamiento de la gente es un dato importante. **25.** *una mujer que padecía hemorragias*: La descripción de la enfermedad de la mujer y su acción aparecen en una única y extensa oración conectada mediante varios participios. Sufría una menorragia o quizá una hemorragia vaginal por fibroma (cf. J. D. M. Derret, *Bib* 63 [1982] 474-505). **27.** *tocó su manto*: Su acción se fundamenta en la creencia de que el contacto con Jesús, el hombre poderoso, podría sanarla. La oblicuidad con que se aproxima se explica porque cualquiera que estuviera en su situación era considerado ritualmente impuro y podía contaminar a quien tocara (cf. Lv 15,25-30). **28.** *quedaré curada*: El verbo griego *sōthēsomai* es también el término técnico con que el cristianismo primitivo expresaba la idea de «salvación» (cf. 5,23). **29.** *inmediatamente se secó la fuente de sus hemorragias*: La curación es instantánea y total; Jesús no ha dicho una palabra, ni ha impuesto sus manos (cf. 5,23). Jesús controla totalmente la situación y el poder divino que transmite. **31.** *sus discípulos le dijeron*: La pregunta de Jesús («¿Quién ha tocado mi ropa?») exige una respuesta. La intervención de los discípulos expresa la dificultad de hallar la respuesta. **33.** *la mujer, asustada y temblorosa*: Su temor puede deberse a la impureza ritual ocasionada a Jesús (cf. Lv 15,25-30). O, tal vez, al efecto milagroso acontecido en ella. *le dijo toda la verdad*: La mujer dijo a Jesús todo lo que había pasado, es decir, que había tocado su manto y el resultado logrado. **34.** *tu fe te ha curado*: La misma fórmula aparece al final del relato de Bartimeo (10,52). Su fe se dirigía a Jesús como vehículo del poder de Dios. La forma verbal «te ha curado» (*sesōken*) puede traducirse también por «te ha salvado» (cf. 5,23.28). *vete en paz y queda curada*: La fórmula de despedida veterotestamentaria es ampliada con la promesa de una curación permanente. **35.** *tu hija ha muerto*: Este mensaje sobre la muerte de la hija frustra la esperanza que Jairo tenía puesta en la potestad sanadora de Jesús. La áspera pregunta que se hace a Jairo («¿Por qué sigues molestando al maestro?») incrementa la desesperanza y crea el marco necesario para el restablecimiento de la vida de la niña. **37.** *excepto Pedro, Santiago y Juan*: Estos tres discípulos forman un círculo más íntimo entre los Doce; solamente ellos están presentes en el monte de la transfiguración (9,2) y en Getsemaní (14,33). **38.** *alboroto, unos que lloraban y otros que daban grandes alaridos*: La conmoción confirma que la niña ya había muerto; se trata de un ritual de duelo. **39.** *no ha muerto; está dormida*: Aunque el relato parece implicar

la idea de la resucitación de un muerto, no deberíamos excluir la posibilidad de que Jesús poseyera la capacidad de realizar un diagnóstico más exacto de la condición en que se encontraba la niña (podría estar en coma o simplemente inconsciente); así el episodio nos presentaría otra curación contra todo pronóstico y contra el diagnóstico especializado de quienes estaban allí (cf. 5,43). **40.** *se burlaban de él*: Esta fuerte expresión de la reacción de la gente intensifica el carácter extraordinario de que lo que Jesús estaba a punto de realizar. Los padres funcionan como testigos del acontecimiento, junto a Pedro, Santiago y Juan. Al parecer, todos compartían la opinión de que la niña estaba muerta. **41.** *talitha koum*: Esta frase procede del arameo *tĕlîtā' qûm*; sobre otras palabras y expresiones arameas en Marcos, cf. 3,17; 7,11.34; 11,9-10; 14,36; 15,22.34. Esta presencia de expresiones arameas se interpreta normalmente como un indicio de la antigüedad del evangelio de Marcos, aunque en el caso de un relato de curación hay autores que sostienen que la expresión *talitha koum* funciona como una especie de palabra mágica (cf. 7,34). *levántate*: El verbo *egeirein* se utiliza frecuentemente en el NT referido a la resurrección de Jesús, sugiriendo así que el relato trata de una resucitación y tiene un significado simbólico. **42.** *la niña se levantó al instante y echó a andar*: La acción de la niña y la reacción atónita de la gente confirman la realidad del milagro. El verbo usado para describir su acción (*anestē*) forma parte del vocabulario neotestamentario de resurrección. El comentario sobre su edad, «pues tenía doce años», vincula este relato con el precedente (5,25). **43.** *que nadie se enterase de aquello*: Este mandato de silencio podría significar que la niña estaba solamente durmiendo y que era errónea la opinión de quienes decían que estaba muerta; así, Jesús impondría silencio para evitar dar una falsa impresión. Pero este enfoque racionalista no era probablemente lo que Marcos tenía en mente, por lo que entenderemos mejor el mandato como parte de su preocupación por una correcta comprensión de la identidad de Jesús, que incluía la cruz. *y les dijo que dieran de comer a la niña*: Este detalle confirma el hecho de la curación al tiempo que manifiesta la compasión de Jesús.

37 (E) Rechazo de Jesús por su propio pueblo (6,1-6a). Esta sección del evangelio termina con un relato sobre el rechazo de que fue objeto Jesús por parte de sus propios paisanos. Resume alguno de los temas desarrollados hasta ahora: el discipulado y la fe, Jesús como maestro y hacedor de milagros, y la incomprensión y el rechazo. La versión lucana de este incidente (Lc 4,16-30) aparece en el comienzo del ministerio público de Jesús, mientras que Marcos nos ha ido preparando a la luz de lo leído hasta ahora. **1.** *salió de allí*: Los acontecimientos anteriores (5,21-43) han tenido lugar cerca de la ribera occidental del mar de Galilea (5,21). Ahora Jesús se mueve tierra adentro, hacia Nazaret. *a su pueblo*: El término griego *patris* puede tener el sentido más amplio de «patria», pero interpretar 6,1-6 como el rechazo de todo Israel a Jesús va demasiado lejos. Lo que en este texto se nos dice es que sus paisanos lo rechazaron, mientras que había gente de Cafarnaún y de otros lugares que lo habían aceptado hasta el punto de seguirlo en su regreso a Nazaret. **2.** *se puso a enseñar en la sinagoga*: La descripción que se hace de Jesús como maestro y sanador nos recuerda lo dicho en 1,21-28. La reacción inicial a su sabiduría y obras poderosas es el asombro. La pregunta sobre el origen de ambos, «¿De dónde le viene a éste todo esto?», tiene un carácter irónico: Mientras que sus paisanos buscan la respuesta en la filiación de su maestro, resulta que el origen de sus poderes se encuentra en Dios. **3.** *¿no es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón?*: La ironía se agrava con los comentarios más duros y negativos que aparecen en este versículo. La descripción de Jesús como el «hijo de María» podría ser un insulto, puesto que a los judíos se les conocía tradicionalmente por el nombre del padre, en nuestro caso, «hijo de José». Las explicaciones que se han dado a la expresión «hijo de María», argumentando que José ya habría muerto o que se trataría de una alusión a la concepción virginal de Jesús, son improbables. Sobre el significado de «hermanos» y «hermanas», véase *MNT* 65-72; cf. Mc 15,40. *y se escandalizaban por su causa*: El significado básico de *skandalon* es «piedra de tropiezo». La reacción positiva o quizá neutral hacia Jesús se ha vuelto negativa. **4.** *un profeta sólo es despreciado en su tierra...*: Este proverbio sirvió como una interpretación pertinente del rechazo que sufrió Jesús en el pueblo de Nazaret. **5.** *y no pudo hacer allí ningún milagro*: Mt 13,58 suaviza la frase («No hizo muchos milagros allí»); Lc 4,16-30 la omite. La segunda oración («tan sólo...») modifica y suaviza la primera. A Marcos le interesaba más el problema de la falta de fe de la gente que lo que el Jesús terreno pudo hacer o los aspectos psicológicos de la curación mediante la fe. **6.** *estaba sorprendido por su falta de fe*: La parte anterior del evangelio terminaba con la siniestra noticia de la oposición de fariseos y herodianos a Jesús (3,6).

38 (IV) Jesús incomprendido por sus discípulos en Galilea y su entorno (6,6b-8,21). La primera parte (6,6b-34) se centra en los discípulos de Jesús, presentándolos bajo una luz favorable. Pero al final de la tercera parte (7,24-8,21) se expone su incomprensión

mediante una serie de preguntas brutales. Las dos últimas partes (6,35-7,23; 7,24-8,21) tienen una estructura similar (tres relatos de milagro y una controversia); en ambas encontramos una comida milagrosa de la muchedumbre.

39 (A) La misión de los discípulos y la muerte de Juan (6,6b-34). La parte inicial de esta sección principal utiliza la técnica del «sandwich». Comienza con el envío de Jesús a sus discípulos a una misión (6,6b-13), narra la historia de la muerte de Juan Bautista (6,14-29) y, después, describe el regreso de los discípulos (6,30-34). El discipulado puede implicar el sufrimiento y la muerte; el destino del Bautista presagia el de Jesús y sus discípulos.

40 (a) LA MISIÓN DE LOS DISCÍPULOS (6,6b-13). Marcos ha construido un marco redaccional (6,6b-7.12-13) en el que ha incluido unos dichos sobre las provisiones para el ministerio (6,8-9) y cómo afrontar la hospitalidad y el rechazo (6,10-11). Las actividades de los discípulos extienden el ministerio jesuano de la proclamación del reino de Dios con palabras y hechos. Antes de llegar a los tiempos de los *mass media*, las ideas filosóficas y religiosas se propagaban principalmente a través de misioneros itinerantes. Así, las instrucciones dadas en 6,8-11 habrían servido a la Iglesia primitiva como un manual de control para misioneros y para quienes los hospedaban. La intencionalidad de estos dichos es subordinar las cuestiones materiales y físicas a la tarea de la predicación del reino de Dios. Los detalles reflejan las condiciones de la Palestina del s. I. **6.** *recorría las aldeas del contorno enseñando*: Si leemos 6,6b en relación con 6,6a, parece que la decisión de enseñar en otros sitios fue consecuencia del rechazo. Ahora bien, si lo leemos en relación con 6,7-13, entonces se marca un nuevo período en el ministerio galileo de Jesús, cuando compartió su predicación y poder de curación con los Doce. **7.** *poder sobre los espíritus inmundos*: Marcos presenta la misión de los Doce como extensión del propio ministerio de enseñanza y curación (principalmente los exorcismos) de Jesús. Véase 9,18, donde los discípulos son incapaces de expulsar un demonio. **8.** *que no tomaran nada para el camino*: La falta de preocupación por el confort material del viaje refleja la urgencia de la labor de los discípulos y la confianza en Dios que ello exige. *excepto un bastón*: Mt 10,10 y Lc 9,3 prohíben que los discípulos tengan un bastón. La singularidad marcana puede explicarse como tendencia a la moderación o como lectura errónea del arameo *'l'*, «excepto», por el original *l'*, «no». *ni zurrón ni dinero en la faja*: El zurrón contendría una suma sustancial de dinero, mientras que en la faja sólo se llevaba una pequeña cantidad. Se prohíbe la utilización de cualquier recurso financiero. **9.** *calzaran sandalias*: Mt 10,10 y Lc 10,4 prohíben que los discípulos tengan sandalias; quizá se refieran a otro par extra, porque caminar a pie desnudo por la rocosa Palestina sería difícil. *dos túnicas*: El término griego *chitōn* se refiere a la ropa interior que estaba en contacto con la piel. **10.** *cuando entréis en una casa, quedaos en ella*: Los misioneros itinerantes dependen de la hospitalidad local. Este mandato intentaba prevenir la «trepa social», e.d., gastar tiempo y energías para conseguir un acomodo mejor. Los misioneros itinerantes representaban un problema para las comunidades locales. En este sentido, la *Didajé* (11,4-5) aconseja que se acogiera al apóstol durante uno o dos días, pero que si se quedaba más tiempo era señal de que se trataba de un falso profeta. **11.** *sacudid el polvo de la planta de vuestros pies*: En el caso de que no se les acogiera, se ordena a los discípulos que realizaran solamente una acción simbólica, evitando toda represalia violenta; esta acción tenía como objetivo provocar la reflexión en la gente del pueblo. Puede haber cierta conexión entre sacudir el polvo de los propios pies y el regreso a Palestina; la idea sería que un pueblo no hospitalario no pertenecía al verdadero Israel. **12.** *predicaban que se convirtieran*: El resumen de la predicación de los discípulos recuerda el resumen de la predicación de Jesús en 1,14-15, subrayando el tema de la participación de los discípulos en la misión del maestro. **13.** *expulsaban muchos demonios y ungían con aceite a muchos enfermos*: A excepción de la referencia a la unción con aceite (cf. Lc 10,34; Sant 5,4), la descripción evoca las actividades de Jesús que ya nos ha contado el evangelio. En la antigüedad se utilizaba el aceite para curar las enfermedades.

41 (b) MUERTE DE JUAN (6,14-29). Entre el envío de los discípulos por Jesús (6,6b-13) y su regreso (6,30-34), Marcos inserta un informe sobre el interés que Herodes Antipas sentía por Jesús y lo que la gente opinaba de él (6,14-16), que desemboca en un relato retrospectivo sobre la muerte de Juan Bautista (6,17-29). Al colocar estos relatos en el contexto de la misión de los discípulos, Marcos nos indica cuál sería el coste final del discipulado. Lo que Marcos busca especialmente con su narración de la muerte del Bautista es desarrollar un paralelismo entre su destino y el destino de Jesús (y, también, el de los discípulos). **14.** *el rey Herodes*: Se trata de Herodes Antipas, uno de los hijos de Herodes el Grande. El título más apropiado es el de «tetrarca» (cf. Mt 14,1; Lc 9,7; → Historia, 75:165). No parece que el interés que Herodes sentía por Jesús se debiera a razones políticas. *decían*: Aunque el singular *elegen*, «él (Herodes) decía», aparece en la mayoría de los manuscritos, el plural *elegon*, «decían», encaja mejor con 6,15. La gente identificaba a Jesús con el Bautista, Elías o uno de

los profetas (sobre esta misma lista de nombres, cf. 8,28). *Juan el Bautista ha resucitado de la muerte*: La idea de la resurrección del Bautista remite a la resurrección de Jesús. Jn 10,41 afirma que «Juan no hizo ningún signo», lo que no es incoherente con la idea que tenía Herodes de que un Juan *redivivus* sí podía hacer milagros. **15.** *es Elías*: La idea del retorno de Elías se basaba en que había sido arrebatado al cielo (2 Re 2,11). Sobre la espera de su retorno en un contexto escatológico, cf. Mal 3,1.23. *un profeta como los antiguos profetas*: Con esta frase puede aludirse a cualquier personaje profético o al profeta como Moisés que se había prometido en Dt 18,15. **16.** *Herodes decía: Juan, a quien yo decapité, ha resucitado*: Marcos presenta la opinión de Herodes como un gemido de desesperación («Otra vez Juan el Bautista»). La referencia a Juan en este contexto da pie a que Marcos nos cuente la historia de cómo Herodes fue el responsable de la muerte del Bautista. **17.** *Herodías, la mujer de su hermano Filipo*: Herodías era sobrina de Herodes Antipas. Se había casado no con Filipo, sino con otro hermano de Antipas, que también se llamaba Herodes (Josefo, *Ant.* 18.5.4 § 136; → Historia, 75:165). El error del parentesco se debió a la tradición o al propio Marcos. Filipo estaba casado con Salomé (cf. *Ant.* 18.5.4 § 137). **18.** *no te es lícito tener la mujer de tu hermano*: La acusación de Bautista se fundamentaba en Lv 18,16 y 20,21, que prohibía que un hombre se casara con la mujer de su propio hermano. **19.** *quería matarlo*: Marcos atribuye la muerte del Bautista a la furia de Herodías por la acusación profética contra su matrimonio con Antipas, mientras que Josefo (*Ant.* 18.5.2 § 118) la relaciona con la amenaza política que suponía la creciente popularidad del Bautista. La figura de Jezabel, en 1 Re 21, puede haber sido el modelo literario en el que Marcos se inspiró para crear su retrato de Herodías. **20.** *Herodes temía a Juan*: Se ponen en relación la impotencia de Herodías para asesinar a Juan con la peculiar fascinación que Herodes sentía por él. **21.** *magnates, tribunos y nobleza de Galilea*: La presencia de estas personas en la fiesta de cumpleaños de Herodes sugiere que la celebración tuvo lugar en Tiberias, la capital de Galilea. Pero Josefo (*Ant.* 18.5.2 § 119) dice que el Bautista fue ejecutado en la fortaleza de Maqueronte, en la orilla oriental del mar Muerto. Herodes podía haber invitado a sus hombres de confianza a unas vacaciones en Maqueronte, donde el Bautista estaba encarcelado por razones de seguridad (e.d., para apartarlo de la gente). **23.** *hasta la mitad de mi reino*: Las palabras de Herodes son las mismas que dijo el rey persa Asuero a Ester (cf. Est 5,3). Que la chica agrade al rey evoca Est 2,9, y el ambiente del banquete real nos recuerda inmediatamente la escena del banquete de Est 1,1-22. Pero interpretar este relato evangélico como un midrás del relato veterotestamentario de Ester va más allá de estos pocos paralelismos. **24.** *la cabeza de Juan el Bautista*: La respuesta inmediata de Herodías a la pregunta de Salomé indica que Herodías lo tenía todo planeado de antemano. Esto la implica como culpable y convierte a Herodes Antipas en víctima de su atolondrada promesa. **25.** *en una bandeja*: El término griego *pinax*, que originalmente describía una «plancha» o «tablón», fue posteriormente utilizado para referirse a una bandeja ancha y plana. La rapidez con que la chica hace su petición («inmediatamente») y la horrorosa idea de colocar la cabeza de Juan sobre la bandeja en medio del banquete provocan repugnancia en el lector. **26.** *el rey se entristeció por su juramento*: Jefté representa el paradigma veterotestamentario del voto atolondrado (Jue 11,29-40). Marcos presenta a Antipas como una presa cogida entre su fanfarronada de que daría a Salomé cuanto le pidiese y la realidad concreta de su petición. El hecho de que su palabra y reputación fuesen más importantes que la vida de Juan añade más sordidez al relato. **28.** *se la entregó a la joven*: La entrega de la cabeza que el soldado hace a Salomé y ésta a Herodías constituye otro de los terroríficos detalles del relato. **29.** *sus discípulos fueron a recoger el cadáver y le dieron sepultura*: Esta descripción se evocará en la escena que nos presenta el tratamiento dado al cadáver de Jesús en 15,45-46; el paralelismo entre el destino de Juan y del Jesús parece haber sido el objetivo principal que Marcos quería lograr con esta perícopa.

42 (c) EL REGRESO DE LOS DISCÍPULOS (6,30-34). Se podría sugerir que estos versículos constituyen el comienzo del relato de la comida de los cinco mil (6,35-44). Sin embargo, sus obvias relaciones verbales con el encargo misionero (6,6b-13) y el «sandwich» que estos dos pasajes forman con 6,14-29, indican que pertenecen a la sección 6,6b-29. No obstante, hay ciertos elementos en 6,30-34 que contribuyen a crear el escenario para la multiplicación de los panes y peces. La perícopa subraya la participación de los discípulos en el ministerio del maestro, el entusiasmo de la gente y la compasión de Jesús. **30.** *los apóstoles*: La utilización que, en esta ocasión, hace Marcos del término «apóstol» podría deberse a que en 6,29 había llamado «discípulos» a los seguidores del Bautista. *todo cuanto habían hecho y enseñado*: Este resumen un tanto impreciso de la misión de los discípulos se relaciona con las partes redaccionales marcanas de la tarea misionera (6,7.12-13), lo que sugiere que también fue añadido por Marcos. **31.** *venid a un lugar solitario*: Este versículo y los restantes nos preparan para la escena de la multiplicación de los panes (6,35-44). El hecho de que Jesús y sus apóstoles estuvieran en un lugar

solitario y sólo tuvieran alimento suficiente para ellos crea la situación remota para que acontezca la alimentación milagrosa de los cinco mil. **33.** *llegaron antes que ellos*: La muchedumbre que iba a pie llega antes que Jesús y sus discípulos, que viajaban en barca. Su inesperada presencia provee la situación próxima para la multiplicación. **34.** *como ovejas sin pastor*: La frase se basa en Nm 27,17; 1 Re 22,17 y Ez 34,5-6.

43 (B) Actos de poder y una controversia (6,35-7,23). Esta sección y la siguiente (7,24-8,13) tienen una estructura similar: unas acciones milagrosas a las que sigue una controversia. Todos los episodios se centran en Jesús, el hacedor de milagros, el sanador y el maestro. Pero lo más importante de todo son las declaraciones cristológicas implícitas de Mesías (6,35-44), Hijo de Dios (6,45-52) e intérprete autorizado de la ley del AT (7,1-23).

44 (a) ALIMENTA A CINCO MIL (6,35-44). La alimentación milagrosa nos recuerda la alimentación del pueblo por Dios en el desierto y el milagro de Eliseo, que dio de comer a cien hombres (2 Re 4,42-44). Nos remite a la idea de la vida en el reino de Dios, concebido como un banquete que preside el Mesías. Se trata, por consiguiente, de una enseñanza que da Jesús sobre la naturaleza del reino de Dios que ya llega. Hay algunas conexiones obvias con la última cena (cf. 6,41; 14,22), lo que da a nuestro relato una dimensión eucarística. Marcos y sus lectores vieron en este acontecimiento una anticipación de la última cena y del banquete mesiánico que se celebraban en las eucaristías comunitarias. El relato de la alimentación de los cinco mil hombres se cuenta en los cuatro evangelios (cf. Mt 14,15-21; Lc 9,12-17; Jn 6,1-15); un relato paralelo de alimentación de cuatro mil se encuentra en Mc 8,1-10 y Mt 15,32-39. **35.** *sus discípulos*: Marcos retoma su forma habitual de llamar a los seguidores de Jesús. En la primera parte de este relato (6,35-38), los discípulos entablan un diálogo con Jesús y no logran percibir sus objetivos. Posteriormente se desarrollará este tema de su errónea comprensión de Jesús. *el lugar está despoblado y ya es muy tarde*: Con su primera intervención, los discípulos dejan claro los problemas que conllevaba alimentar a una muchedumbre. En 6,36 sugieren que Jesús mande a la gente a comprar víveres. La descripción del lugar como *erēmos*, «solitario», puede tener alguna conexión con el motivo veterotestamentario del maná, aunque no podríamos considerar que este lugar rodeado de pueblos fuera realmente un desierto. Tradicionalmente se localiza en la zona de et-Tabgha (E. Bagatti, *Salmanticensis* 28 [1981] 293-98). **37.** *dadles vosotros de comer*: La respuesta que da Jesús a su sensata sugerencia los deja sin argumentos; en su segunda intervención, en la que le dicen que harían falta unos doscientos denarios para comprar pan, se percibe un tono cercano a la hostilidad. Recordemos que un denario era lo que un jornalero ganaba por un día de trabajo (Mt 20,2). **38.** *dos peces*: La referencia a los peces (6,41.43) parece una idea secundaria. Los especialistas han dado varias interpretaciones a la función que desempeñan en el relato. Para unos sería un indicio de que en algunas eucaristías del cristianismo primitivo se utilizaba el pescado como criaturas marinas comestibles en correspondencia con las codornices con las que Israel se alimentó en el desierto (Nm 11,31; Sab 19,12). Otros autores opinan que sería una anticipación de las criaturas marinas que formarían parte del banquete mesiánico (4 Esd 6,52; *2ApBar* 29,4). Esta última interpretación parece la más probable. **40.** *por grupos*: El griego *prasia* significa «un lecho para puerros», que se plantaban en hileras rectas. La gráfica descripción de la muchedumbre en 6,39-40 da una sensación de orden y decoro, y contribuye así a la idea del banquete mesiánico. **41.** *levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes*: La semejanza entre las frases de 6,41 y 14,22 (la última cena) indica que esta comida en el desierto se interpretó como una anticipación de la eucaristía (que a su vez anticipaba el banquete mesiánico). La bendición habría sido la tradicional bendición judía previa a la comida. *los fue dando a los discípulos para que los distribuyeran*: En ocasiones se describe la actividad de los discípulos como parte de la anticipación eucarística, pues se les presenta como aquellos que distribuyen el pan. **42.** *comieron todos hasta quedar saciados*: Otro elemento del trasfondo del relato puede haber sido la alimentación milagrosa de cien hombres realizada por Eliseo (2 Re 4,42-44), en la que todos comieron y quedaron sobras. **43.** *doce cestos llenos de fragmentos*: El término gr. *klasmata*, «fragmentos», aparece en un contexto eucarístico en *Did* 9. El número doce puede aludir simbólicamente a Israel; cf. el número siete (¿una referencia a los gentiles?) en 8,8. **44.** *cinco mil hombres*: La gran cantidad de personas alimentadas significa que Jesús superaba con creces a Eliseo.

(Fowler, R. M., *Loaves and Fisches* [SBLDS 54, Chico 1981]. van Cangh, *La multiplication des pains et l'Eucharistie* [LD 86, París 1975].)

45 (b) CAMINANDO SOBRE LAS AGUAS (6,45-52). La aproximación a este relato como una epifanía/teofanía es sumamente coherente con la presentación que hace Marcos. Jesús y sus discípulos constituyen el doble objeto de la focalización: (1) El caminar sobre las aguas, el paso junto a ellos y su palabra «soy yo» nos sugieren la identidad divina de Jesús. (2) Los discípulos experimentan toda una gama de emo-

ciones que concluye con el asombro y el comentario que hace Marcos sobre su incomprensión de la verdadera identidad de Jesús. **45.** *a la otra orilla, en dirección a Betsaida*: Betsaida Julia estaba en el lado nororiental del mar de Galilea. Pero según 6,53 desembarcaron en Genesaret, en el lado noroccidental, debajo de Cafarnaún. **46.** *orar*: El hecho de que Jesús orara tras el milagro de los panes y antes de caminar sobre el agua dejaba bien claro que la fuente de su poder era el Padre. **47.** *la barca estaba en medio del mar*: Con esta frase no se quiere decir que se hallaban en el centro geográfico del mar de Galilea sino que estaban lejos de la costa en la que Jesús se encontraba. *él estaba solo en tierra*: Mediante la preposición *epi*, «sobre», se ubica a Jesús sobre (en) tierra; el hecho de que esta preposición aparezca en esta expresión dificulta que interpretemos *epi tēs thalassēs* (6,48) como «caminando sobre el mar». **48.** *pues el viento les era contrario*: El viento (cf. 6,51), aunque tiene cierto protagonismo en el relato, no cumple el mismo papel que tenía en el relato de la tempestad calmada (4,35-41). *cuarta vigilia de la noche*: Según el cómputo romano, la cuarta vigilia correspondía a la franja horaria entre las tres y las seis de la mañana. *caminando sobre el agua*: Marcos quería decir «sobre el agua», no simplemente «por la orilla»; no podemos elaborar una teoría que explique este fenómeno de forma natural a partir de la utilización que aquí se hace de la preposición *epi* (cf. 6,47). Para el AT sólo Dios puede caminar sobre el agua (cf. Job 9,8; 38,16). La representación de Jesús caminando sobre el agua conlleva, por tanto, una afirmación implícita de su divinidad. *hizo ademán de pasar de largo*: La afirmación cristológica implícita se ve reforzada por el uso del verbo *parelthein*, que está conectado con la tradición teofánica en los LXX (cf. Éx 33,19.22; 34,6; 1 Re 19,11). El hecho de que se encuentre en la traducción griega de Amós (7,8; 8,2) sugiere también que Jesús quería ayudar a sus discípulos en la adversidad (H. Fleddermann, *CBQ* 45 [1983] 389-95). **50.** *soy yo*: En el contexto de autorrevelación y teofanía, esta frase debe aludir a la fórmula de revelación que el AT (Éx 3,14; Dt 32,39; Is 41,4; 43,10) aplica a Yahvé, contribuyendo, de este modo, al mensaje cristológico implícito de todo el texto. La fórmula *egō eimi* tiene una gran relevancia en el evangelio de Juan. **52.** *no habían entendido lo de los panes*: Marcos atribuye el asombro de los discípulos a su dureza de corazón (cf. 8,14-21, en donde la crítica es aún más fuerte). Es posible que, en la perspectiva de Marcos, el problema residiera en la forma en que los discípulos percibían a Jesús. Tenían que ir más allá de su interpretación como Mesías que preside el banquete mesiánico (cf. 6,35-44) para entenderlo como el Hijo de Dios (cf. 1,1; 15,39), e.d., como un ser divino.

46 (c) CURACIONES (6,53-56). El vocabulario de la perícopa indica que fue Marcos quien la compuso, posiblemente sobre la base de algunas tradiciones ya existentes. Aunque posee un carácter contrario al clímax logrado tras la multiplicación de los panes y el caminar sobre el agua, vuelve a situar en el centro de nuestra atención un tema clave del evangelio, Jesús el sanador. La recepción entusiasta dada por el pueblo contrasta con la actitud criticona de los adversarios en la siguiente controversia (7,1-23). **53.** *en Genesaret*: El viaje, que partió para Betsaida Julia, termina en Genesaret, bien lejos del objetivo inicial (cf. comentario sobre 6,45). Esta desviación se explica por la acción del viento (6,48) o (más probablemente) por la conexión de unidades de la tradición que eran originalmente independientes. **56.** *que les dejase tocar siquiera la orla de su manto*: Esta idea, que aparece en el relato de la curación de la mujer en 5,25-34, se generaliza ahora. *y quedaban curados*: El término griego *esōzonto* también puede significar «salvados». Con toda seguridad, el sentido literal de curación es el que aquí se quiere comunicar en primer lugar, pero la elección de este verbo sitúa la curación en el contexto del kerigma cristiano.

47 (d) CONTROVERSIA SOBRE LA PUREZA RITUAL (7,1-23). La controversia que corona esta sección (cf. 8,11-21) comienza con la crítica de fariseos y escribas porque los discípulos no realizaban el lavatorio ritual antes de comer (7,1-8). La crítica de Jesús de que sus adversarios sustituyen los mandamientos divinos por sus tradiciones humanas conduce al ejemplo de la práctica del *korban* (7,9-13). Finalmente, Jesús ofrece una afirmación pública y una explicación privada sobre la invalidez de las leyes dietéticas judías (7,14-23). Las perícopas están estrechamente conectadas por el contenido (lavatorios rituales, *korban*, leyes dietéticas). El interés teológico se centra en la relación entre la ley del AT y Jesús. Rechaza la tradición farisaica sobre la observancia de la ley, advierte contra la sustitución de leyes divinas por enseñanzas humanas y la manipulación de la ley para escapar de la propia obligación, y anula las leyes dietéticas del AT. **1.** *los fariseos y algunos escribas*: Estos adversarios nos son conocidos por la serie de controversias que encontramos en 2,1-3,6. El hecho de que los escribas procedan de Jerusalén indica que el episodio tuvo lugar en Galilea, aunque el texto no concreta el tiempo ni el lugar. **2.** *con manos impuras, es decir, sin lavárselas*: La queja se debía a que los discípulos de Jesús no seguían las prácticas tradicionales judías de la purificación ritual; el problema no era la higiene. La explicación añadida por Marcos («es decir, sin lavárselas») indica que escribía para un público que no conocía tales prácticas. **3.** *los fariseos y todos los judíos...*: La ex-

plicación entre paréntesis de 7,3-4 está dirigida claramente a un público no judío, lo que pone de manifiesto el tipo de audiencia y la finalidad del evangelio. *a menos que se laven sus manos*: La *RSV* deja sin traducir la difícil palabra griega *pygmē*, que puede ser un latinismo procedente de *pugnus/pugillus*, «puñado», e.d., a puñados. Marcos estaba describiendo la cantidad de agua utilizada en el lavatorio ritual judío (véase *mYad.* 1,1; cf. H. Balz, *EWNT* 3.473). *la tradición de los antepasados*: Los rabinos desarrollaron un concepto de tradición según el cual los grandes maestros de Israel formaban una cadena que se remontaba hasta Moisés en el Sinaí (cf. *m'Abot* 1,1-12). Los fariseos querían extender las leyes de pureza ritual que el AT exigía a los sacerdotes a todos los israelitas, haciendo así realidad la visión de un pueblo sacerdotal. **4.** *purificación de copas, jarros y bandejas*: Algunos biblistas perciben un tono irónico e impaciente en esta lista. Algunos manuscritos añaden a la lista «y camas» (cf. Lv 15); puede haberse omitido accidentalmente o por lo absurdo que podía parecer lavar las camas. **6.** *bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas*: La cita se aplica al estilo religioso de vida de fariseos y escribas. El término griego *hypokritēs* describe al actor que oculta su rostro con una máscara; de aquí la connotación de «falso». *Este pueblo me honra con los labios...*: La cita de Is 29,13 procede de los LXX, no del texto hebreo, aunque tienen algunas diferencias con el texto de los LXX. Tal vez, Marcos (o su tradición) utilizó una traducción griega variante, que podría haber formado parte de una antología de citas del AT. **7.** *en vano me dan culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos*: Los LXX leen «...enseñando mandamientos de hombres y doctrinas» (cf. Col 2,22). Los fariseos y escribas dan solamente a Dios el «culto de los labios» y presentan sus enseñanzas humanas como mandamientos divinos. El contexto en el que se produciría este debate en tiempos de Jesús podría haber sido el programa que tenían los fariseos de extender a todo Israel la obligación de pureza ritual. Para la Iglesia primitiva, este episodio daría una explicación de por qué los seguidores de Jesús no observaban las tradiciones judías. **8.** *dejáis a un lado el mandamiento de Dios y os aferráis a la tradición de los hombres*: Esta declaración hace explícito lo que estaba implícito en la cita de Is 29,13. Los fariseos y escribas habrían negado vigorosamente esta acusación, pues se percibían a sí mismos como aquellos que hacían prácticas y concretas las enseñanzas que no estaban claras en la misma ley. **9.** *rechazáis el mandamiento de Dios para imponer vuestra tradición*: Esta acusación recapitula el contenido de 7,1-8 y prepara la ilustración del *korban* en 7,10-13. **10.** *Moisés dijo*: El mandamiento divino (cf. Mt 15,4, «Pues Dios dijo») exige honrar a los propios padres (Éx 20,12; Dt 5,16) y no hablar mal de ellos o maldecirlos (Éx 21,17; Lv 20,9). **11.** *pero vosotros decís*: Este versículo provoca un duro contraste entre el mandamiento divino y la enseñanza de los escribas y fariseos o ley del *korban*. La palabra griega *korban* es una transliteración de la voz aramea *qorbān*, que significa «ofrenda», «don». El receptor de la ofrenda es Dios. Al declarar una propiedad o una cantidad de dinero como ofrenda a Dios, el hijo podía anular cualquier derecho que sus padres ancianos tuvieran sobre ellos. El término aparece en la inscripción de un osario que se encontró cerca de Jerusalén: «Todo cuanto se encuentre de provechoso en este osario es una ofrenda a Dios». Con este rótulo se pretendía evitar que los ladrones de tumbas robasen los objetos valiosos del osario (J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 93-100). **12.** *hacer nada por su padre o su madre*: Jesús afirma que el resultado de la práctica del *korban* es privar a los padres del beneficio de la propiedad de sus hijos, constituyendo de este modo una infracción del mandamiento (cf. 7,10). Lo que aparentemente es una conducta piadosa, es, en realidad, una auténtica burla de la obligación religiosa. Algunos maestros judíos posteriores estaban de acuerdo con Jesús (cf. *mNed.* 9,1-2). **13.** *anulando así la Palabra de Dios por vuestra tradición*: El comentario conclusivo regresa al principio general (7,8-9), ilustrado por la práctica del *korban*. El *korban* no es solamente un ejemplo aislado, sino la expresión del estilo propio con que los fariseos y escribas entendían la religión. **14.** *llamando de nuevo a la muchedumbre*: Marcos ha dado un marco narrativo a una serie de dichos que estaban estrechamente conectados con el material precedente mediante el tema puro/impuro. **15.** *nada que entra fuera del hombre puede mancharlo*: Jesús anula las leyes de impureza ritual y dietéticas del AT (cf. Lv 11; Dt 14), que no sólo ocupaban amplias secciones del Pentateuco sino que también influían en la vida cotidiana de los judíos. La naturaleza radical de la afirmación de Jesús y su dura ruptura con la tradición judía ha llevado a que muchos especialistas lo atribuyan, sin duda alguna, al Jesús terreno (N. J. McEleney, *CBQ* 34 [1972] 431-60; J. Lambrecht, *ETL* 53 [1977] 24-82). Ahora bien, si estos dichos eran una clara expresión de la enseñanza de Jesús sobre las leyes dietéticas judías, ¿por qué nadie los utilizó en el debate sobre si los cristianos gentiles tenían que observar o no las leyes dietéticas? (H. Räisänen, *JSNT* 16 [1982] 79-100). **16.** *quien tenga oídos para oír, que oiga*: Este versículo está en correspondencia con la llamada a escuchar que se hace en 7,14 (cf. 4,3); podría derivarse de 4,9 y/o de 4,23. La traducción de la *CB* sigue a importantes manuscritos que lo omiten; en cambio la *BJ* lo recoge. **17.** *la parábola*: Marcos ha construido una escena de explicación que

recuerda a 4,10 (cuando Jesús explicó la finalidad de las parábolas y el significado de la parábola de la semilla). *Parabolē* tiene aquí el sentido de «dicho oscuro» o incluso «enigma», aunque el contenido de 7,15 parece bastante claro. **19.** *puesto que no entra en su corazón*: La parte previa de la oración (7,18b) repite meramente el contenido de 7,15. Esta parte explica que, puesto que el alimento no entra en el corazón (la sede del aprendizaje y los sentimientos, según la concepción antropológica hebrea), sino en el estomago, el alimento impuro no mancha el núcleo interno de la persona. La explicación sugiere una distinción entre la persona interior (religión y moralidad) y la persona exterior (ritualismo), algo inusual en la tradición judía. *(declarando puros todos los alimentos)*: De nuevo nos encontramos con el problema de que si Jesús hubiera sido tan explícito sobre la observancia de las leyes dietéticas judías, entonces, ¿por qué hubo tantos debates sobre este asunto en la Iglesia primitiva? (cf. Gál 2,11-14; Rom 14,14-20; Col 2,20-23; Hch 10,14-15; etc.). **20.** *lo que sale del hombre*: Mientras que la primera parte de la explicación (7,18b-19) se centraba en «lo que entra», la segunda parte atribuye la impureza real a las cosas que salen del hombre. La idea es que los hechos perversos y los vicios proceden de personas que son malas. **21-22.** *malos pensamientos, fornicación...*: El catálogo de pecados presenta tanto las acciones perversas como los vicios. Este tipo de listas se encuentra también en Gál 5,19-21; Rom 1,29-31; 1 Pe 4,3; muchos de los términos que aparecen aquí se encuentran también en las cartas paulinas. El recurso del catálogo era habitual en el mundo grecorromano y también se conocía en el judaísmo (cf. 1QS 4,9-11). **23.** *todas estas maldades salen de dentro*: La oración final resume el mensaje de la segunda parte de la explicación (7,20-23).

48 (c) Nuevas actos de poder y una controversia (7,24-8,21). Esta sección tiene la misma estructura general que 6,35-7,23: tres milagros y una controversia. De nuevo el foco se centra en Jesús y en las afirmaciones cristológicas implícitas que se hacen sobre él. El desarrollo principal trata de la incomprensión de Jesús por sus discípulos y de su solicitud por ellos (cf. 8,14-21).

49 (a) CURACIÓN DE LA HIJA DE UNA GENTIL (7,24-30). Aunque este incidente tiene los rasgos de un relato de curación (espíritu inmundo, poder curativo de Jesús, prueba de la curación), su auténtico centro lo ocupa el diálogo entre Jesús y la mujer gentil. Tiene lugar en territorio gentil. En la réplica a la petición que hace la mujer de que cure a su hija, Jesús pronuncia un dicho que parece excluir a los no judíos de los destinatarios de su poder. La intervención de la mujer critica este exclusivismo y muestra cómo hay un hueco para los no judíos en el plan de Dios. Los lectores cristiano-gentiles de Marcos habrían entendido este relato como una justificación de su presencia en el seno del pueblo de Dios. **24.** *Tiro*: Esta región se encontraba al noroeste de Galilea y era totalmente gentil. No sabemos cómo Jesús pudo adentrarse en territorio gentil. Aparentemente se dirigió allí para descansar y reflexionar. Sobre el entusiasmo que su presencia suscitó entre la gente de la zona, cf. 3,8. **25.** *se postró a sus pies*: La postura de la mujer expresa la súplica (cf. 3,11; 5,23) a favor de su hija que estaba poseída por un espíritu inmundo. Su petición se describe en 7,26. **26.** *una griega, sirofenicia de nacimiento*: El primer adjetivo describe la religión de la mujer («una pagana»; cf. Mt 15,22 «una cananea») y el segundo especifica su nacionalidad. No pertenecía a la población judía de la región de Tiro. **27.** *deja que primero se sacien los hijos*: Los hijos seguramente son los judíos: El dicho incorpora la idea paulina del orden de la historia de la salvación («primero al judío, luego al griego», cf. Rom 1,16). *no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos*: En ocasiones, los escritores judíos describían a los gentiles como «perros». Puede haber cierta suavización con el diminutivo «perrillos». **28.** *pero también los perrillos, debajo de la mesa, comen las migajas de los niños*: La ingeniosa respuesta de la mujer parte de la misma palabra utilizada por Jesús y le da la vuelta para ponerla a su favor. Sin negar la primacía histórico-salvífica de Israel y el centro del ministerio de Jesús, rechaza la idea del exclusivismo del poder de Jesús. Sobre la imagen de comer migajas bajo la mesa en el AT, cf. Jue 1,7. **29.** *por haber hablado así, vete*: Jesús entiende la réplica de la mujer como un signo de fe en el plan de Dios y su poder. Se presupone que Jesús curó a la niña a distancia, aunque es también admisible que el milagro consistiera en que Jesús sabía que la niña ya se había curado. **30.** *encontró a la niña echada en la cama, y el demonio había salido de ella*: Estos detalles sirven para confirmar la realidad de la curación.

50 (b) CURA A UN HOMBRE INCAPAZ DE OÍR Y HABLAR CORRECTAMENTE (7,31-37). Tras una introducción geográfica, la perícopa sigue el desarrollo habitual de los relatos de curación. La imposición de silencio a la muchedumbre (7,36) y su posterior violación desarrolla el tema de su identidad, sugiriendo su ministerio no sólo consistía en hacer curaciones. Las palabras que expresan el entusiasmo que la muchedumbre siente por Jesús (7,37) proceden de una sección apocalíptica de Isaías y sugieren que el reino de Dios está presente en las acciones de Jesús. **31.** *marchó por Sidón*: Los biblistas se han sentido intrigados por la ruta indirecta que siguió Jesús: «Según la lectura

que se apoya en los mejores representantes de los textos alejandrino y occidental, al igual que en importantes testimonios cesareanos, Jesús tomó una ruta indirecta pasando hacia el norte desde Tiro hasta Sidón y de aquí en dirección al sudeste a través del Leontes, continuando a través de Cesarea de Filipo hasta el este del Jordán y llegando así al mar de Galilea por su vertiente oriental, dentro del territorio de la Decápolis» (*TCGNT* 95-96). Este viaje a través de un extenso territorio pagano puede haber sido una creación de Marcos con el objetivo de anticipar la misión de la Iglesia a los paganos. **32.** *que era sordo y apenas podía hablar*: El término griego *kōphos*, usado con referencia al sentido del oído, significa «sordo», pero *mogilalos*, que significa «hablar con dificultad», describe un impedimento para hablar normalmente (cf. 7,35: «hablaba correctamente»). *que le impusiera la mano*: Marcos no suele utilizar el singular «mano» en el contexto de la imposición de manos (cf. 5,23; 6,5; 8,23). **33.** *le metió los dedos en los oídos y le tocó la lengua con saliva*: Apartando al hombre de la muchedumbre, Jesús realiza un ritual de curación. Sobre la utilización de saliva en las curaciones de Jesús, cf. Mc 8,23; Jn 9,6. **34.** *mirando al cielo, suspiró*: «Mirar al cielo» significa orar a Dios y «suspirar» expresa la compasión que siente por el hombre. Por tanto, no deben interpretarse como parte del ritual. *«effatha», que significa «ábrete»*: La glosa «ábrete» explica el significado de la palabra semítica, que, normalmente, se identifica con la voz aramea *'eppattaḥ* (= *'etpattaḥ*; cf. S. Morag, *JSS* 17 [1972] 198-202). **35.** *se le abrieron los oídos y se le soltó la traba de la lengua*: Con esta frase se subraya la realización de la curación. Algunos manuscritos incluyen el adverbio *eutheōs*, «inmediatamente». *hablaba apropiadamente*: La mejor traducción del adverbio *orthōs* es «apropiadamente», pues es más idiomático que «rectamente» y menos rígido que «correctamente». **36.** *mandó que no lo se dijeran a nadie*: La prohibición de que hablasen de la curación forma parte, probablemente, de la insistencia de Marcos en que Jesús es más que un sanador y que su completa identidad se revelará solamente en la cruz y en la resurrección. La prohibición tiene el efecto contrario. La reacción de la muchedumbre da testimonio de la realidad de la curación, subrayando al mismo tiempo la identidad de Jesús. **37.** *hace oír a los sordos y hablar a los mudos*: La afirmación de la gente alude a Is 35,5-6, que forma parte de la visión del futuro glorioso de Israel (Is 34-35) y que estaba relacionada con el contenido de Is 40-66. El uso de este texto del AT indica que el futuro glorioso de Israel está ya presente en el ministerio de Jesús.

51 (c) ALIMENTA A CUATRO MIL (8,1-10). Hay claras diferencias entre la comida de los cuatro mil (8,1-10) y la de los cinco mil (6,35-44). La gente ha estado con Jesús durante tres días; los discípulos saben qué provisiones hay disponibles; hay dos bendiciones; quedan siete cestos de sobras; el número de los que son alimentados asciende a cuatro mil. A pesar de estas diferencias, existen tantas semejanzas que, normalmente, los especialistas piensan que los relatos son dos versiones del mismo acontecimiento. Los motivos teológicos de 8,1-10 son los mismos que los de 6,35-44: Dios alimenta a su pueblo en el desierto, el banquete mesiánico y la anticipación de la eucaristía. El elemento teológico distintivo se encuentra en el número de panes y cestos con las sobras, siete, que frecuentemente se considera como una referencia a la misión pagana de la Iglesia primitiva. **2.** *me da lástima esta gente*: Jesús siente compasión porque la gente ha estado sin comer durante tres días. En 6,34 se compadeció porque estaban como ovejas sin pastor. El primer acontecimiento parece que tuvo lugar en un solo día, mientras que éste se extiende durante tres días. **3.** *si los envío en ayunas*: En 6,35-36, los discípulos sugieren a Jesús que despida a la gente. **4.** *con pan en el desierto*: La combinación de «pan» y «desierto» evoca el motivo veterotestamentario del maná. No se dice nada sobre el pescado (cf. 8,7). Que los discípulos sigan sin comprender lo que Jesús iba a hacer, no obstante lo acontecido en la primera multiplicación (6,35-44), se considera como una muestra evidente de que este segundo relato es un duplicado. **5.** *siete*: En 6,38 el número de panes era cinco. Muchos intérpretes encuentran en el número «siete» una referencia a la misión pagana, e.d., a las setenta naciones del mundo, que emprendieron los siete «diáconos» según Hch 6,1-7. Los discípulos saben de cuántas provisiones disponen sin realizar ninguna investigación (cf. 6,38). **6.** *que se sentaran en el suelo*: La ubicación de la gente es menos pintoresca y elaborada que en 6,39-40, aunque el resultado es el mismo. *los bendijo, los partió y se los dio a sus discípulos*: Como en 6,41, la descripción de la acción de Jesús es una anticipación de que lo hará en la última cena (cf. 14,22), que a su vez anticipa el banquete mesiánico y la eucaristía de la iglesia. Los discípulos funcionan de nuevo como distribuidores del alimento. **7.** *tenían además unos pocos pececillos*: Como en 6,38.41.43, la referencia al pescado parece ser una idea posterior. Pero la interpretación eucarística de la acción tendería a expulsar la referencia al pescado, por lo que su mantenimiento puede ser un testimonio de su originalidad. **8.** *siete cestos llenos de sobras*: Los cestos con las sobras de la primera multiplicación eran doce (6,43). Muchos especialistas encuentran un simbolismo numérico en la cantidad de los cestos: doce = Israel, siete = gentiles. **10.** *hacia la región de Dalmanuta*: La primera parte del versículo

es casi idéntica a 6,45. La localización de Dalmanuta es incierta y ha generado muchas conjeturas entre los especialistas. Algunos manuscritos la identifican con Magdala o Magadán (cf. Mt 15,39). Probablemente, este lugar se encontraba en la ribera occidental del mar de Galilea.

52 (d) CONTROVERSIA SOBRE LOS SIGNOS (8,11-21). La controversia, con la que alcanza su clímax esta sección (cf. 7,1-23), comienza con la petición que hacen los fariseos a Jesús de que les diera una señal del cielo (8,11-13) y sigue con las preguntas, de tono más bien cruel, que Jesús dirige a sus discípulos (8,14-21). Se niega a realizar ante los fariseos una demostración espectacular (*sēmeion*) de su mesianismo y desenmascara la incomprensión de sus discípulos que no logran entenderlo a él ni tampoco la solicitud que tiene por ellos. **11.** *los fariseos*: Como en 7,1, los adversarios en esta controversia, en la que alcanza su clímax la sección, son los fariseos (aunque en la controversia anterior también había escribas). El modo en que se describe su acción («ponerle a prueba») sugiere mala voluntad e incluso tiene cierta conexión con la tentación de Satán (cf. 1,13). *una señal de los cielos*: Marcos suele hablar de los milagros de Jesús utilizando el término *dynamis*, no *sēmeion*. Quizá esta petición de una señal tiene alguna relación con la promesa que había hecho Teudas, un falso mesías judío, de que dividiría el río Jordán y sus seguidores podrían pasar fácilmente por él (cf. Josefo, *Ant.* 20.5.1 § 97-98). Con otras palabras, los fariseos piden una demostración pública espectacular con la que Jesús probara que era el mesías. Por supuesto, esperaban que Jesús no pudiera probarlo y, de este modo, perdiera el apoyo popular. La exigencia de que la señal debía proceder «del cielo» era otra forma de decir que tenía que venir de Dios. **12.** *¿por qué pide esta generación una señal?*: Jesús rechaza dar a «esta generación» (cf. Mc 8,38; 9,19; 13,20) tal señal. Comparemos esta respuesta con Mt 16,4, donde únicamente se promete la señal de Jonás; cf., también, Mt 12,39 y Lc 11,29. **13.** *embarcó de nuevo*: Esta información de tipo geográfico nos prepara para la segunda parte de la controversia, en la que los adversarios son los mismos discípulos de Jesús. **14.** *sólo tenían un pan*: La presencia de este único pan servirá como factor que pondrá de manifiesto la incomprensión entre Jesús y sus discípulos. Él enseñará en un plano espiritual, pero los discípulos permanecen en el material. **15.** *la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes*: La «levadura» simboliza algo que posee una vitalidad vigorosa e interna; aquí se refiere a una influencia maligna que puede extenderse como una infección. Este dicho es un comentario sobre la petición de la señal que habían realizado los fariseos (8,12). **16.** *no tenían pan*: El comentario que hacen los discípulos al aviso que Jesús les había dado en 8,15 subraya su terquedad y crea el marco idóneo para la serie de preguntas que se hacen a continuación. Aun después de haber sido testigos los Doce de la actividad y enseñanza de Jesús, su comprensión empeora. **18.** *¿teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?*: Jesús aplica ahora a los discípulos las expresiones utilizadas para hablar de los de «fuera» que no podían entender las parábolas (cf. 4,11-12). Así, con su falta de comprensión, los discípulos se ponen del lado de los de «fuera». **19.** *partí los cinco panes*: Este versículo y el siguiente recapitulan el contenido de 6,35-44 y 8,1-10, respectivamente. Los discípulos tendrían que haber reconocido en estos dos sucesos la capacidad que Jesús tenía para cuidar de sus necesidades físicas. **21.** *¿aún no entendéis?*: Su pregunta final resume toda la serie y remite a la siguiente parte del evangelio, en la que los discípulos tendrán que combatir con el misterio de la cruz como un aspecto esencial de la identidad de Jesús.

53 (V) Instrucciones de Jesús a sus discípulos en el camino hacia Jerusalén (8,22-10,52). En este momento del evangelio se deja de lado el ministerio galileo; Jesús y sus discípulos viajan desde Cesarea de Filipo, en el norte de Galilea, hacia Jerusalén. El objetivo es instruir a los discípulos sobre la identidad de Jesús (cristología) y lo que significa seguirle (discipulado). La sección comienza y concluye con la curación de un ciego (8,22-26; 10,46-52); el significado simbólico es obvio. Tras la confesión de Pedro de que Jesús era el mesías (8,27-30) hay tres secciones en las que encontramos una predicción de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34) y la consiguiente incomprensión de los discípulos (8,32-33; 9,32-37; 10,35-45), a las que siguen, en los dos primeros casos, una enseñanza sobre las exigencias del discipulado.

54 (A) Curación de un ciego (8,22-26). Si hay un relato de Marcos que tiene una función simbólica éste es el de la curación del ciego de Betsaida (8,22-26) (y la curación de Bartimeo [10,46-52]). A lo largo del camino, Jesús grabará en sus discípulos la necesidad de su muerte y resurrección. Sin embargo, los discípulos son lentos en comprender a Jesús. En el caso del ciego de Betsaida, la recuperación de la visión es gradual e imperfecta; él no sigue a Jesús. A Bartimeo se le cura inmediatamente y sigue a Jesús en su camino. Al catalogar estos relatos como «simbólicos» no negamos que tengan un fundamento histórico, ni queremos decir que sean puras construcciones alegóricas. **22.** *Betsaida*: Finalmente alcanzamos el destino anunciado en 6,45. Un grupo de personas trae a un ciego ante Jesús y le pide que imponga sus manos sobre él (cf. 7,32). **23.** *echando saliva en sus ojos*: Sobre el uso de sa-

liva en la curación, cf. 7,33. Este relato se distingue de 7,31-37 en que la curación, en este caso, se realiza en dos fases. Implícitamente se supone en 8,23 que Jesús impuso sus manos sobre los ojos del hombre (8,25) y las movió antes de preguntar. **24.** *veo hombres...*: Es difícil entender esta construcción sintáctica («veo hombres que como árboles los veo caminando»); muchos biblistas piensan que el problema se debe a que se ha traducido erróneamente la partícula aramea *dĕ*, «quien», «que», etc. La cuestión es que el hombre va recuperando progresivamente la visión, es decir, que al principio no veía perfectamente. **25.** *comenzó a ver, quedó curado y veía claramente todo*: Tras la curación inicial parcial, se subraya su curación total mediante la utilización de tres verbos. **26.** *no entres en la aldea*: Algunos manuscritos sustituyen o añaden de alguna forma las palabras «no hables con nadie (en la aldea)», que parece un intento de clarificar por qué el que acababa de ser curado no debía entrar en la aldea. Se trata de otro mandato de silencio que impone Jesús tras una acción milagrosa (cf. 1,44; 5,43; 7,36).

55 (B) Jesús el Cristo (8,27-30). La confesión que hace Pedro de que Jesús era el Mesías/Cristo es central en Marcos. El pasaje sugiere que esta identificación es correcta (en oposición a las otras propuestas: Juan Bautista, Elías o uno de los profetas), pero requiere una explicación en las siguientes tres instrucciones, con una particular atención al significado que tenían los títulos de Mesías/Cristo aplicados a Jesús. Lo que los discípulos (y los lectores de Marcos) necesitan aprender es cómo la pasión y muerte de Jesús están de acuerdo con su identidad de Mesías judío. **27.** *los pueblos de Cesarea de Filipo*: La ciudad fue construida por Filipo, y se le llamó Cesarea de Filipo para distinguirla de Cesarea Marítima (→ Geografía bíblica, 73:57). Los «pueblos» son los asentamientos que había en torno a la ciudad. *¿quién dice la gente que soy yo?*: La pregunta general de Jesús prepara la que más concretamente dirigirá a sus discípulos en 8,29. También nos presenta el tema de las enseñanzas que se imparten a lo largo del camino: la cristología (y sus implicaciones para el discipulado). **28.** *Juan el Bautista; otros, que Elías; y otros, que uno de los profetas*: Las mismas conjeturas que encontramos en la referencia a la ejecución del Bautista por Herodes Antipas en 6,14-16. El título de mesías no aparece entre las opiniones que la gente tenía sobre la identidad de Jesús. **29.** *tú eres el Cristo*: A la pregunta concreta que Jesús dirige a sus discípulos, Pedro, como portavoz, reconoce que Jesús es el Mesías. El término hebreo *māšîaḥ* se traduce en griego por *christos*; ambos términos significan «ungido» (→ Jesús, 78:34; Pensamiento del AT, 77:152-54). Aunque en el antiguo Israel se ungía a varios tipos de personajes, el término llegó a aplicarse de forma más específica a la unción de los reyes. Algunas obras de tiempos de Jesús (especialmente *SalSl* 17) lo usaban para describir al futuro jefe de Israel en el período previo y durante el *eschaton*; éste cumpliría la esperanzas que se fundamentaban en las promesas de Dios. Cf. *PNT* 64-69. **30.** *que no hablaran a nadie sobre él*: Exigiendo silencio a sus discípulos, Jesús evita las falsas interpretaciones sobre su mesianismo y prepara para las tres instrucciones que siguen.

56 (C) Primera instrucción sobre cristología y discipulado (8,31-9,29). Tras haber presentado, como transición, un relato de milagro sobre la recuperación de la vista (8,22-26), y tras haber identificado a Jesús como el Cristo (8,27-30), la narración marcana explica lo que significa llamar a Jesús el Cristo y cuáles son las implicaciones para sus discípulos.

57 (a) PRIMERA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN Y CONSECUENCIAS PARA EL DISCIPULADO (8,31-38). En 8,31-33 Jesús clarifica la naturaleza de su identidad como Mesías/Cristo mediante la primera predicción de la pasión. El impetuoso rechazo de Pedro sirve como punto de contraste con la insistencia de Jesús en su sufrimiento, muerte y resurrección. 8,34-38 es una colección de dichos sobre el discipulado en el que predomina el tema del sufrimiento: necesidad de la autonegación (8,34), perder la propia vida por el Evangelio (8,35), el valor del propio yo (8,36-37) y no avergonzarse del Hijo del hombre (8,38). La combinación de los dos incidentes muestra que la cristología expresada en el primero tiene implicaciones para el discipulado que se diseña en los cuatro dichos del segundo: Según proceda el Maestro, así también los discípulos. **31.** *el Hijo del hombre debe padecer mucho*: En lugar de Mesías/Cristo, Jesús usa el título de Hijo del hombre (cf. 2,10.28) para referirse a sí mismo. El verbo que significa «deber» (*dei*) tiene el sentido de asumir una obligación según el plan de Dios. Es difícil determinar hasta qué punto las palabras de estas tres predicciones de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34) habían sido influidas por los acontecimientos que tuvieron lugar posteriormente (*vaticinia ex eventu*). Con toda seguridad, hay una influencia terminológica (especialmente en 10,33-34), pero esto no significa que Jesús no tuviese una idea del destino que le aguardaba en Jerusalén. *por los ancianos, los jefes de los sacerdotes y los escribas*: No hay referencia alguna a los fariseos; en el relato marcano de la pasión, los fariseos no tienen una función explícita en la condena y muerte de Jesús. *resucitar a los tres días*: Sobre el día tercero como punto decisivo de inflexión, cf. Os 6,2; Jon 1,17; 2,10. Este trasfondo veterotestamentario hace plausible que Jesús hablara de su exalta-

ción futura, aunque es probable que no lo hiciese tan explícitamente tal como lo hace en la forma presente del texto. **32.** *hablaba con toda claridad*: Con anterioridad, Jesús puso fin a las especulaciones sobre su identidad con la exigencia de silencio. **33.** *reprendió a Pedro y le dijo: «¡Ponte detrás de mí, Satanás!»*: La impetuosa acción de Pedro está en sintonía con la representación de su carácter en la tradición evangélica; es también difícil imaginar a los primeros cristianos inventándose una historia en la que Pedro fuese denominado «Satanás». Pedro expresa la errónea comprensión del mesianismo de Jesús que Marcos deseaba corregir. Cualquiera que negase la pasión, muerte y resurrección de Jesús se colocaba del lado de Satanás (cf. Mt 4,10). Llamando a Pedro «Satanás», Jesús considera como tentación la falsa visión sobre su mesianismo (cf. Job 1-2; Zac 3,1-2). **34.** *la muchedumbre con sus discípulos*: El marco redaccional marcano de los dichos sobre el discipulado los presenta como una enseñanza pública que alude al sufrimiento de Jesús, que había quedado explícito en el círculo íntimo de los discípulos en 8,31-33. *cargar con su cruz*: La crucifixión era bien conocida entre los judíos como un castigo que los romanos aplicaban en casos excepcionales. El condenado portaba la parte superior de la cruz (el travesaño; cf. Mc 15,21). La imagen (cf. Mt 10,38; 16,24; Lc 9,23; 14,27) expresa el sometimiento a la autoridad divina por analogía con el sometimiento del criminal condenado a la autoridad romana. No puede determinarse con certeza si el Jesús terreno utilizó esta imagen para referirse a su propio destino, aunque la Iglesia primitiva, con toda seguridad, la interpretó con la mente puesta en la muerte de Jesús. **35.** *el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará*: Lo que es característico de Marcos es la frase «por el evangelio» (cf. Mt 16,25; Lc 9,24); el término «evangelio» no se refiere a un libro ni tampoco a un género literario, sino a la buena noticia sobre Jesús o a Jesús mismo como contenido de la buena noticia. **37.** *¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?*: El término «vida» (griego *psychē*, hebreo *nepeš*) se utiliza en el sentido del «verdadero yo». Al seguir a Jesús, los discípulos pueden encontrar su verdadero yo, y no hay nada más importante que esto. **38.** *el Hijo del hombre se avergonzará de él*: Algunos biblistas encuentran una distinción entre Jesús («yo y mis palabras») y el futuro Hijo del hombre (cf. Dn 7,13-14). Pero es dudoso que los primeros cristianos percibiesen tal distinción. El Jesús terreno podía haber previsto su función en el juicio final como abogado o fiscal ante Dios en relación con la respuesta a su enseñanza.

58 (b) LA TRANSFIGURACIÓN DE JESÚS Y LA CUESTIÓN DE ELÍAS (9,1-13). El primer suceso (9,1-8) establece la identidad gloriosa de Jesús como el Hijo amado de Dios, y el segundo (9,9-13) coloca su filiación divina en el contexto de la expectación judía sobre el reino y la resurrección. La discusión sobre la venida de Elías (9,9-13) está conectada al relato de la transfiguración a través de la referencia que en ambos se hace a Elías. Este nexo externo permite a Marcos equilibrar los aspectos gloriosos de Jesús en la transfiguración con las referencias a su muerte y resurrección, especialmente cuando el destino de Jesús se conecta con el del Bautista. Una vez más, la implicación para sus discípulos es que, así como procede el Maestro, de igual modo también tendrán que hacer ellos. **1.** *hasta que vean venir con poder el reino de Dios*: El significado más obvio de la promesa de Jesús es la referencia al florecimiento pleno del reino de Dios al final de la historia humana. El reino vendrá antes de que algunos de los presentes mueran. En el contexto actual, el dicho puede referirse a la anticipación del reino en la muerte y resurrección de Jesús (cf. 8,31), el juicio (cf. 8,33) o la transfiguración (cf. 9,2-8). La explicación más convincente es que Marcos presenta la transfiguración como previsión o anticipación de la llegada final del reino de Dios, y, en esta perspectiva, como un comentario sobre 9,1 (M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par* [BGBE 21, Tubinga 1977]). **2.** *seis días después*: La referencia temporal puede haber formado parte del relato tradicional. Puede haber alguna conexión con la preparación y purificación de Israel en el Sinaí (cf. Éx 24,15-16). O bien, puesto que el día séptimo viene tras los seis días previos, puede tratarse de una anticipación a la semana de pasión en Jerusalén. *Pedro, Santiago y Juan*: Cf. el comentario sobre 5,37. Lc 9,28 dice que Jesús subió a la montaña a orar; Marcos no nos dice para qué subió. *un monte alto*: Entre las identificaciones tradicionales del monte se encuentran el Tabor y el Hermón. Las montañas son los espacios normales para las revelaciones y teofanías sobrenaturales. *se transfiguró ante ellos*: El término *metamorphōtē* indica que la forma de Jesús había cambiado. A los discípulos se les concede vislumbrarlo en su estado glorioso, que será su estado eterno tras la muerte y resurrección (cf. 2 Cor 3,18). Puede haber una conexión con la glorificación de Moisés (cf. Éx 34,29). **4.** *Elías con Moisés*: Si los dos personajes del AT representan la ley y los profetas, el orden en que se mencionan parece extraño (cf. Mt 17,3). Puede referirse a que ambos ascendieron al cielo (cf. 2 Re 2,11; Dt 34,6) o a la función que se esperaba que desarrollaran cuando llegase el reino (cf. Mal 3,23-24; Dt 18,15.18). **5.** *Rabí, ¡qué bien estamos aquí!*: Resulta extraño la denominación de Jesús como «Rabí»; Mt 17,4 emplea el término «Señor», y Lc 9,33 «Maestro». La razón por la que se estaba bien era el ca-

rácter único y glorioso de la experiencia. La sugerencia de Pedro de construir tres tiendas intenta prolongar la experiencia; hay probablemente una referencia a la fiesta de los Tabernáculos o Chozas (cf. Lv 23,39-43). **7.** *una nube los cubrió*: Dadas las alusiones al Éxodo en este relato, es mejor considerar la nube como instrumento de la presencia de Dios, al igual que en Éx 16,10; 19,9; 24,15-16; 33,9. La voz desde la nube es una voz divina. *éste es mi Hijo amado*: La voz divina corrige la confesión de Pedro (cf. 8,29) y alude a la identificación de Jesús en el bautismo (cf. 1,11). El mandato de escuchar a Jesús puede referirse a las predicciones de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34). **8.** *Jesús sólo con ellos*: La experiencia termina de forma abrupta. Su carácter visionario la convierte en una anticipación de la gloria eterna de Jesús. Pero, antes de que ese estado pueda comenzar, debe continuar su viaje a Jerusalén. **9.** *cuando bajaban del monte*: Esta frase relaciona la conversación sobre la llegada de Elías con el relato de la transfiguración, dando así a este último una conexión más obvia con la pasión de Jesús. *hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos*: A diferencia de otros mandatos de silencio, éste goza de una mejor posibilidad de ser obedecido (porque sólo están implicados los tres discípulos) y tiene un límite temporal determinado. **10.** *discutían entre sí qué significaría aquello de resucitar de entre los muertos*: El problema de los discípulos era cómo Jesús podría resucitar antes y de forma independiente a la resurrección general que acontecería con la llegada del reino de Dios. **11.** *los escribas dicen que Elías tiene que venir primero*: Según Mal 3,23-24, el regreso de Elías precedería a la llegada del imponente y grandioso día del Señor. La perplejidad de los discípulos se debe al problema de cómo sería posible que Jesús resucitara de entre los muertos sin que Elías hubiera llegado anteriormente. **12.** *tiene que padecer mucho y ser despreciado*: Admitiendo que Elías tiene que venir antes, Jesús insiste en que su pasión y muerte precederán a su resurrección. **13.** *Elías ya ha venido*: La afirmación identifica indirectamente a Elías con el Bautista. El destino del Bautista (cf. 6,14-29) prefigura el de Jesús, el Hijo del hombre.

(Nardoni, E., *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías...* [Buenos Aires 1977]. Nützel, J. M., *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium* [FB 6, Wurzburgo 1973].)

59 (c) CURACIÓN DE UN NIÑO POSEÍDO (9,14-29). Este relato de curación es llamativo por su extensión y sus gráficos detalles (cf. Mt 17,14-21 y Lc 9,37-43a). Comienza (9,14-19) y termina (9,28-29) centrándose en la incapacidad de los discípulos para curar al niño; en medio del relato (9,20-27), el padre y el niño son personajes centrales. El núcleo del relato es el diálogo entre el padre y Jesús (9,21-24), que es exclusivo de Marcos. La profesión de fe del padre emerge como elemento necesario en el proceso de curación. La incapacidad para realizar la curación se explica finalmente con referencia a la confianza exclusiva en el poder de Dios (9,29). **14.** *cuando llegaron a donde estaban los otros discípulos, vieron*: Los verbos en plural no encajan bien con el relato precedente; algunos importantes manuscritos los han cambiando al singular. *mucha gente*: Mientras que la presencia de la muchedumbre se afirma desde el comienzo (cf. 9,15.17), es en el centro del relato (cf. 9,25) cuando empieza a formarse o, al menos, a aglomerarse. *unos escribas discutiendo con ellos*: En el contexto presente, imaginamos a los nueve discípulos (aparte de Pedro, Santiago y Juan) polemizando con los escribas. Así la escena se ambienta para la acción poderosa de Jesús, que únicamente él puede realizar. **18.** *lo tira por tierra, le hace echar espumarajos y rechinar los dientes hasta quedarse rígido*: La descripción de lo que ocurre cuando el «espíritu mudo» (*pneuma alalon*) se apodera del niño se interpreta como un ataque epiléptico. La incapacidad de los discípulos para tratar este caso es de algún modo sorprendente a la luz del éxito previo (cf. 6,7.13.30). **19.** *¡Generación incrédula!*: El comentario de Jesús tiene el tono del que se siente rendido ante la inadecuada respuesta a sus enseñanzas y actividad; lo dirige contra toda su generación, no simplemente contra la muchedumbre, sino también contra los escribas y los discípulos. Puede haber también en el comentario una indicación velada a la muerte. **20.** *el espíritu lo vio y sacudió violentamente al muchacho*: Al ver a Jesús, el espíritu convulsionó al chico, ilustrando de este modo los síntomas descritos en 9,18. Notemos que el relato asume que se trataba de una posesión demoníaca, no sólo de un problema médico. **23.** *¡Si tú puedes! Todo es posible para quien cree*: En la primera parte de la afirmación, Jesús repite las palabras que el padre había dicho en 9,22, pero desfiándolas. La segunda parte presupone que la fe del padre constituye una parte esencial en la curación que Jesús realizará. **24.** *¡creo, ayuda a mi poca fe!*: La elocuente petición del padre afirma su fe en el poder curativo de Jesús y admite que todavía su fe está mezclada con ciertas dudas. Según sigue el relato, se hace evidente que esta declaración de fe era suficiente para que aconteciera la curación. **25.** *espíritu mudo y sordo*: Antes de esta invocación, se describe también al espíritu como «impuro», mientras que en 9,17 es calificado simplemente como «espíritu mudo». **26.** *el niño quedó como muerto*: El estado de reposo provocado en el niño por el exorcismo conduce a la gente a pensar que estaba muerto. Esta suposición crea el contexto necesario para la utilización

de la terminología de resurrección en el siguiente versículo. No se atribuye a la gente ninguna reacción de maravilla o asombro. **27.** *él lo levantó y se puso de pie*: Los dos verbos griegos *ēgeiren* y *anestē* son los términos técnicos que el NT utiliza para expresar la resurrección. Así, pues, la curación se nos presenta como preanuncio de la resurrección de Jesús, o, al menos, como su trasfondo. **28.** *sus discípulos le preguntaron en privado*: El centro de atención se desplaza a los discípulos, como en 9,14-19. En la estructura marcana, la perplejidad sobre su incapacidad para curar al niño procede de su primera misión (6,7) y del éxito inicial (6,13.30). **29.** *sino con la oración*: La explicación de Jesús sugiere que los discípulos deben confiar en el poder de Dios simbolizado en la oración. La frase «y con ayuno», que se encuentra en algunos manuscritos, es una adición posterior.

60 (D) Segunda instrucción sobre cristología y discipulado (9,30-10,31). El vínculo que une a todas estas diferentes enseñanzas es el tema del reino de Dios y las exigencias para entrar en él. Muchas de las exigencias son totalmente radicales, y parecen tener su fundamento en la experiencia de Jesús con sus primeros discípulos y en el esfuerzo de la Iglesia primitiva para continuar este estilo de vida de renuncia como forma de contribuir a la proclamación del reino de Dios.

61 (a) SEGUNDA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN Y SUS CONSECUENCIAS PARA EL DISCIPULADO (9,30-50). La segunda explicación del mesianismo de Jesús comienza con una predicción de la pasión (9,30-32), corrige otra falsa comprensión de los discípulos (9,33-37), cuenta el relato del exorcista desconocido (9,38-40) y concluye con varios dichos (9,41-50). El verdadero discípulo de Jesús debe ser el último y el servidor de todos (9,35). El carácter artificioso de las palabras gancho («en mi nombre», «escandalizar» y «fuego») sugiere que estos dichos ya se habían unido en una fase premarcana para ser memorizados y para su utilización en la catequesis. **30.** *atravesaron Galilea, y Jesús no quería que nadie lo supiera*: La razón de este viaje secreto a través de Galilea parece responder al deseo que tenía Jesús de instruir a sus discípulos sobre su pasión y resurrección (9,31). El ministerio público en Galilea ha concluido (cf. 10,1). **31.** *el Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres*: El verbo *paradidotai*, «ser entregado», se hará más presente conforme avance el relato de la pasión (cf. 14,21.41; 15,1.10.15). Aunque puede haber alusiones a la traición de Jesús por Judas, el significado primero se refiere al plan divino de salvación en el que la muerte de Jesús ocupa un lugar central. *le darán muerte*: En ninguna de las predicciones de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34) se hace explícito el modo preciso de la muerte de Jesús. **32.** *pero no entendían lo que decía*: A la luz de la primera predicción de la pasión (8,31) y las explicaciones en torno a ella, cuesta trabajo pensar que los discípulos fueran tan duros en comprenderlo. La insistencia de Marcos sobre este punto sugiere un desarrollo paulatinamente negativo del retrato de los discípulos. **33.** *llegaron a Cafarnaún, y cuando estaba en casa*: Como parte del viaje desde Cesarea de Filipo (8,27) a Jerusalén, Jesús y sus discípulos paran en Cafarnaún (cf. 1,21; 2,1), presumiblemente en casa de Pedro (1,29). **34.** *quién era el más importante*: Mt 18,1 añade «en el reino de los cielos», y la misma perspectiva se sugiere en Mc 10,37. Pero aquí el énfasis recae en el grupo presente de los discípulos. No hay ningún elemento en el resto del relato que exija una ambientación escatológica. **35.** *el que quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos*: Sobre una enseñanza similar, cf. 10,43-44. El ideal de liderazgo como servicio será ejemplificado por Jesús en el desarrollo del relato evangélico. **36.** *tomó a un niño*: En este contexto, el niño no es el símbolo de la inocencia o la humildad sino alguien que carece de un status legal y, por consiguiente, se encuentra desvalido. El niño no puede hacer nada por el discípulo; acoger a un niño es realizar una acción buena por una persona insignificante sin esperar recompensa terrena. Puesto que el arameo *ṭalyā'* puede significar tanto «siervo» como «niño», la demostración de 9,36 puede ser la mejor interpretación de la enseñanza de 9,35 que cualquier traducción pudiera lograr. **37.** *el que acoge a un niño como éste en mi nombre*: La idea que está detrás del dicho es que quien recibe al enviado de alguien recibe también al que lo envía. Así que quien acoge a un niño acoge a Jesús, y quien acoge a Jesús, acoge a Dios, que envió a Jesús. La palabra clave en el dicho es «en mi nombre», que evoca el siguiente episodio (cf. 9,38-39) sobre el exorcismo realizado en el nombre de Jesús (cf. también 9,41). **38.** *se lo hemos prohibido porque no es de nuestro grupo*: Un texto paralelo del AT a este relato del exorcista anónimo es la historia de Eldad y Medad, que profetizaron sin ser autorizados para ello (Nm 11,26-30; cf. Hch 8,18; 19,13-14); Moisés responde tolerando su acción. El exorcista usaba el nombre de Jesús como instrumento de poder (cf. Mc 1,24; 5,7). **39.** *no se lo prohibáis*: La actitud tolerante de Jesús se apoyaba en la idea de que nadie que practique el exorcismo en su nombre hablaría mal de él. El ejemplo de tolerancia puede haber sido empleado para criticar ciertas tendencias hacia el exclusivismo y elitismo que se daban en la Iglesia primitiva, aunque esta utilización no explica la creación del relato. El dicho de 9,40 es una generalización en forma proverbial de la enseñanza más concreta que se encuentra en 9,39. **41.** *porque sois de Cristo*: La conexión

de este dicho con el material precedente está fundamentada en el «nombre» (cf. 9,37.38-39) más que en el contenido. La situación es la opuesta a la de 9,37, porque en este caso se trata de alguien que hace un favor a los discípulos en el nombre de Jesús. **42.** *el que escandalice a uno de estos pequeños*: El verbo «escandalizar» («hacer pecar», «poner un obstáculo») es la palabra gancho que une a todo el grupo de dichos de 9,42-48 (cf. 9,42.43.45.47). Los pequeños, a los que se alude en este dicho, pueden referirse a los miembros de la comunidad de los discípulos (cf. Mc 9,37). **43.** *si tu mano te escandaliza*: La estructura de los dichos de 9,43.45.47 es la misma: si una parte del cuerpo te hace pecar, córtala para que puedas entrar en la vida/reino y evitar la gehenna. Es plausible, desde la visión grecorromana antigua del cuerpo como metáfora comunitaria, que estos dichos tuviesen una dimensión comunitaria y sirviesen para excluir a miembros de la iglesia que habían cometido pecados graves. *gehenna*: Según 2 Re 23,10, el valle del Hinón (hebreo *gē' hinnôm*) había sido utilizado para el sacrificio de niños (cf. Jr 7,31; 19,5-6). Aunque originalmente el término «gehenna» designaba al valle situado al sudoeste de Jerusalén, llegó a usarse como nombre del lugar del castigo eterno (cf. *1 Hen* 27,2; *4 Esd* 7,36). *el fuego que no se extingue*: Esta descripción que se añade a la idea de la gehenna se basa, probablemente, en Is 66,24 (cf. 9,44.46.48). **44.** *donde su gusano no muere...*: En algunos manuscritos, 9,44.46.48 ofrecen una cita de Is 62,24. Mientras que la evidencia textual de su presencia en 9,48 es buena, los manuscritos más antiguos y mejores la omiten en 9,44.46. **47.** *entrar en el reino de Dios*: En la estructura de estos tres dichos sobre el escándalo, entrar en el reino (cf. 10,15.23-25) significa entrar en la vida. **48.** *donde su gusano no muere...*: Esta descripción de la gehenna procede de Is 66,24. Su oración final sobre el fuego inextinguible atrajo los dichos de 9,49-50 sobre la base de la palabra gancho «fuego». **49.** *todos serán salados con fuego*: Las imágenes de la sal y del fuego tenían probablemente algo que ver con la purificación durante el período de sufrimiento (los «dolores del Mesías») antes de la llegada final del reino de Dios. **50.** *pero si la sal se vuelve insípida*: Aquí la sal es un condimento más que un agente de purificación; la metáfora de la sal probablemente se refiere a la función de los discípulos como «sal de la tierra» (Mt 5,13) y agentes de la sabiduría espiritual (Col 4,16). *tened sal en vosotros*: Esta tercera mención de la sal alude a la hospitalidad y amistad entre los seguidores de Jesús.

62 (b) ENSEÑANZA DE JESÚS SOBRE EL MATRIMONIO Y EL DIVORCIO (10,1-12). La enseñanza de Jesús sobre el matrimonio y el divorcio aparece como un nuevo desafío para quienes quieran seguirlo. La enseñanza radical de Mc 10,1-12 (cf. Lc 16,18) probablemente refleja la opinión del mismo Jesús. Su lado positivo es que la pareja casada constituye «una carne» y, por tanto, no puede disolverse su relación. Su lado negativo es la prohibición del divorcio y de nuevas nupcias. Otros pasajes del NT (Mt 5,32; 19,9; 1 Cor 7,10-16) introducen algunas excepciones a esta enseñanza categórica de Jesús. **2.** *se acercaron unos fariseos*: Algunos manuscritos presentan una introducción impersonal («la gente le preguntó») sin ninguna mención a los fariseos (cf. Mt 19,3). Pero la idea de que estaban probando a Jesús, como aparece posteriormente en el versículo, sugiere que la mención de los fariseos era original. Notemos que Jesús ha desplazado su ministerio de enseñanza desde Galilea a Judea. *si era lícito al marido separarse de su mujer*: La pregunta trata de la legalidad del divorcio, no de las razones que lo justificaban (cf. Mt 19,3). La pregunta se expresa de tal modo que pone de manifiesto que aquellos que preguntaban sabían muy bien que la prohibición del divorcio por Jesús entraba en conflicto con Dt 24,1-4. La pregunta puede haber sido ideada para provocar el conflicto entre Jesús y la hiperdivorciada familia de Herodes. **3.** *¿qué os mandó Moisés?*: Dt 24,1-4 da por sentada la institución del divorcio; trata solamente del procedimiento que había que seguir cuando el marido decidiera divorciarse de su mujer y la prohibición de volver a casarse con ella una vez que hubiera terminado su segundo matrimonio. Las razones que justificaban el divorcio se afirman vagamente como «algo indecente en ella» (*bāh 'erwat dābār*). Esta imprecisión produjo un debate entre los rabinos acerca del significado específico de esta frase (cf. *mGiṭ.* 9,10); es en este contexto en el que debemos interpretar las así llamadas excepciones de Mateo (Mt 5,32; 19,9). Pero en Marcos la pregunta es más básica: ¿Es legal el divorcio? **4.** *Moisés permitió escribir el acta de divorcio*: A la pregunta de Jesús, los fariseos responden con Dt 24,1-4. El divorcio en el antiguo judaísmo no era una acción legal pública ante un tribunal. El marido simplemente emitía un certificado («Yo libero y me divorcio de mi mujer en este día») y lo entregaba a su mujer. **5.** *por vuestra dureza de corazón*: Jesús entiende la enseñanza de Dt 24,1-4 como concesión a la debilidad humana y dispensa del plan original de Dios sobre el matrimonio. Conforme el relato avance, Jesús enfrentará un pasaje del AT contra otro. **6.** *desde el principio de la creación*: Como prueba de que su prohibición del divorcio tenía un fundamento bíblico, Jesús cita Gn 1,27 y 2,24. La pretensión de la cita es afirmar que el plan original de Dios era que los casados constituyesen «una carne», por lo que, en consecuencia, el divorcio estaría prohibido. Dt 24,1-4 permitió el divorcio como concesión a la debilidad humana. Con su enseñanza, Jesús quería restaurar el plan de Dios sobre la crea-

ción, no oponerse a la Escritura. No se prevé ninguna excepción (cf. Mt 5,32; 19,9; 1 Cor 7,10-16). **8.** *y ya no serán más dos sino una carne*: El ideal matrimonial se deduce de Gn 2,24, un texto que presenta la razón por la que el divorcio es imposible. **9.** *que no lo separe el hombre*: El «hombre» es el marido, no una tercera parte como un juez. Puesto que, según Dt 24,1-4, el marido podía iniciar y llevar adelante el procedimiento, no había necesidad de que interviniera una tercera parte. Jesús deroga el procedimiento del AT. **10.** *en la casa, los discípulos le preguntaron de nuevo*: La casa no puede ser la de Cafarnaún (cf. 1,29; 9,33), puesto que Jesús y los discípulos ya habían abandonado Galilea. El marco de la instrucción privada es la ocasión para aclarar la enseñanza sobre el divorcio y las nuevas nupcias. **11.** *si uno se divorcia de su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra ella*: Esta misma enseñanza absoluta aparece en Lc 16,18a. CD 4,19-5,2 parece prohibir la poligamia más que las nuevas nupcias tras el divorcio, aunque 11Qtemplo 57,17-19 prohíbe las nuevas nupcias tras el divorcio (J. A. Fitzmyer, *TAG* 79-111). **12.** *si ella se divorcia de su marido*: Normalmente se dice que según la ley judía sólo el marido podía iniciar los procedimientos del divorcio (cf. Dt 24,1-4; Josefo, *Ant.* 15.7.10 § 259). La enseñanza que hallamos en Mc 10,12 se interpreta, frecuentemente, como adaptación de la enseñanza de Jesús a las condiciones establecidas por la ley romana (que permitía a las mujeres iniciar los procedimientos de divorcio). Hay, sin embargo, algunos ejemplos de mujeres judías que se divorciaron de sus maridos (E. Bammel, *ZNW* 61 [1970] 95-101).

63 (c) JESÚS BENDICE A LOS NIÑOS (10,13-16). Tras un pasaje sobre el matrimonio, es conveniente hablar de los niños. Pero este texto trata realmente sobre el reino de Dios y el tipo de gente que puede llegar a formar parte de él. Solamente aquellos que lo reconocen y reciben como un don (como un niño recibe los regalos) puede esperar formar parte del reino de Dios; el reino es para aquellos que no reivindican su poder o status, porque el reino trasciende todo poder y todo status. **13.** *para que él los tocara*: Como la conclusión del relato clarifica (10,16), los que traían a los niños buscaban que Jesús los bendijera mediante la imposición de manos. Los niños podían haber sido de cualquier edad, desde los lactantes hasta los que tenían 12 años. **14.** *Jesús se indignó*: Esta referencia a las emociones de Jesús (cf. 1,43; 3,5; 8,12; 14,33-34) está dirigida al error de los discípulos en la comprensión de Jesús y la naturaleza del reino que predicaba. Los discípulos, una vez más, sirven como contraste para una enseñanza positiva de Jesús. *de los que son como ellos es el reino de Dios*: La principal característica de los niños es la receptividad. Sin poder físico ni status legal, los niños saben mucho mejor que los adultos cómo recibir. El reino debe ser recibido como don, pues ningún poder humano ni status pueden crearlo o forzarlo. **15.** *quien reciba el reino de Dios como un niño*: Este dicho clarifica la última parte de 10,14, mostrando que sólo quienes aceptan el reino como un don pueden esperar entrar en él. **16.** *los bendijo, imponiéndoles las manos*: Los documentos de la época presentan a los niños como ejemplo de comportamiento irracional o como objeto que debe ser disciplinado. En este pasaje (cf., también, 9,33-37) se les toma seriamente como personas y disfrutan de una relación con Jesús y con el reino.

64 (d) ENSEÑANZAS DE JESÚS SOBRE LAS RIQUEZAS (10,17-31). La parte final de esta sección está formada por tres unidades sobre la riqueza y el reino: el relato del rico (10,17-22), instrucción de Jesús a sus discípulos (10,23-27) y su enseñanza sobre la recompensa por dejar las riquezas (10,28-31). Las enseñanzas teológicas fundamentales son que las riquezas pueden ser un obstáculo para el discipulado y que la recompensa del discipulado es infinitamente más grande que los sacrificios que exige. **17.** *se acercó uno corriendo y se arrodilló ante él*: Solamente al final de la historia llegamos a saber que era rico (10,22); no se hace mención alguna de su edad (cf. Mt 19,20). *Maestro bueno, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?*: El título «maestro bueno» no es habitual; quizá puede considerarse como demasiado efusivo y obsequioso, remitiendo así a la malhumorada reacción de 10,18. La frase «vida eterna» es sinónima de «reino de Dios» (cf. 9,43-47). **18.** *nadie es bueno sino sólo Dios*: La existencia de un abismo entre Dios y Jesús es contraria a la mayor parte de la tradición evangélica. Se explica como reacción irritada de Jesús o como aspecto de la pedagogía de Marcos sobre la identidad del Hijo de Dios. **19.** *ya conoces los mandamientos*: La lista que sigue procede principalmente de la segunda parte del decálogo (Éx 20,12-17; Dt 5,16-21), que trata de las relaciones humanas. *no estafarás*: Puede tratarse de una nueva formulación del «no robarás», o una forma de resumir los mandamientos noveno y décimo, o una referencia a la controversia del *korban* (7,9-13). **21.** *Jesús, fijando en él la mirada, le amó*: El amor se fundamentaba en el auténtico esfuerzo del ser humano y en lograr el cumplimiento de los mandamientos (cf. 10,20). Este amor da por resultado la llamada al discipulado (cf. 10,22). *vete, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres*: El desafío lanzado por Jesús a este hombre se comprende mucho mejor si lo relacionamos con su propia circunstancia que si lo interpretamos como principio general de la vida cristiana o incluso como base de un estado religioso superior. A menudo, el judaísmo

consideraba la riqueza como un signo del favor divino que conllevaba la obligación de dar limosna a los pobres. Lo que suena tan duro en este caso era la invitación a renunciar incluso al privilegio de la limosna para compartir el estilo de vida de Jesús de una dependencia total de Dios proclamando la llegada de su reino. **22.** *porque poseía muchos bienes*: Probablemente, se trataba de bienes inmuebles y los beneficios financieros obtenidos mediante ellos. La primera parte del versículo pinta un patético cuadro de la difícil elección que tenía que hacer el rico: hizo la pregunta, pero la respuesta de Jesús era demasiado dura para él. **23.** *Jesús dijo a sus discípulos*: De nuevo, la instrucción privada a los discípulos sigue a la enseñanza pública (cf. 4,10-20.34; 9,28-29; 10,10-12). El dicho es un comentario general sobre el relato precedente del hombre rico que se negó a aceptar la invitación de Jesús al discipulado. **24.** *los discípulos estaban asombrados*: El asombro se enraíza en la inversión realizada por Jesús de la idea de que las riquezas eran un signo del favor divino. **25.** *más fácil es a un camello pasar por el ojo de una aguja*: La grotesca imagen significa que es prácticamente imposible que un rico entre en el reino. La sustitución que hacen algunos manuscritos de *kamilon*, «cuerda», por *kamēlon*, «camello», y la legendaria idea de que había en Jerusalén una puerta por la que un camello a duras penas podía pasar, son intentos de restarle fuerza a la hipérbole. **27.** *todo es posible para Dios*: A la atónita pregunta de los discípulos, «¿Quién puede salvarse?» (10,26), Jesús responde subrayando el poder de Dios y la confianza en él como único modo de salvación. Así, la mera renuncia a la riqueza por ella misma (cf. 10,17-22) no es suficiente para garantizar la salvación. **28.** *nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido*: Pedro, como portavoz de los discípulos, yuxtapone sus acciones a la oportunidad perdida del hombre rico (10,17-22). Tras la afirmación está la pregunta: ¿Cuál es la recompensa por aceptar el desafío del discipulado? **30.** *en el tiempo presente... y en el mundo futuro la vida eterna*: Jesús promete la recompensa no sólo para el *eschaton* sino también para el presente, pues el discípulo disfrutará del enriquecimiento que supone un compañerismo religioso y social. La frase «con persecuciones» parece ser una peculiaridad redaccional de Marcos, mediante la que sugiere que el discipulado conlleva necesariamente la persecución y el sufrimiento. **31.** *los últimos serán primeros*: En su actual contexto marcano (cf. Mt 19,30; 20,16; Lc 13,30), el dicho estimula a los discípulos sobre la realidad de la «gran inversión». La recompensa del discipulado sobrepasa sus sacrificios presentes y futuros.

65 **(E) Tercera instrucción sobre cristología y discipulado (10,32-45).** Esta parte consta de la tercera predicción de la pasión (10,32-34), que tiene más detalles que las precedentes (8,31; 9,31), y de un incidente (10,35-45) que demuestra que los discípulos aún no han logrado entrever el significado de la enseñanza y ejemplo de Jesús.

66 (a) TERCERA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN (10,32-34). La tercera predicción anuncia la entrega de Jesús a los jefes de los sacerdotes (Mc 14,53); su condena por los sacerdotes (14,64); la entrega a los romanos (15,1); la burla, lo escupitajos y azotes (14,65; 15,15-20); la ejecución (15,24.37) y la resurrección (16,1-8). La única diferencia es que no hay mención alguna de la crucifixión como la forma en que morirá Jesús. **32.** *iba por delante de ellos*: Percibimos un tono parecido al que hallamos en Lc 9,51, en donde «Jesús se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén» a pesar de que sabía lo que le aguardaba. El pasaje indica que Jesús acepta conscientemente su destino. **33.** *el Hijo del hombre será entregado... y ellos lo entregarán*: Sobre el verbo griego *paradidōmi*, cf. el comentario sobre 9,31. **34.** *a los tres días*: Esta fórmula típicamente marcana (cf. 8,31; 9,31) se ha cambiado en algunos manuscritos por la expresión neotestamentaria más común «al tercer día».

67 (b) CONSECUENCIAS PARA EL DISCIPULADO (10,35-45). Un incidente subraya la terquedad de los discípulos. A la petición hecha por Santiago y Juan (10,37), Jesús da tres respuestas: un lugar en el reino exige sufrimiento (10,38-39); no es potestad de Jesús determinar la posición en el reino venidero (10,40); el liderazgo en la comunidad de Jesús significa servicio (10,41-45). **35.** *Santiago y Juan*: Sólo ellos, junto con Pedro, formaban el círculo íntimo entre los discípulos (cf. comentario sobre 5,37); deberían haber sabido hacer una petición mejor que la que hicieron. *nosotros queremos que tú*: En Mt 20,20 es la madre la que hace la petición, probablemente un intento de Mateo para rebajar el carácter negativo del retrato de los discípulos que hace Marcos. **37.** *concédenos sentarnos uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu gloria*: La petición se relaciona con la posición en el reino venidero. Quizá la imagen que tienen en la cabeza es la de Jesús entronizado como juez escatológico, o (más probablemente) como Mesías presidiendo el banquete mesiánico. **38.** *beber la copa que yo beberé, o ser bautizados*: Las imágenes de la copa y del baño, en este contexto, se refieren al sufrimiento y a la muerte (cf. Is 51,17-22; Sal 69,2-3.15). Cualquier significado eucarístico y bautismal que pueda haber en estas imágenes se deriva de su significado primario como identificación con la pasión y muerte de Jesús. Sobre la imagen de la «copa» en el relato de la

pasión, cf. Mc 14,23; 14,36. **39.** *podemos*: A la luz de la cobardía que manifestarán durante la pasión, esta afirmación tan segura que hacen los discípulos resulta altamente irónica. Jesús les responde con una promesa de martirio, de intenso sufrimiento que estará relacionado con su propio sufrimiento. **40.** *no me toca a mí concederlo*: Mt 20,23 asigna esta prerrogativa al Padre. El dicho implica que Jesús está subordinado al Padre; por esta razón, fue explotado por los arrianos en los debates cristológicos primitivos. No está de ningún modo claro para quienes estaban reservados estos puestos. **41.** *los otros diez se indignaron*: Esta observación sirve para conectar las enseñanzas sobre el liderazgo cristiano como servicio al relato precedente y convertirlas en parte de la respuesta de Jesús a la petición de Santiago y Juan. **42.** *aquellos que son tenidos como jefes de las naciones*: La ironía marca el comienzo de la afirmación; los verbos «dominar» (*katekyrieuosin*) y «oprimir» (*katexousiazousin*) son formas gráficas de describir el liderazgo como puro poder. **43.** *El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor*: Cf. 9,35. El término clave en ambos pasajes es *diakonos* (lit. «el que sirve las mesas»); contrasta duramente con la terminología de poder del versículo anterior. **44.** *esclavo de todos*: Aquí el término clave es *doulos*, una palabra mucho más humillante que *diakonos*. **45.** *el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir*: Esta parte del versículo es una adecuada conclusión a las enseñanzas contenidas en 10,42-44; las fundamenta en el ejemplo de Jesús. *dar su vida como rescate por muchos*: La expresión «dar la propia vida» se refiere al martirio en 1 Mac 2,50; 6,44. *Lytron*, «rescate», comunica la idea de la liberación mediante la compra de un cautivo, un esclavo o un criminal. La expresión «por muchos» evoca Is 53,11-12. Toda la oración presenta la muerte de Jesús como una acción que realiza una liberación que no podría lograrse «por muchos» mediante el propio poder de ellos.

68 (F) Curación del ciego Bartimeo (10,46-52). En 8,22-26 se le presentó a Jesús un ciego anónimo, que recuperó gradualmente su vista, y al que le dijo que mantuviera en secreto su curación; en 10,46-52 Bartimeo busca activamente a Jesús, se le cura inmediatamente y se convierte en discípulo. El segundo relato no solamente completa la unidad, sino que ilustra también cierto progreso en la fe. Es tanto un relato de vocación como de curación. La reacción de Bartimeo hacia Jesús y su voluntad de seguirlo en el camino del discipulado contrasta con la incomprensión y la ceguera de los discípulos durante el viaje. **46.** *Jericó*: El lugar se encuentra a 80 km y medio al nordeste de Jerusalén y a 8 km al oeste del río Jordán (→ Geografía bíblica, 73:66). El viaje que comenzó en Cesarea de Filipo está llegando a su destino en Jerusalén. *el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego*: No es usual que Marcos nos dé el nombre de la persona que va a ser curada (cf. 5,22); aparece primero su traducción griega y, después, su forma aramea. **47.** *Hijo de David, ten compasión de mí*: Ésta es la primera aplicación que se hace públicamente a Jesús del título mesiánico «Hijo de David». Es también el primer reconocimiento (aparte de Pedro) de la verdadera identidad de Jesús que realiza un ser humano y no un demonio. **50.** *arrojando su manto*: El «manto» puede haber sido la ropa, pero más probablemente sería la tela que se extendía para recoger las limosnas. La gran cantidad de referencias que hace Marcos a los mantos (2,21; 5,25-30; 6,56; 9,3; 11,7-8; 13,16; 15,20.24) sugiere que Bartimeo estaba dejando tras sí el «viejo orden». **51.** *qué quieres que haga por ti*: La pregunta da ocasión a una profesión de fe sobre el poder curativo de Jesús. **52.** *tu fe te ha salvado*: Véanse los comentarios sobre 5,23.28.34; la fe de la persona ha sido esencial para la curación. *le siguió por el camino*: Sobre *ēkolouthei*, «seguía», véase el comentario sobre 1,18. A la luz del viaje comenzado en 8,22 hacia Jerusalén, la descripción sugiere que Bartimeo se unió a la experiencia de pasión de Jesús.

69 (VI) Primera parte de la semana de pasión en Jerusalén (11,1-13,37). La actividad de Jesús en Jerusalén previa a la pasión se describe en el marco de tres días (11,1-12,20). En el tercer día encontramos los siguientes elementos: dichos, controversias, parábolas y un discurso escatológico. La sección en su conjunto prepara para el acontecimiento de la pasión mediante unas acciones simbólicas, muestra quiénes son los adversarios jerosolimitanos de Jesús y por qué se enfadan tanto, y sitúa la muerte y resurrección de Jesús en el contexto de los acontecimientos que conducen al *eschaton*.

70 (A) Entrada en el día primero (11,1-11). La entrada de Jesús en Jerusalén se comprende mejor en la línea de las acciones simbólicas realizadas por los profetas del AT. El núcleo de la acción simbólica es Jesús cabalgando hacia Jerusalén desde el monte de los Olivos. Según Zac 9,9, el Señor, sentado sobre un pollino, cabalgaría hacia Jerusalén como un guerrero divino. Y según el mismo profeta (Zac 14,4) la gran batalla escatológica acontecería en el monte de los Olivos. La manifestación indica que con Jesús están realizándose los acontecimientos escatológicos y que él es la figura central en ellos. **1.** *a Jerusalén, a la altura de Betfagé y Betania, junto al monte de los Olivos*: El viaje descrito en 8,22-10,52 ha alcanzado su objetivo: Jerusalén. El monte de los Olivos corre paralelo al lado oriental de la ciudad de Jerusalén. Josefo (*Ant.* 20.7.6 § 167-72) cuenta la historia de un falso mesías que

afirmaba que era capaz de derribar las murallas de Jerusalén desde el monte de los Olivos. Betfagé y Betania son aldeas cercanas a Jerusalén (→ Geografía bíblica, 73:95). **2.** *encontraréis un pollino*: *Pōlos* puede referirse a un potro, pero en vista de la obvia alusión a Zac 9,9 («tu rey viene a ti, triunfante y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna»), se refiere a un burro joven. Hay cierta ambigüedad sobre cómo debemos entender las instrucciones de Jesús, si como predicciones que reflejan un conocimiento sobrenatural, o simplemente como reflejo de un acuerdo previo de Jesús con el propietario. **3.** *El Señor lo necesita y en seguida lo devolverá*: *Kyrios*, «Señor», se refiere más probablemente a Jesús que al propietario, aunque su significado sería algo así como «el maestro» o «el caballero» (pero, posteriormente, los cristianos lo interpretarían en una cristología más desarrollada del señorío de Jesús). La segunda parte de la oración pertenece a la instrucción de Jesús, en la que comunica la promesa de devolver el animal tan pronto como concluya su entrada en Jerusalén. **6.** *les contestaron como les había dicho Jesús*: La expresión da la impresión de un cumplimiento de la predicción de Jesús que se basaba en su conocimiento sobrenatural. Al menos, todo acontece según sus instrucciones. **7.** *montó sobre él*: Así, con la entrada de Jesús en Jerusalén se cumple Zac 9,9. En este texto el rey victorioso parece ser Yahvé, a quien se describe como guerrero divino. **8.** *otros con ramas que cortaban*: A diferencia de Jn 12,13, el relato marcano no especifica que las ramas fueran palmas. De hecho, las ramas de palmera serían más apropiadas para la fiesta de los Tabernáculos (cf. Lv 23,39-43) o la Hanukkah (cf. 2 Mac 10,7; 1 Mac 13,51) que para la Pascua. **9.** *¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!*: La muchedumbre saluda a Jesús con las palabras del Sal 118,25-26. *Hōsanna* es la transliteración griega de *hôša'-nā'*, «sálvanos, por favor», aunque aquí funciona como saludo de homenaje más que como grito de ayuda. **10.** *¡Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David!*: No forma parte de la cita del AT; este comentario realizado por la muchedumbre da al acontecimiento un sentido mesiánico que está en línea con las esperanzas expresadas en el *SalSl* 17 de un glorioso gobernante davídico que restauraría y perfeccionaría la prosperidad de Israel en su tierra. *en las alturas*: Las «alturas» se refieren a las moradas celestiales donde Dios habita (cf. Sal 148,1; Job 16,19). **11.** *entró en Jerusalén y fue al templo*: Para Jesús y sus compañeros galileos era normal visitar inmediatamente el templo tras haber finalizado la entrada. En contraste con Mt 21,12 y Lc 19,45, Marcos presenta un interludio nocturno entre la entrada de Jesús y la purificación del templo.

71 **(B) Enseñanzas proféticas en el segundo día (11,12-19).** La maldición de la higuera (11,12-14) es curiosa por diversas razones: es el único milagro en las inmediaciones de Jerusalén; se destruye totalmente (cf. 5,1-20), y la conducta de Jesús parece irracional y destructiva. Marcos comprendió la maldición y su cumplimiento (11,20-21) como un acto de poder realizado por Jesús, pero quizá la tradición permarcana había transformado una parábola contada por Jesús (cf. Lc 13,6-9) en un relato sobre Jesús. El nivel simbólico del relato se centra en la falta de preparación de Israel para aceptar a Jesús (o, más probablemente, su mensaje del reino). El trasfondo veterotestamentario lo forma una serie de pasajes sobre las plantas y sus frutos (cf. Is 1,30; Ez 17; Jl 1; Am 2,9; Os 9,10.15-16; Jr 8,13; Miq 7,1; Job 18,16; véase G. Münderlein, *NTS* 10 [1963-64] 89-104; H. Giesen, *BZ* 20 [1976] 95-111). La purificación del templo (11,15-19) tiene un valor simbólico más obvio, aunque con seguridad tiene un fundamento histórico. Jn 2,14-22 coloca el acontecimiento en el comienzo del ministerio público de Jesús y presenta un relato completamente diferente. La versión marcana lo convierte en la tercera de una serie de acciones proféticas: el Mesías davídico purifica la casa de Dios. Al colocar este acontecimiento entre las dos partes del incidente de la higuera (11,12-14 y 11,20-21), Marcos ha creado otro «sandwich» en el que se enriquece el significado simbólico de ambos relatos. **13.** *no era tiempo de higos*: Esta explicación es un añadido de Marcos. En Palestina, los higos no maduran antes de junio. El modo en que el relato es contado sugiere que Jesús esperaba realmente encontrar fruto en el árbol y lo destruyó por la decepción sufrida. La explicación marcana hace aún más irracional su acción, pues debería saber que era imposible encontrar tal fruto en la época de la Pascua. **14.** *que nunca jamás coma nadie fruto de ti*: El efecto de la maldición de Jesús se describe al comienzo del tercer día (11,20-21), aunque el castigo de fulminación va más allá de los términos de la maldición. **15.** *los que vendían y compraban en el templo*: La gente que comerciaba con las víctimas sacrificiales y otras necesidades cúlticas en el patio de los gentiles dentro del área del templo. Los cambistas cambiaban el dinero griego o romano de los peregrinos por el judío o tirio (cf. Éx 30,11-16). Los vendedores de palomas suministraban el material para el sacrificio propio de las mujeres (Lv 12,6-8; Lc 2,22-24), los leprosos (Lv 14,22) y otros (Lv 15,14.29). **16.** *llevar vasija por el templo*: De nuevo se trata del área general del templo. La vasija puede haber sido «las bolsas de dinero» de los compradores y vendedores; o quizá la prohibición era más general (como en *mBer.* 9,5), dirigiéndose contra el transporte de cualquier cosa o la utilización

del área del templo como un atajo. **17.** *una casa de oración para todos los pueblos*: La cita es de Is 56,7 (LXX). La «casa» es el templo de Jerusalén. Aunque «para todos los pueblos» podría haber provocado un eco entusiasta en los lectores de Marcos, no es el centro real de la cita veterotestamentaria en este contexto. *una cueva de ladrones*: La frase está tomada de Jr 7,11. Sobre la función purificadora del templo que llevaría a cabo el Mesías davídico, cf. *SalSl* 17,30. **18.** *los sumos sacerdotes y los escribas*: Como en las predicciones de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34), no se mencionan los fariseos. Marcos declara que los sumos sacerdotes y escribas deseaban dar muerte a Jesús pero temían hacerlo por su popularidad. En una fiesta de peregrinación como la Pascua, sus temores serían especialmente más intensos.

72 (C) Otras enseñanzas en el tercer día (11,20-13,37). Tras la explicación de la higuera fulminada (11,20-26), Marcos presenta cinco controversias más una parábola (11,27-12,37), contrasta dos personajes (12,38-44) y pronuncia el discurso escatológico (13,1-37). La finalidad es mostrar quiénes eran los adversarios de Jesús y qué problemas lo condujeron al conflicto con las autoridades de Jerusalén (W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* [JSNTSup 1, Sheffield 1980]).

73 (a) EXPLICACIONES (11,20-26). El tercer día comienza con la constatación de la maldición de la higuera (11,20-21). Puesto que Marcos comprendió el agostamiento de la higuera como un acto del poder de Jesús, añadió, a modo de explicación, tres dichos sobre la fe y la oración (11,23.24.25). Los tres dichos se unen artificialmente mediante palabras clave; en la tradición premarcana constituían una catequesis sobre la oración. Parece que una característica muy singular de la enseñanza de Jesús fue su insistencia en la seguridad de que las oraciones serían respondidas (cf. Mt 7,7-11; Lc 11,9-13). **20.** *la higuera seca hasta la raíz*: El agostamiento de la higuera va más allá de la maldición de infertilidad que se afirmó en 11,14. **21.** *Pedró recordó*: Pedro actúa como portavoz de los discípulos, que habían oído la maldición de Jesús (cf. 11,14). **22.** *Jesús respondió*: Los dichos de 11,22-25 se presentan como una explicación del incidente de la higuera. Al unirlos a este incidente, Marcos quería centrar la atención en Dios como fuente del poder de Jesús. *tened fe en Dios*: La frase *pistin theou*, lit. «fe de Dios», debe ser un gen. objetivo, la fe «en Dios». La oración en su conjunto debe haber funcionado como título de los dichos que siguen. Podría incluso considerarse como una pregunta, «¿Tenéis fe en Dios?», que interpreta los dichos siguientes como ilustraciones del tipo ideal de fe. **23.** *quien diga a este monte: Quítate...*: Sobre las versiones paralelas del dicho, cf. Mt 17,20; Lc 17,6; 1 Cor 13,2. En el actual contexto, «este monte» podría referirse a Jerusalén en su totalidad o al monte de los Olivos, pero no tenemos certeza de que Jesús lo dijera en estos lugares. El agostamiento de la higuera era sólo una pequeña demostración del poder que Jesús tenía por su relación con Dios, una relación que desea compartir con los que le siguen. **24.** *todo lo que pidáis en vuestra oración, creed que lo recibiréis*: El segundo dicho sobre la oración está vinculado al primero por la palabra «creer» y al tercero mediante el término «orar». **25.** *perdonad si tenéis algo contra alguien*: El tercer dicho trata realmente del perdón (cf. Mt 6,14) y se unió a los otros dos mediante la introducción «cuando oréis». El v. 26, que tradicionalmente se atribuye a este evangelio («pero si no perdonáis, tampoco vuestro Padre que está en el cielo perdonará vuestras ofensas»), está ausente en importantes manuscritos de Marcos (cf. Mt 6,15).

74 (b) CONTROVERSIAS (11,27-12,37). Como en 2,1-3,6, esta sección presenta cinco relatos sobre las controversias de Jesús con sus adversarios (más una parábola). Los cinco relatos difieren en forma y tono; es cuestionable si ya constituían una colección premarcana.

75 (i) *La autoridad de Jesús* (11,27-33). La pregunta de los adversarios pretendía atrapar a Jesús en una confesión pública en la que dijera que su autoridad procedía de Dios, para imputarle, de este modo, el delito de blasfemia (cf. 14,64). Jesús evita esta confesión pública mediante una contrapregunta sobre el origen de la autoridad del Bautista. La estrategia tiene como efecto reducir a los adversarios al silencio, clarificando al mismo tiempo el origen divino de la autoridad de Jesús. **27.** *los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos*: Estos tres grupos ya habían sido mencionados en la primera predicción (8,31) y aparecerán de nuevo en el relato de la pasión (14,43.53; 15,1) como los promotores del complot contra Jesús. Más que del conjunto del sanedrín, aquí se trataría de un pequeño grupo de representantes. La ocasión para interrogarle puede haber sido la purificación del templo realizada por Jesús (11,15-19). **28.** *¿con qué autoridad haces estas cosas?*: El referente más probable de «estas cosas» es la purificación del templo, aunque quizá también incluya la entrada en Jerusalén e incluso todo el ministerio dedicado a enseñar y a curar. **30.** *el bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?*: Tras la pregunta de Jesús estaba implícita la afirmación de que la autoridad del Bautista procedía de Dios. A la luz del paralelismo entre el Bautista y Jesús, desarrollado a través del evangelio, la pregunta también indica el origen divino de la enseñanza y las curaciones realizadas por Jesús. **31.** *si decimos que del cielo*: Si los adversarios admiten el origen divino de la autoridad

de Juan, entonces tendrían que explicar por qué no lo aceptaron; también, entonces, tendrían que admitir el origen divino de la autoridad de Jesús. Si niegan el origen divino de la autoridad del Bautista, correrían el riesgo de la protesta popular, que lo consideraba un profeta de Dios. El reconocimiento del dilema los reduce al silencio. **33.** *tampoco yo os digo*: Aunque la conversación parece terminar en tablas, de hecho quedaba claro que la autoridad de Jesús procede de Dios. Los adversarios, que deseaban atrapar a Jesús, han sido atrapados por él; su silencio hace aún más exquisita la victoria de Jesús en la controversia.

76 (ii) *Parábola de la viña* (12,1-12). La parábola comenta la hostilidad de los líderes judíos hacia Jesús y ubica el violento tratamiento dado a Jesús en la tradición de la violencia infringida a los antiguos mensajeros de Dios. Hay obvias identificaciones alegóricas en la parábola: la viña = Israel; el propietario = Dios; los viñadores = líderes de Israel; el hijo amado = Jesús. Más problemática resulta la identificación de los siervos con los profetas, y de los otros con los gentiles. Los otros elementos del relato (la valla, la prensa, la torre) no tienen significado alegórico. Se ha negado, por diferentes razones, que Jesús dijese esta parábola tal como ahora la encontramos: las citas de los LXX (12,1.10-11), la presciencia de su muerte y su afirmación abiertamente mesiánica (12,6), las posibles alusiones a la caída de la Jerusalén y a la misión a los gentiles (12,9), y los alegorismos. Pero los esfuerzos para reconstruir la forma primitiva de la parábola de Jesús, o explicarla como una creación total de la comunidad cristiana primitiva, son muy especulativos. **1.** *comenzó a hablarles en parábolas*: Aunque la forma es diferente de los relatos del contexto, el contenido trata de la relación entre Jesús y sus adversarios. A pesar del plural «parábolas», sólo nos encontramos aquí con una parábola. *plantó una viña*: El vocabulario de la descripción está tomado de Is 5,1-2 (LXX), que no deja lugar a dudas de que la viña simboliza a Israel. La valla se construye para evitar la entrada de animales; la prensa es usada para hacer vino; y la torre era lugar de vigilancia y refugio. *la arrendó a unos labradores*: La práctica del arrendamiento de fincas era común en la Palestina en que vivió Jesús. De hecho, el absentismo de los propietarios era una característica del sistema económico grecorromano. **2.** *a su debido tiempo envió un siervo a los labradores*: El tiempo adecuado puede haber sido el año quinto (cf. Lv 19,23-25). Los tres siervos (12,2-3.4.5) reciben progresivamente un peor tratamiento por parte de los labradores: golpear, descalabrar y ultrajar, matar. Aunque nos tiente la idea de identificar a estos siervos con los profetas del AT, es preferible considerarlos en sentido amplio como los mensajeros que Dios envió a Israel (Moisés, Josué, David, etc., y, también, los profetas). **5.** *y otros muchos a los que golpearon o mataron*: Tras la serie de los tres siervos, esta descripción conclusiva generaliza el destino de los mensajeros enviados por Dios a Israel. **6.** *un hijo amado*: El dueño presupone que los labradores tratarían a su hijo con respeto, aunque no lo hubieran hecho con sus siervos. Puesto que la expresión «hijo amado» (*ho huios mou ho agapētos*) fue usada por la voz celestial para identificar a Jesús en su bautismo (1,11) y en la transfiguración (9,7), no hay duda de que Marcos y sus lectores identificaron a este hijo con Jesús. **7.** *éste es el heredero*: La expectativa de los arrendatarios no se fundamentaba en la práctica legal sino en el deseo de que con la confusión resultante podrían adquirir la posesión de la propiedad. **8.** *lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña*: No se menciona la crucifixión, ni tampoco hay la más ligera alusión a la resurrección. La idea de arrojar al hijo fuera de la viña puede relacionarse con Heb 13,12 («Jesús padeció fuera de la puerta») y con la localización de la crucifixión de Jesús fuera de las murallas de Jerusalén. **9.** *vendrá, acabará con los labradores y dará la viña a otros*: Mt 21,41.43 refleja la convicción cristiana de que la identidad del pueblo de Dios y su lugar en el reino de Dios pasaron de Israel a la Iglesia. Sin embargo, Marcos parece centrarse más en los líderes de Israel (caps. 11-12), por lo que su comprensión del alcance de la parábola es más limitada. La descripción no refleja necesariamente los acontecimientos del año 70 d.C., aunque Mt 21,41.43 y Lc 20,18 parecen sugerirlos. No está claro que Marcos entendiese los «otros» como gentiles. **10.** *la piedra que rechazaron los constructores*: La cita de 12,10-11 está tomada del Sal 118,22-23 (LXX). La piedra rechazada (= Cristo) se convierte en la piedra angular (que mantiene unidos los muros del edificio) o la piedra capital (que corona y sostiene un arco o un pórtico). La misma cita se aplica a Jesús en Hch 4,11 y 1 Pe 2,7; sobre otras citas en las que el término «piedra» se aplica a Jesús, cf. Rom 9,33 y 1 Pe 2,6.8. Quizá, la semejanza entre las palabras hebreas *ben*, «hijo», y *'eben*, «piedra», dio origen a esta identificación. La cita del Sal 118,22-23 en Mc 12,10-11 indica lo mismo que la parábola en Mc 12,1-9: el rechazo del Hijo de Dios por los dirigentes de Israel fue un trágico error. **12.** *dijo la parábola contra ellos*: En el evangelio de Marcos no es habitual que los adversarios comprendan la parábola (cf. 4,10-12.33-34). Esta conclusión es típica de los relatos de controversia: los enemigos de Jesús se dan cuenta de que han sido burlados.

(Snodgrass, K., *The Parable of the Wicked Tenants* [WUNT 27, Tubinga 1983].)

77 (iii) *Tributo al césar* (12,13-17). El problema que se plantea ahora es el pago del impuesto de capitación. Aunque los adversarios pretenden la derrota y descrédito de Jesús, él consigue eludir su trampa y transforma su pregunta en una ocasión para dar una lección sobre las relaciones con Dios. No deberíamos forzar el significado del texto hasta convertirlo en un breve tratado sobre las relaciones entre la iglesia y el estado (cf. Ap 17-18 para una descripción muy hostil del Imperio romano). No debemos olvidar las particularidades de la situación: Los judíos preguntan a Jesús, su compañero judío, sobre el asunto del pago de impuestos al gobernante romano. Jesús les permite pagar los impuestos (cf. Mt 17,24-27; Rom 13,1-7; 1 Pe 2,13-17), pero va más allá y desafía a sus destinatarios a que sea tan justos en el servicio a Dios como lo son en su servicio al césar. **13.** *fariseos y herodianos*: La presencia de herodianos en un relato de lo que sucede Jerusalén es, en cierto modo, extraña. Para una referencia anterior a una alianza entre fariseos y herodianos, cf. el comentario a 3,6. Puesto que Herodes Antipas debía su poder político al Imperio romano, una respuesta negativa a la pregunta de 12,14 habría provocado un problema entre Jesús y los romanos. Los fariseos no eran unos nacionalistas tan radicales como los zelotas y trataban de coexistir con las instituciones romanas. **14.** *sabemos que eres sincero*: El cumplido con el que se saluda a Jesús tiene como finalidad conseguir de él una respuesta directa y ponerlo en un compromiso (cf. 11,27-33, donde Jesús evita dar una respuesta directa). Marcos clarifica que los motivos de los adversarios son mezquinos («para cazarlo» en 12,13, y «dándose cuenta de su mala intención» y «¿por qué me ponéis a prueba?» en 12,15). *¿es legal pagar tributo al césar o no?*: El término griego *kēnsos* es una transliteración del latín *census*; este impuesto era un recordatorio del sometimiento judío a Roma y tenía que pagarse con dinero romano. Si Jesús respondía afirmativamente, se vería desacreditado entre los nacionalistas judíos por colaboracionista. Si respondía negativamente, se manifestaría como revolucionario y peligroso para el Imperio romano. **16.** *¿de quién es esta imagen y esta inscripción?*: El denario que se presenta a Jesús tendría grabada la imagen del emperador Tiberio (14-37 d.C.); la inscripción probablemente rezaría *Tiberius Caesar divi Augusti filius Augustus*. **17.** *dad al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios*: Jesús responde a la pregunta que le han hecho en 12,14 de forma positiva: es legal pagar impuestos al césar. Pero su razonamiento le permite evitar la trampa: puesto que las monedas con las que se pagaban los impuestos eran romanas y pertenecían al emperador, el pagar los impuestos era una simple cuestión de devolver al emperador lo que ya le pertenecía. Añadiendo «a Dios lo que es de Dios» cambia su discurso sobre el pago de impuestos en un desafío espiritual para que se asuman las obligaciones con Dios tan conscientemente como se asumen las obligaciones con el estado. *asombrados*: Los biblistas dicen normalmente que la muchedumbre se asombró de la habilidad con que Jesús evadía el problema sin provocar una grave ofensa (aunque su respuesta habría resultado ofensiva para los nacionalistas judíos). Quizá su asombro se debía al éxito con que logró transferir la cuestión desde el plano político al espiritual.

78 (iv) *Resurrección* (12,18-27). Los saduceos fundamentaban su rechazo de la resurrección en el hecho de que el Pentateuco no decía nada sobre este asunto. Citan un pasaje de Dt 25,5-10, que consideraban como prueba irrefutable de su opinión, y le añaden una aplicación con la intención de reducir al absurdo el argumento de quienes creían en la resurrección. Esta estrategia da pie a Jesús para exponer su enseñanza sobre la naturaleza de la vida resucitada (tan diferente de la vida terrenal) y mostrar que la resurrección estaba implícita, al menos, en lo que el Pentateuco dice en Éx 3,6.15-16, en donde Dios aparece como el Dios de vivos. El mensaje teológico del texto es que la esperanza en la vida resucitada se fundamenta en el carácter de Dios, que puede vencer la muerte y dar la vida, no en la naturaleza o en el esfuerzo humano. **18.** *saduceos que niegan la resurrección*: Los saduceos aceptaban solamente el carácter canónico del Pentateuco y rechazaban la idea de una ley oral adicional (cf. Josefo, *Ant.* 18.1.4 § 16-17). Los pocos pasajes del AT en los que se dice algo sobre la resurrección (cf. Is 25,8; 26,19; Sal 73,24-25; Dn 12,1-3) no formaban parte del Pentateuco, y, por consiguiente, no gozaban de autoridad para los saduceos (cf. Hch 23,8). El aspecto más conflictivo que Jesús tenía que afrontar en la controversia consistía en mostrar que la doctrina de la resurrección estaba presente incluso en el Pentateuco (cf. 12,26). La pregunta de los saduceos presupone que Jesús compartía la creencia de los fariseos en la resurrección. **19.** *Moisés escribió*: El contenido de lo que «Moisés escribió», según Mc 12,19, es una versión libre de Dt 25,5-10, que prescribe la obligación del levirato (cf. Gn 38; Rut). El objetivo de esta norma veterotestamentaria era mantener la propiedad en el seno de la familia del varón. **20.** *había siete hermanos*: El relato que se cuenta en 12,20-23 toma Dt 25,5-10 como punto de partida e intenta reducir la creencia en la resurrección al absurdo y probar su incompatibilidad con el Pentateuco. Siete hermanos tenían la misma mujer; ¿de cuál de ellos será en la resurrección? **24.** *no comprendéis las Escrituras ni el poder de Dios*: En la explicación posterior, Je-

sús responde a los saduceos en primer lugar con una referencia al poder de Dios (12,25) y después con una referencia a las Escrituras (12,26-27). El poder de Dios puede vencer la muerte y dar la vida; la resurrección está implícita en la Escritura. **25.** *cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos ni ellas se casarán*: La reducción al absurdo que los saduceos desarrollan en 12,20-23 se fundamenta en una errónea comprensión de la vida resucitada; sobre el carácter angélico de la vida resucitada, cf. 1 Cor 15,35-50; *1 Hen* 15,6-7; 104,4; *2ApBar* 51,10; *bBer.* 17a). La modalidad de la vida resucitada será tan diferente de la vida terrena que el ejemplo de los saduceos no tiene realmente ninguna fuerza lógica, pues prescinde del poder de Dios para vencer la muerte y sacar vida de la muerte. **26.** *en el episodio de la zarza*: Éste era el modo habitual con que los judíos se referían al pasaje de la zarza ardiente de Éx 3 antes de que se introdujeran los indicadores de capítulos y versículos. *el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*: Éx 3,6.15-16, en donde Yahvé se identifica como el Dios de los padres de Israel, pertenece al Pentateuco, y, por consiguiente, debe ser tomado en serio por los saduceos. **27.** *no Dios de muertos, sino de vivos*: Jesús entiende Éx 3,6.15-16 en el sentido de que Abrahán, Isaac y Jacob aún vivían y continuaban su relación con Dios. Así pues, la resurrección formaba parte de la enseñanza del Pentateuco. La utilización de un texto del AT de este modo artificioso era compatible con los métodos judíos de interpretación de la época.

79 (v) *El mandamiento principal* (12,28-34). La cuarta controversia trata de cuál era el más importante de los 613 preceptos de la ley del AT, un tópico bastante común que se preguntaba a los notables maestros judíos. La respuesta de Jesús combina dos citas del AT (Dt 6,4-5 y Lv 19,18), subrayando así su ortodoxia como maestro judío e ilustrando su afición de llegar al fondo de las cosas. El pasaje es importante no tanto por su originalidad cuanto por el énfasis que pone en las disposiciones interiores y fundamentales. Véase Mt 5,21-48 para un énfasis aún más radical en la disposición interior, que conduce a la abolición de algunos preceptos del AT. **28.** *un escriba*: El que hace la pregunta se caracteriza por su falta de hostilidad y por la aprobación que recibe de Jesús (cf. Mt 22,35; Lc 10,25). Su actitud y su deseo sincero de aprender convierten el incidente más un ejercicio de aprendizaje que en una controversia. *¿cuál es el mandamiento más importante?*: Esta pregunta se les hacía frecuentemente a los maestros judíos. La respuesta famosa de Hillel, según *bŠabb.* 31a, fue la siguiente: «Lo que no quieras para ti, no lo hagas a tu prójimo. Ésta es la ley entera; el resto es comentario. Ve y aprende». Así respondió a la petición de un prosélito que deseaba que le enseñara mientras permanecía sobre una pierna. Hillel suponía que esta enseñanza resumiría toda la ley y daría a sus 613 mandamientos un principio coherente. Los primeros cristianos comprendieron el resumen de la ley de Jesús como autorización para no cumplir los preceptos rituales; no está claro si era ésta la intención de Jesús en este caso. **29.** *El primero es*: *«Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor»*: La respuesta de Jesús es una cita de Dt 6,4-5, el primero de los tres textos que los judíos piadosos recitaban dos veces al día (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41). El mandato de amar a Dios brota de su naturaleza de ser el único Dios. Los cuatro términos que aparecen en 12,30 (corazón, alma, mente, fuerza) no se refieren a diferentes partes de la persona, sino que son un modo de acentuar que debe amarse a Dios con todos los recursos disponibles. **31.** *el segundo es*: *«Amarás a tu prójimo como a ti mismo»*: Aunque sólo se le preguntó por un mandamiento, Jesús añade un segundo. No hay intención de igualar o de unir de los dos mandamientos (cf. Lc 10,27). El segundo mandamiento es una cita de Lv 19,18 (cf. Rom 13,9; Gál 5,14; Sant 2,8). Los dos mandamientos están conectados por la palabra «amor» y el hecho que Jesús los uniera era una nota teológica original. Ni en Lv 19,18 ni tampoco en sus desarrollos neotestamentarios aparece consciencia alguna del moderno descubrimiento de la baja autoestima y de la necesidad de amarse a uno mismo para poder amar al otro. **32.** *muy bien, Maestro*: El escriba expresa su acuerdo con Jesús, parafraseando su afirmación sin ningún indicio de hostilidad o de ironía. **33.** *más que todos los holocaustos y sacrificios*: La comparación del escriba es una simple evocación de Os 6,6 y 1 Sm 15,22 y no exige que la interpretemos como una condena del sistema sacrificial. En su estructura de pensamiento, el amor a Dios y al prójimo eran los grandes principios que estaban tras el sistema sacrificial. **34.** *no estás lejos del reino de Dios*: Más que de una realidad futura, el reino de Dios se presenta en este texto como algo accesible que parece tener dimensiones espaciales. La correcta comprensión que el escriba tiene de lo que es esencial en la ley del AT lo sitúa cerca del reino que está viniendo y lo prepara para recibirlo adecuadamente (cf. 10,13-16).

80 (vi) *El hijo de David* (12,35-37). La finalidad que percibimos tras la complicada exégesis del Sal 110,1 es mostrar que el título de hijo de David no es una definición totalmente adecuada y exhaustiva del Mesías. Se requiere un título más sublime como *Kyrios*, «Señor», para captar el carácter del mesianismo de Jesús. **36.** *David mismo dijo, inspirado por el Espíritu Santo*: En esta argumentación que se basa en el Sal 110,1 es esencial que David haya sido el autor del salmo. Para otras ci-

tas neotestamentarias del Sal 110,1, véanse Hch 2,34-35; 1 Cor 15,25; Heb 1,13. Encontramos alusiones a éste en Mc 14,62 y par.; 16,19; Rom 8,34; Ef 1,20; Col 3,1; Heb 1,3; 8,1; 10,12. El hecho de que sea muy utilizado en los escritos neotestamentarios sugiere que formaba parte de una antología de citas del AT que eran aplicables a Jesús. **37.** *David mismo lo llama Señor, ¿cómo es posible que el Mesías sea hijo suyo?*: Puesto que es David quien habla en el Sal 110,1 debe de referirse a alguien diferente. El primer «Señor» es Dios; el segundo «mi Señor» debe de ser alguien diferente y superior a David. Por consiguiente, al Mesías no se le puede describir de forma adecuada y exhaustiva como hijo de David.

81 (c) Los escribas y una viuda (12,38-44). Los dos incidentes de esta sección (12,38-40; 12,41-44) forman un díptico en el que se pone en contraste a sus personajes. Los escribas, cuya ostentación e hipocresía se critica en este pasaje, son el tipo opuesto a lo que Jesús quería que fueran sus discípulos. Jesús advierte contra la búsqueda del honor y prestigio de los escribas (12,38b-39) y la sangría que hacían con los recursos de las viudas, al tiempo que mantenían su aspecto piadoso (12,40). Aunque no llega al extremismo de Mt 23, este pasaje se ha utilizado en el pasado para suscitar sentimientos antijudíos; pero, realmente, este texto no critica a todos los escribas, sino solamente a un cierto tipo (cf. 12,28-34), y ni mucho menos a todos los judíos. **38.** *a los escribas les gusta pasearse lujosamente vestidos*: Los escribas eran los intérpretes de la ley del AT, la antigua versión judía de los juristas. Los escribas que aquí se critican se exhibían en las manifestaciones públicas, especialmente en las celebraciones religiosas. El término *stolai* se refiere, probablemente, a unas túnicas especialmente diseñadas para intensificar su prestigio y honor, no necesariamente a los mantos utilizados para la oración como en Mt 23,5. **40.** *devoran los bienes de las viudas con el pretexto de largas oraciones*: En la antigüedad, los juristas podían ejercer como administradores de la propiedad de una viuda. Un modo de recibir sus honorarios era quedarse con una parte de la propiedad. Los juristas con reputación de ser piadosos tenían excelentes oportunidades para aumentar sus perspectivas de participación en este proceso (J. D. M. Derret, *NovT* 14 [1972] 1-9). En correspondencia a su codicia e hipocresía, estos juristas recibirán una dura condena en el juicio final ante el más alto tribunal.

82 El relato de la viuda pobre se conecta con el incidente precedente mediante el término «viuda». Nos presenta un ejemplo contrario al comportamiento de los escribas. La disposición interior de la mujer y su generosidad sirven también para introducir el relato de la pasión en el que Jesús demostrará las mismas cualidades. **42.** *dos moneditas, o sea, una cuarta parte del as*: Las dos moneditas (*lepta*) eran las más pequeñas que estaban en circulación. La oración explicativa *ho estin kodrantēs* deriva del latín *quadrans*, otro indicio que sugiere la procedencia romana del evangelio de Marcos. **43.** *esta viuda pobre ha echado más que todos los demás*: El comentario inicial de Jesús formula una paradoja que requiere una explicación (12,44). La explicación es que la viuda hizo un sacrificio real para sostener el templo, mientras que el rico simplemente dio lo que le sobraba.

83 (d) El discurso final de Jesús (13,1-37). Una vez que Jesús predice la destrucción del templo (13,2), se narran una serie de acontecimientos que son futuros desde la perspectiva de Jesús pero, al menos en parte, actuales para la comunidad marcana (13,5-13). Posteriormente, describe la «gran tribulación» (13,14-23) y el triunfo del Hijo del hombre (13,24-27), y concluye con exhortaciones a la confianza y la vigilancia (13,28-37). Desde 1860, los especialistas han asumido que tras Mc 13 habría un breve apocalipsis judío o judeocristiano que fue redactado y ampliado por Marcos o uno de sus predecesores y colocado en boca de Jesús (aunque pueda contener algunos dichos originales de Jesús). Dada la diversidad de teorías opuestas sobre el origen y desarrollo del texto, lo mejor es que lo afrontemos tal y como ahora lo encontramos y tratemos de analizar qué pudo sugerirle a la comunidad marcana. Con este discurso, Marcos quería disminuir el miedo escatológico e inculcar la resistencia paciente. Advierte sobre la necesidad de la persecución y del sufrimiento, al tiempo que da fuerzas a la comunidad para que afronte los horrores que el futuro pueda deparar con la firme convicción de que el clímax de la historia humana lo constituye la llegada del Hijo del hombre y del reino de Dios.

(Hartman, L., *Prophecy Interpreted* [ConBNT 1, Lund 1966]. Lambrecht, J. L., *Die Redaktion der Markus-Apokalypse* [AnBib 28, Roma 1967]. Pesch, R., *Naherwartungen* [Düsseldorf 1968].)

84 (i) *Introducción* (13,1-4). Hay cierta tensión entre la predicción de Jesús sobre la destrucción del templo (13,2) y el resto del discurso, que trata del fin del mundo que conocemos. **1.** *uno de sus discípulos le dijo*: El asombro de los discípulos ante la grandeza y esplendor de los edificios del templo suscita la declaración de Jesús en 13,2. La reacción de los discípulos es coherente con la cronología de Marcos, según la cual Jesús y sus discípulos sólo visitaron Jerusalén en una ocasión, pues se da la impresión de que es la primera vez que ven la ciudad. **2.** *no quedará aquí piedra*

sobre piedra: La predicción de la destrucción del templo de Jerusalén se afirma en muchos textos del NT (Mc 14,57-58; 15,29; Jn 2,19; Mt 26,61; Hch 6,14). Con su profecía sobre la destrucción del templo Jesús se colocaba en la tradición de los profetas del AT (cf. Miq 3,12; Jr 26,18). No es necesario partir del supuesto de que esta predicción refleja los acontecimientos del año 70 d.C., aunque es cierto que el cristianismo primitivo vio en aquellos hechos el cumplimiento de la predicción de Jesús. **3.** *en el monte de los Olivos, enfrente del templo*: Dada la connotación escatológica que tiene el monte de los Olivos en Zac 14,4, este escenario era el más apropiado para realizar el discurso escatológico (cf. Mc 11,1). Sus destinatarios eran los cuatro primeros discípulos (cf. 1,16-20), tres de los cuales constituían el círculo íntimo (cf. el comentario sobre 5,37). **4.** *¿cuándo ocurrirá eso?*: Lógicamente, la pregunta de los discípulos se refiere a la predicción que Jesús había hecho sobre el templo en 13,2, pero en su actual contexto también se refiere a todo el discurso posterior.

85 (ii) *Comienzo de los sufrimientos* (13,5-13). La primera fase en la presentación que hace Jesús del futuro se refiere a los acontecimientos a gran escala (13,5-8) y al destino de los discípulos (13,9-13). El mensaje en conjunto trata de la resistencia paciente ante los cataclismos cósmicos y las persecuciones. El modo en que se describen las persecuciones de los discípulos (especialmente con el verbo *paradidōmi*, «entregar») evoca los propios sufrimientos de Jesús, que se nos describen en el relato de la pasión, y sitúa el sufrimiento de los seguidores en línea con el del Maestro. **5.** *cuidad que nadie os engañe*: Con la frase inicial del discurso expresa su intención de enfriar el entusiasmo escatológico e inculcar una cauta actitud de observación y espera ante la llegada del reino de Dios. **6.** *muchos vendrán en mi nombre diciendo: «Yo soy»*: En esta frase parece que hay más que una simple referencia a los pretendientes mesiánicos judíos (cf. Hch 5,36-37). Sobre *egō eimi*, cf. el comentario a 6,50. Había curanderos y maestros en el cristianismo primitivo que podían haberse presentado como reencarnaciones de Jesús. El contexto actual indica que pretendían ser el Jesús que retornaba de la derecha de Dios (cf. 14,62). Sobre las predicciones de los falsos cristos, cf. 13,21-23. **8.** *el comienzo de los dolores de alumbramiento*: Se presentan las predicciones y rumores de guerra, las revueltas, los terremotos y el hambre como elementos que formaban parte del plan con el que Dios estaba preparando la llegada del reino. Se describen estas tribulaciones en analogía con los primeros momentos del alumbramiento (cf. *mSoṭ* 9,15). Aunque sean realmente graves, no son todavía el *eschaton*. **9.** *os entregarán a los tribunales*: El foco se desplaza desde los acontecimientos mundiales al destino de los discípulos, a quienes se les promete persecución y sufrimiento. Los «tribunales» (*synedria*) se refieren a aquellos tribunales judíos locales (cf. 2 Cor 11,24) que tenían autoridad para castigar a los infractores de religión judía. La referencia a «gobernadores y reyes» no exige un contexto extrapalestinense: Pilato y Herodes Antipas serían buenos ejemplos. Los discípulos de Jesús encontrarán la oposición tanto por parte judía como por parte gentil. **10.** *es preciso que antes sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones*: El vocabulario típicamente marcano del dicho sugiere que fue el evangelista quien lo insertó entre 13,9 y 13,11. La hipótesis se verifica por el desarrollo lógico que existe entre 13,9 y 13,11 y por el hecho de que, si el Jesús terreno hubiese sido tan explícito sobre este asunto no se hubiera producido ningún debate en el cristianismo primitivo sobre la misión a los gentiles (cf. Gál 2; Hch 15). Su inserción en este momento tiene el efecto de disminuir dramáticamente el calendario escatológico, puesto que era necesario que se diera un gran rodeo fuera del territorio palestinense. **11.** *no seréis vosotros quienes habléis, sino el Espíritu Santo*: Lo que Jesús les prohíbe es la preocupación ansiosa (*mē promerimnate*), no que no pensaran o no se preparasen convenientemente. **12.** *el hermano entregará a su hermano*: La idea de que en el *eschaton* acontecerían divisiones que afectarían a las relaciones personales era un elemento tópico en los escritos apocalípticos judíos (cf. 4 Esd 5,9; 6,24; *Jub* 23,19; *2ApBar* 70,3; *mSoṭ*. 9,15). **13.** *el que persevere hasta el final se salvará*: Este dicho conclusivo reproduce el mensaje marcano de la resistencia paciente durante «los dolores de parto del Mesías» y la recompensa definitiva de la salvación.

86 (iii) *La gran tribulación* (13,14-23). La segunda fase en la presentación del futuro que hace Jesús va más allá de la experiencia de Marcos y sus primeros lectores, dirigiéndose hacia acontecimientos que, desde su perspectiva, pertenecían al futuro. Esos acontecimientos se resumen con el término «tribulación» (*thlipsis*). Aunque parte de las imágenes reflejan las condiciones de los tiempos de guerra, se han colocado en un contexto completamente nuevo. Al anunciar estos acontecimientos, Jesús prepara a sus seguidores para afrontarlos, haciendo posible su resistencia paciente. **14.** *la abominación de la desolación*: La expresión está tomada de Dn 9,27; 11,31; 12,11; en Daniel se refiere al altar pagano (cf. 1 Mac 1,59) que Antíoco IV Epífanes erigió sobre el altar de los holocaustos del templo de Jerusalén en el 168 a.C. El participio masculino singular *hestēkota*, «colocado», sugiere la transformación de una cosa en persona, es decir, se

espera que el lector lo identifique con una persona. *que el lector entienda*: El comentario puede referirse a los acontecimientos que condujeron a la destrucción del templo en el 70 d.C. Tal vez, la vaguedad de la expresión pretenda evitar la hostilidad romana mediante un mensaje codificado. Si el comentario formaba parte de una fuente premarcana podría aludir al plan abortado del emperador Calígula de erigir una estatua de sí mismo en el templo de Jerusalén en el año 40 d.C. (cf. Josefo, *Ant.* 18.8.2 § 261; Filón, *De legat.* 188,207-08; Tácito, *Hist.* 5,9; → Historia, 75:173-74). Con otras palabras, se presenta el incidente de Calígula como una repetición del protagonizado por Antíoco. *que los que estén en Judea huyan a los montes*: Según 13,15-16, la tribulación acontecerá tan rápidamente que no habrá ocasión para intentar rescatar nada de la propia casa; de igual modo, la embarazadas y las madres recientes sufrirán mucho según 13,17. **18.** *que no ocurra en invierno*: Los inviernos en Palestina son fríos y lluviosos, haciendo intransitables los *wadis*. No habría entonces grano disponible para alimentar a los refugiados. **19.** *una tribulación como no la ha habido igual hasta ahora desde el principio de la creación*: Con esta frase se quiere decir que no se trata de una simple guerra, sino de algo mucho más grave. La descripción alude a Dn 12,1: «Será un tiempo de angustia como no hubo otro desde que existen las naciones» (cf. Ap 1,9; 7,14). **20.** *si el Señor no acortase aquellos días*: Se supone que Dios ha establecido un tiempo fijo para la llegada del reino (cf. Dn 12,7). Sobre la idea del acortamiento del tiempo, cf. *1 Hen* 80,2; *2ApBar* 20,1-2; 83,1.6. **21.** *aquí está el Cristo*: Aunque el fragmento 11,21-23 tiene muchos aspectos en común con 13,5-6, este pasaje se refiere más a los pretendientes mesiánicos y falsos profetas (cf. 13,22) que a los que afirmaban ser el Jesús que retornaba en la parusía. La aparición de estos falsos mesías y profetas constituye el clímax de la gran tribulación (cf. 13,24). **23.** *os lo he advertido de antemano*: El discurso retorna a los cuatro discípulos que han sido sus destinatarios. Éstos deberían practicar la resistencia paciente en medio de estos acontecimientos, puesto que han sido previamente informados de lo que ocurriría y saben que la resistencia paciente provocará su salvación (cf. 13,13).

87 (iv) *El triunfo del Hijo del hombre* (13,24-27). El lenguaje veterotestamentario de los signos cósmicos y las referencias al Hijo del hombre y la reunificación se han mezclado conjuntamente en un nuevo contexto en el que la venida escatológica de Jesús como Hijo del hombre constituye el acontecimiento clave. Su gloriosa llegada en el *eschaton* será la prueba final de la victoria de Dios; su expectación sirve como fundamento para la resistencia paciente recomendada en el discurso. **24.** *el sol se oscurecerá*: Los portentos cósmicos que preceden la llegada del Hijo del hombre evocan ciertos textos del AT: Is 13,10; Ez 32,7; Am 8,9; Jl 2,10.31; 3,15; Is 34,4; Ag 2,6.21. Sin embargo, en ningún lugar del AT preceden a la llegada del Hijo del hombre. La conjunción de todos los portentos es una forma de decir que toda la creación señalará el momento de su llegada. **26.** *verán al Hijo del hombre venir entre las nubes*: La descripción está tomada de Dn 7,13. Sin embargo, el Hijo del hombre de Marcos es claramente Jesús, no la figura angélica «en forma humana» de Dn 7,13. Es materia de debate entre los especialistas si Jesús se refirió a sí mismo con estos términos (→ Jesús, 78:38-41); pero véase 14,61-62. **27.** *reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos*: La acción del Hijo del hombre da la vuelta a lo dicho en Zac 2,10. El tema de que Dios reunificaría al pueblo elegido se encuentra en Dt 30,4; Is 11,11.16; 27,12; Ez 39,27, y en otros libros del AT y de la literatura judía intertestamentaria, pero en ningún lugar del AT se dice que el Hijo del hombre sería aquel que llevaría a cabo esta reunificación.

88 (v) *Exhortación a la confianza y la vigilancia* (13,28-37). La exhortación está formada por una parábola (13,28-29), un dicho sobre el tiempo del *eschaton* (13,28-29), un dicho sobre la autoridad de Jesús (13,31), otro dicho sobre el tiempo (13,32) y una segunda parábola (13,33-37). El material se ha unido mediante las siguientes palabras gancho: «estas cosas», «pasar», «vigilar» y «puerta». El dicho sobre «estas cosas» que ocurrirán en «esta generación» (13,30) se equilibra mediante el reconocimiento de que sólo Dios conoce el tiempo exacto (13,32). La parábola sobre los signos evidentes del final (13,28-29) está equilibrada con la parábola sobre la vigilancia constante (13,33-37). **28.** *de la higuera aprended esta parábola*: El proceso del crecimiento natural de la higuera en primavera y verano se compara con la secuencia de los acontecimientos que conducen a la llegada del Hijo del hombre. Cuando veáis que ocurren estos hechos, sabed que el Hijo del hombre llegará pronto. **30.** *no pasará esta generación hasta que todas estas cosas sucedan*: La frase «todas estas cosas» debe referirse a los acontecimientos que conducen a la llegada del Hijo del hombre (cf. 13,29), aunque los cristianos podrían haberla interpretado como una referencia a la muerte y resurrección de Jesús o a la destrucción del templo (cf. Mc 9,1). La rotundidad del dicho es mitigada por 13,32. **31.** *cielos y tierra pasarán*: Jesús habla con el lenguaje de Is 51,6 y 40,8 para subrayar la autoridad divina de su enseñanza. Este dicho está conectado con el precedente mediante la palabra gancho «pasar». **32.** *nadie sabe nada*: Es comprensible

que solamente Dios conozca el tiempo exacto, pero sorprende que se incluya también al Hijo en el grupo de los que lo desconocen, es decir, entre los ángeles y los hombres. En los debates patrísticos sobre la divinidad de Jesús se utilizó este dicho como argumento en contra de tal naturaleza. **34.** *como un hombre que se ausentó*: Esta segunda parábola compara la vigilancia sobre el reino con la vigilancia que se exige a un portero cuyo señor se ha ido de viaje: ¡No sabéis cuándo llegará el dueño de la casa! Puesto que no se conoce el momento exacto, se requiere una vigilancia constante.

89 (VII) La muerte de Jesús en Jerusalén (14,1-16,20). Los biblistas han dicho que el evangelio de Marcos era un relato de la pasión con una larga introducción. Esta observación pone de relieve la importancia que la parte final del evangelio tiene para el conjunto de la obra. Jesús conoce previamente lo que le espera. En este proceso Jesús se comporta como Siervo sufriente y se muestra como el rey de los judíos a pesar de la burla y ceguera de sus adversarios. Los discípulos, sin embargo, alcanzan el fondo de su declive con la traición de Judas y la negación de Pedro.

(Dormeyer, D., *Die Passion Jesu als Verhaltensmodel* [NTAbh 11, Münster 1974]. Kelber, W. H. [ed.], *The Passion in Mark* [Filadelfia 1976]. Schenk, W., *Der Passionsbericht* [Gütersloh 1974].)

90 (A) La unción y la última cena (14,1-31). La sección inicial del relato marcano de la pasión identifica a Jesús como el Mesías (14,1-11), coloca su muerte en el contexto de la pascua judía (14,12-16) y destaca la autoinmolación de Jesús (14,17-31). Jesús es consciente de lo que le está pasando y supera con creces a los personajes con que se confronta.

91 (a) COMPLOT Y UNCIÓN (14,1-11). El centro de esta introducción a la historia de la pasión lo ocupa el relato de la unción de Jesús por una mujer anónima (14,3-9), una acción que alude a su dignidad de Mesías, es decir, el «ungido», y a su entierro. Su intuición espiritual y su generosidad se contrastan con la ceguera espiritual de los sumos sacerdotes y escribas (14,1-2) y Judas (14,10-11). En el núcleo del relato se encuentra el dicho cristológico de 14,7, que caracteriza el tiempo de Jesús como un tiempo especial. **1.** *la fiesta de la pascua y los panes ácimos*: La fiesta agrícola primaveral de los ácimos se había mezclado con la celebración de la liberación del antiguo Israel de la opresión egipcia (cf. Éx 12,15-20; 34,18-20). Comenzaba el 15 de nisan (marzo-abril) y duraba ocho días. *los sumos sacerdotes y los escribas*: Algunos serían saduceos, puesto que contaban con representación entre los jefes del templo. El complot de los sumos sacerdotes y escribas estaba ya en marcha desde 11,18 y 12,12. **2.** *no durante la fiesta*: Puesto que la pascua era una fiesta de peregrinación que atraía a grandes multitudes hasta Jerusalén, la ejecución de Jesús podía haber provocado una revuelta. La pregunta sigue en pie: ¿Cuándo querían arrestar los sacerdotes a Jesús?, ¿antes o después de la fiesta? Lo último sería lo más probable. La disposición de Judas a traicionar a Jesús hizo que lo ejecutaran durante la fiesta (según Marcos) o antes de ella (que es lo más probable desde el punto de vista histórico). **3.** *en Betania, en casa de Simón el leproso*: Marcos suele ser tan poco preciso en la utilización de los nombres personales y de lugar que estos detalles tan específicos deben de haber formado parte del relato original. El vaso de alabastro era un frasco redondo de perfume que contenía un ungüento elaborado con una exótica planta india. Su precio, estimado en unos 300 denarios (14,5), lo hacía realmente caro (cf. Mt 20,2). *lo vertió sobre su cabeza*: Cf. Lc 7,38 y Jn 12,3, en donde la mujer unge los pies de Jesús. La unción de Jesús en su cabeza era un reconocimiento de su dignidad mesiánica (cf. 2 Re 9,6). **7.** *a mí no me tendréis siempre*: El dicho explica la actitud tolerante que manifiesta Jesús en 14,6 y la valoración del acto de la mujer como una obra buena. El foco se centra en la presencia de Jesús, no en la afirmación de que la pobreza es un problema social permanente. La unción de la cabeza de Jesús por aquella mujer lo ha marcado como Mesías; sólo ella, en contraste con los sumos sacerdotes y escribas, e incluso con Judas, ha percibido correctamente su identidad y el significado especial que su presencia física tenía. Es un dicho cristológico como el dicho sobre el novio en Mc 2,19, no un comentario social. **8.** *se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura*: Una segunda interpretación de la acción de la mujer la relaciona directamente con su muerte y sepultura: el Mesías es ungido para el entierro en el mismo comienzo del relato de la pasión. En ocasiones, los especialistas han dicho que este versículo se añadió al relato para intentar justificar la vergonzosa acción de los discípulos que no habían ungido el cuerpo de Jesús antes de enterrarlo (cf. 16,1). **9.** *se dirá lo que ha hecho para memoria suya*: La acción de esta mujer formará parte del relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, pero no se nos dice cómo se llamaba (cf. Jn 12,3, donde se dice que era María, la hermana de Marta y Lázaro). **10.** *Judas Iscariote*: Se contrasta su traición con la fidelidad de la mujer. Con su iniciativa hizo posible que los sumos sacerdotes y los escribas llevaran a cabo su complot. **11.** *prometieron darle dinero*: Los otros evangelistas explican los motivos por los que Judas actuó así: por codicia (Mt 26,15), por la tentación de Satanás (Lc 22,3) y por la tentación de Satanás más el hábito que tenía de robar (Jn 13,2; 12,6).

92 (b) PREPARATIVOS PARA LA CENA PASCUAL (14,12-16). Este pasaje identifica la última cena como una cena pascual en el sentido estricto de que tuvo lugar el 15 del mes de nisan; los otros evangelistas sinópticos siguieron la cronología de Marcos. Sin embargo, Jn 19,14 sitúa la muerte de Jesús en la tarde del 14 de nisan y así hace de la última cena una cena prepascual. La cronología de Juan parece, probablemente, más correcta, puesto que es dudoso que los sumos sacerdotes y escribas hubieran actuado de aquella forma el primer día de la pascua. El objetivo de la identificación marcana era conectar más estrechamente la muerte de Jesús con los temas pascuales del sacrificio y la liberación. **12.** *el día primero de los ácimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual*: El sacrificio se realizaba en la tarde del 14 de nisán, antes de que comenzase el día primero a la caída del sol. A los discípulos se les envió para que prepararan la cena pascual, que se celebraba al comienzo del 15 de nisán. Sobre la doble expresión temporal, cf. el comentario a 1,32. **13.** *un hombre que lleva un cántaro de agua*: ¿Se trata de un ejemplo de la extraordinaria presciencia de Jesús o de un acuerdo previo? Cf. 11,1-6 para un problema similar. **15.** *una habitación en la parte de arriba, ya dispuesta y preparada*: Jesús y los Doce van a usar una habitación de huéspedes en el piso superior de una casa de Jerusalén. La falta de asombro por parte de los discípulos en 14,16 es un indicio del acuerdo previo entre Jesús y el hombre que llevaba el cántaro de agua.

93 (c) LA ÚLTIMA CENA (14,17-31). El relato en su conjunto coloca las palabras y los hechos de Jesús en la última cena (14,22-25) entre la predicción de la traición de Judas (14,17-21) y la negación de Pedro (14,26-31). Mediante este procedimiento se realza el autosacrificio de Jesús en contraste con el comportamiento de Judas y Pedro.

94 (i) *Predicción de la traición de Judas* (14,17-21). El primer incidente en el relato de la última cena acentúa la presciencia de Jesús con relación al complot de traición de Judas y su libre disposición de someterse a la voluntad de Dios en su pasión y muerte. **17.** *al atardecer llegó Jesús con los doce*: A la luz de 14,12-16, estamos justamente al comienzo del día 15 de nisán (puesto que, según el horario judío, el día comienza con la caída del sol). Los dos discípulos se encuentran ya en el lugar acordado según 14,12-16, pero aquí aparecen con el grupo que está llegando. **18.** *uno de vosotros me entregará, el que come conmigo*: La segunda parte de la predicción puede aludir al Sal 41,10 (cf. Jn 13,18). La predicción muestra que la traición de Judas no coge a Jesús por sorpresa; el comentario de que se trataba de uno que está comiendo con él (cf. 14,20) subraya la gravedad de la traición. **21.** *el Hijo del hombre se va, tal como está escrito de él*: Aunque el cumplimiento del AT es un tema principal en el relato marcano de la pasión, no hay ningún pasaje del AT que hable de los sufrimientos del Hijo del hombre. La segunda parte del versículo subraya que, aunque la muerte de Jesús formaba parte del plan de Dios, eso no implicaba que Judas no hubiera tenido ninguna responsabilidad.

95 (ii) *La cena* (14,22-25). La versión marcana de la última cena (cf. Mt 26,26-29; 1 Cor 11,23-25; Lc 22,15-20) relaciona el pan y vino de la última comida de Jesús y sus discípulos con su muerte inminente y los interpreta a la luz de las tradiciones sacrificiales del AT (cf. Éx 24,8; Is 53,12) y la esperanza del banquete mesiánico en el reino de Dios. **22.** *tomad, esto es mi cuerpo*: Jesús invita a sus discípulos a participar en su muerte sacrificial. Las traducciones tales como «representa» o «simboliza» no son correctas, pues no hacen justicia al realismo de las palabras. **23.** *tomando la copa*: El pan se compartiría al comenzar el banquete pascual y la copa (que, realmente, eran tres) durante su transcurso. En nuestro texto la copa sigue al pan (cf. 1 Cor 11,25; Lc 22,20), lo que sugiere que no se trataba de una comida pascual oficial. **24.** *ésta es mi sangre de la alianza, derramada por muchos*: La «sangre de la alianza» alude a Éx 24,8, en donde Moisés sella la alianza rociando a Israel con la sangre de los animales sacrificados. La frase «derramada por muchos» alude a Is 53,12 (uno de los pasajes del Siervo sufriente) y da a la acción una dimensión sacrificial. Las dos alusiones del AT sirven para caracterizar la muerte de Jesús como un sacrificio a favor de otros. La frase *hyper pollōn*, «por muchos», se basa en el texto hebreo de Is 53,12; significa «por todos», no por uno o por unos pocos. **25.** *hasta que lo beba de nuevo en el reino de Dios*: El dicho conclusivo ubica la última cena en el contexto del banquete mesiánico (cf. 6,35-44; 8,1-10). En lugar de ver la última cena (y la eucaristía) como un acontecimiento aislado, es fundamental que la relacionemos con las anteriores comidas de Jesús con publicanos y pecadores (cf. 2,16) y con el futuro banquete escatológico.

96 (iii) *Predicción de la negación de Pedro* (14,26-31). El tercer incidente regresa al primero de la serie (14,17-21). Es difícil imaginar que los cristianos inventaran una historia tan ominosa como la negación de Pedro. **26.** *tras cantar los himnos*: Se identifican estos himnos con el conjunto sálmico 113-18. **27.** *heriré al pastor*: Sobre esta identificación de Jesús, cf. 6,34. El texto de Zac 13,7 predice tanto la muerte de Jesús como la huida de los discípulos. **28.** *iré delante de vosotros a Galilea*: Este dicho remite a Mc 16,7, donde se supone que Galilea es el lugar en el que acontecen las apariciones de resurrección. Algunos intérpretes

lo interpretan como un plan incumplido que había trazado el Jesús terreno o como una predicción de la parusía (cf. 13,24-27). **30.** *antes de que el gallo cante dos veces, tú me habrás negado tres*: La predicción apunta a la triple negación de Pedro en 14,66-72, frente a su afirmación de que será la excepción del rebaño (14,29) y su enérgica protesta (14,31).

97 (B) Oración de Jesús y arresto (14,32-52). Los dos incidentes aproximan a Jesús más cerca de la cruz, mostrando cómo afrontó la muerte en soledad, apartado de sus amigos. A él le sostiene solamente su exclusiva relación con Dios y su convicción de que se estaba cumpliendo la voluntad de Dios revelada en la Escritura.

98 (a) GETSEMANÍ (14,32-42). La versión marcana de la agonía en el jardín presenta a Jesús como el Hijo de Dios obediente que lucha para aceptar la voluntad de Dios en su pasión. Presenta a los discípulos como desanimados e inconscientes de lo que va a ocurrir, es decir, como un ejemplo que debe evitarse. **32.** *Getsemaní*: El lugar era un pequeño jardín que se encontraba fuera de la muralla oriental de Jerusalén, en el monte de los Olivos. El nombre significa «prensa de aceite». **33.** *comenzó a sentir pavor y angustia*: Los verbos griegos *ekthambeisthai* y *adēmonein* expresan vivamente la agitación que Jesús estaba experimentando. El texto expresa la profunda conmoción que sentía ante su inevitable muerte. Este énfasis no está en contradicción con el acento en la presciencia de Jesús y su aceptación de la voluntad de Dios de los pasajes anteriores puesto que cualquiera puede aterrorizarse ante lo que le viene encima (p.e., un paciente que tiene cáncer). **34.** *mi alma está triste hasta el punto de morir*: En su locución a los tres discípulos, Jesús utiliza el vocabulario del Sal 42,6.12. **36.** *Abba, Padre... aparta de mí esta copa*: La oración y la instrucción que le sigue en 14,38 («para que no caigáis en tentación») tienen cierta relación con la oración del Señor (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). La copa es la «copa del sufrimiento» (10,39), un tema que tiene también una dimensión eucarística (14,24). *pero no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú*: La afirmación indica que Jesús tenía que aprender a aceptar sus sufrimientos (cf. Mt 6,10). **38.** *la tentación*: Como en Mt 6,13, la tentación tiene una gran relevancia en el periodo de la prueba escatológica que precederá a la llegada del reino de Dios (cf. 13,9-13). Este tipo de lenguaje subraya el significado escatológico de la propia pasión de Jesús. **41.** *ha llegado la hora; mirad, el Hijo del hombre va a ser entregado*: Jesús se había acercado a los discípulos tres veces y los había encontrado dormidos (14,37.40.41). Incluso Pedro, que afirmó que moriría con Jesús (14,31), estaba también dormido. La «hora» de la traición de Jesús por Judas constituye el clímax de su ministerio. Se están cumpliendo las tres predicciones de la pasión (cf. 8,31; 9,31; 10,33-34).

99 (b) ARRESTO (14,43-52). Este pasaje está formado por varios episodios breves: la captura (14,43-46), el corte de la oreja o lóbulo (14,47), la afirmación de Jesús (14,48-49) y la huida de los discípulos (14,50-52). Desarrolla varios temas que nos son familiares: la traición de Judas, la presciencia de Jesús, el cumplimiento de las Escrituras y la infidelidad de los discípulos a Jesús. **43.** *un tropel*: El arresto lo lleva a cabo una especie de turba, no la policía del templo (cf. Lc 22,52) ni los soldados romanos (cf. Jn 18,3.12). Sobre los grupos responsables del arresto, cf. 14,1.53. **44.** *aquel que yo bese*: Durante la fiesta de peregrinación de la Pascua, Jerusalén sería un hervidero de gente. Además, quienes fueron enviados para arrestar a Jesús no lo reconocerían a simple vista. El signo que les da Judas era usado como el saludo tradicional que se hacía al maestro, un aspecto que incrementa el horror de la acción de Judas. **47.** *uno de los presentes desenvainó la espada*: Según Jn 18,10, fue Pedro quien cortó la oreja de un esclavo llamado Malco. Según Lc 22,50-51, Jesús curó la oreja del hombre. El diminutivo *ōtarion* sugiere que se trataba solamente de una parte de la oreja o, más concretamente, el lóbulo. **48.** *como a un bandido*: Al describir de este modo la forma en que se arrestó a Jesús y subrayar su impropiedad, el dicho aclara que, efectivamente, Jesús no era un bandido (*lēstēs*), un término que también podría tener la connotación de ser un revolucionario contra el gobierno romano. **49.** *a diario*: Esta afirmación sobre la enseñanza de Jesús en el templo entra en conflicto con la cronología de Marcos, según la cual, Jesús habría estado solamente tres días en la ciudad (al menos que fuese esto lo que Marcos entendía por *kath' hēmeran*). *que se cumplan las Escrituras*: El dicho se refiere aparentemente a 14,27 (donde se había citado Zac 13,7), aunque puede entenderse en un sentido más amplio como en 14,21 («El Hijo del hombre se va, tal como está escrito de él»). **51.** *un joven lo iba siguiendo*: La identidad del joven discípulo que huye desnudo ha provocado muchas conjeturas durante siglos. Quienquiera o cualquiera que fuese, en el contexto presente funciona como una individualización de lo que se dice en 14,50, «y todos lo abandonaron y huyeron».

100 (C) Los procesos (14,53-15,15). Marcos presenta dos juicios: uno ante los dirigentes judíos y otro ante Pilato. Para él, el juicio judío fue el más decisivo, aunque, desde la perspectiva legal, el romano era más importante. A lo largo de los dos procesos, Jesús, el sufriente inocente, permanece casi totalmente en silencio (cf. Is 53,7).

101 (a) PROCESO ANTE EL SUMO SACERDOTE; NEGACIÓN DE PEDRO (14,53-72). Marcos usa de nuevo el procedimiento del «sandwich» para confrontar la lealtad de Jesús y la cobardía de Pedro. Presenta la vista oral en casa del sumo sacerdote en la primera tarde de la Pascua como un proceso a gran escala (aunque hay serios problemas históricos con esta visión de los hechos). Las dos acusaciones que se le hicieron en el juicio fueron que había amenazado con destruir el templo y que había dicho una blasfemia. **53.** *llevaron a Jesús ante el sumo sacerdote*: El juicio judío se ubica en la casa del sumo sacerdote. ¿Se encontraría allí todo el sanedrín? (cf. 14,64) ¿Se encontrarían todos allí la primera noche de la Pascua? Estos problemas sugieren que Jesús pasaría una vista oral preliminar en la casa del sumo sacerdote la noche anterior a la primera noche de la Pascua (cf. 14,12-16). La vista oral preliminar estaría dirigida por un pequeño grupo o un comité de dirigentes judíos. **54.** *Pedro*: La referencia a Pedro en este momento hace del relato un «sandwich» por el que se contrasta el noble silencio de Jesús con las cobardes negaciones de Pedro (cf. 14,66-72). **55.** *los jefes de los sacerdotes y todo el sanedrín*: Marcos intenta presentar la vista oral como un juicio a gran escala ante todo el sanedrín. Esta tendencia se debía, probablemente, al esfuerzo general que los cristianos hacían para rebajar el compromiso romano y aumentar la culpabilidad del sector judío en la muerte de Jesús. **56.** *los testimonios no coincidían*: Sobre el principio jurídico judío que exige al menos dos testigos para poder incriminar a alguien, cf. Dt 19,15, un principio que encontramos dramatizado en la historia de Susana, que forma parte de la versión griega de Daniel. **58.** *le hemos oído decir: «Yo destruiré este templo»*: Jesús podía haber opuesto el culto que se realizaba en su época con aquel que se impondría con la llegada del reino de Dios. El pronombre «yo» puede referirse a Dios o, tal vez, al mismo Jesús en cuanto portavoz de Dios. El dicho tendría probablemente alguna relación con la purificación del templo (cf. 11,15-19). Posteriormente, los escritores del NT tendieron a espiritualizar su significado (cf. Mt 26,61; Jn 2,21; Hch 6,14) bajo la perspectiva de que fueron los romanos, y no Jesús, quienes destruyeron el templo de Jerusalén en el año 70 d.C. **61.** *callaba y no respondía nada*: Con su silencio (cf., también, 15,5), Jesús estaba cumpliendo lo dicho en Is 53,7 y Sal 38,13-15. La pregunta que hace el sumo sacerdote sobre si Jesús era el Cristo, el Hijo del Bendito, combina las identificaciones que ya se habían realizado en 8,29; 1,11; 9,7. **62.** *Yo soy, y veréis al Hijo del hombre*: Sobre la connotación de la frase «Yo soy», cf. el comentario a 6,50. Sobre la expectación que suscitaba el glorioso Hijo del hombre, cf. el comentario a 13,24-27. **64.** *habéis oído la blasfemia*: La acusación de blasfemia no es totalmente exacta, pues, según Lv 24,10-23, la blasfemia consistía en maldecir el nombre de Dios y se castigaba con la lapidación. *todos lo juzgaron reo de muerte*: Jesús fue probablemente considerado un agitador político-religioso (cf. Josefo, *Ant.* 17.110.4-88 § 269-85; 18.4.1 § 85-87; 20.8.6 § 167-72) que suponía una amenaza tanto para los romanos como para los dirigentes judíos. Marcos presenta la condena como fruto de la sentencia legal de todo el sanedrín. ¿Incluía este «todos» a José de Arimatea (cf. 15,43)? Véanse Mt 27,57 y Lc 23,50-51 para soluciones alternativas al problema. **65.** *profetiza*: La petición que acompaña el cruel trato que se da a Jesús conlleva la ironía de que aquella tortura cumplía las profecías del AT sobre el Siervo sufriente (cf. Is 50,4-6; 53,3-5). Puede ser una alusión a la opinión que la gente tenía de que Jesús era un profeta (cf. Mc 6,15; 8,28). **66.** *estando Pedro abajo, en el patio*: Se reanuda el relato iniciado en 14,54 para poner en contraste la lealtad de Jesús y la deslealtad de Pedro. La negación de Pedro aparece en los cuatro evangelios (cf. Mt 26,69-75; Lc 22,56-62; Jn 18,17.25-27). Notemos cómo aumenta la audiencia en las negaciones: una criada (14,66), la criada más algunos de los que se encontraban allí (14,69) y, finalmente, los que estaban presentes (14,70). **68.** *pero él lo negó*: Parece que hay una relación inversa entre las tres acusaciones («Tú estabas con Jesús de Nazaret» en 14,67; «Él es uno de ellos» en 14,69; «Ciertamente eres uno de ellos, pues eres galileo» en 14,70) y la vehemencia con la que Pedro lo negaba (incomprensión en 14,68; negación simple en 14,70; juramento en 14,71). **72.** *cantó el gallo por segunda vez*: Con la tercera negación de Pedro se cumple la predicción que Jesús había hecho en Mc 14,30.

(Donahue, J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* [SBLDS 10, Missoula 1973]. Juel, D., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* [SBLDS 31, Missoula 1977].)

102 (b) EL PROCESO ANTE PILATO (15,1-15). El gobernador romano Poncio Pilato fue el responsable legal de la muerte de Jesús en cruz. La acusación que lo condujo a la crucifixión fue la declaración de que Jesús era «el rey de los judíos», un título que tenía connotaciones revolucionarias para los romanos. Marcos y los otros evangelistas presentan a las autoridades judías como los promotores, mientras que Pilato simplemente acepta sus tácticas de presión; esta presentación refleja probablemente la tendencia cristiana primitiva de disminuir el compromiso romano, intensificando la responsabilidad judía en la muerte de Jesús. El relato marcano del proceso ante Pilato realmente omite el veredicto. Jesús actúa como el silencioso Siervo sufriente de Is 53,7. **1.** *muy de madrugada*: Este versículo implica que el

sanedrín volvió a reunirse por la mañana (cf. Mt 26,66; 27,1). El resultado es la entrega de Jesús a las autoridades romanas (cf. 9,31; 10,33). **2.** *Pilato*: Poncio Pilato fue el prefecto de Judea desde el año 26 al 36 d.C. (→ Historia, 75:168). La presentación que los evangelios hacen de Pilato como un hombre indeciso y preocupado por la justicia está en contradicción con otras antiguas informaciones que nos lo presentan como un personaje cruel y obstinado. El cuartel general de Pilato se encontraba en Cesarea Marítima; iba a Jerusalén para supervisar la peregrinación de la Pascua e impedir cualquier posible conflicto. *¿eres tú el rey de los judíos?*: La pregunta que hace Pilato traduce en categorías políticas los títulos de Mesías e Hijo de Dios. Muestra que la estrategia desplegada contra Jesús consistía en relacionarlo con los movimientos político-mesiánicos de la época para condenarlo por revolucionario. *tú lo dices*: La respuesta de Jesús a Pilato es evasiva; no niega la verdad profunda de lo que significaba identificarse como el «rey de los judíos», pero no acepta la connotación política introducida por Pilato (F. J. Matera, *The Kingship of Jesus* [SBLD 66, Chico 1982]). **3.** *los jefes de los sacerdotes lo acusaban de muchas cosas*: Marcos presenta a los notables judíos como los promotores de las acusaciones contra Jesús, al tiempo que tienen que convencer a Pilato de la necesidad de crucificarlo. Sus reiteradas acusaciones contrastan con el silencio de Jesús (cf. Is 53,7; Sal 38,13-15). **6.** *les concedía la libertad de un preso*: No hay ningún testimonio extrabíblico que confirme la costumbre de liberar a un prisionero en la fiesta de la Pascua. Quizá la práctica ocasional de la amnistía haya sido convertida en costumbre por los evangelistas o sus fuentes. **7.** *Barrabás*: El nombre es una transliteración del término arameo *bar 'abbā'*, que significa «hijo del padre». El prisionero era un revolucionario y un asesino, justo el tipo de persona a quien los romanos temían más. **9.** *¿os suelto al rey de los judíos?*: El relato pasa por alto el hecho de que debía de haberse realizado ya el proceso ante Pilato en el que Jesús habría sido declarado culpable. Pilato presenta a la muchedumbre la posibilidad de elegir entre dos prisioneros que estaban condenados. **13.** *crucifícalo*: La crucifixión era un castigo romano que ejecutaban los soldados. El relato indica que Pilato había crucificado a Jesús no porque fuese culpable, sino porque los sumos sacerdotes lo presionaron mediante la intervención de las turbas («deseando complacer a la gente», según 15,15). **15.** *habiendo azotado a Jesús*: Como preparación para la crucifixión, la víctima, que estaba atada a una columna, era azotada con látigos de cuero que tenían incrustados trozos de hueso o de metal.

103 **(D) Crucifixión y muerte (15,16-47).** Los cuatro incidentes de esta parte cumbre del relato de la pasión y de todo el evangelio nos relatan la muerte de Jesús como rey de los judíos de acuerdo con el AT.

104 (a) La burla (15,16-20). Antes de la crucifixión, un grupo de soldados se burla de Jesús llamándole «rey de los judíos». La ironía es que los soldados tenían razón al identificar a Jesús como el rey de los judíos. **16.** *los soldados*: Estos hombres eran gentes nativas de Palestina y Siria que los romanos habían reclutado. Probablemente, la frase «toda la tropa» se utiliza en un sentido vago, puesto que una *speira* estaba formada por una cantidad que oscilaba entre los doscientos y los seiscientos soldados. *pretorio*: En su origen, el pretorio era la tienda del general en un campamento; posteriormente llegó a designar su cuartel general. Hay dudas sobre si este pretorio se hallaba en el palacio de Herodes o en la fortaleza Antonia de la ciudad de Jerusalén (→ Arqueología bíblica, 74:151). **17.** *trenzando una corona de espinas*: La corona de espinas forma parte de la burla. **18.** *salve, rey de los judíos*: El saludo de los soldados se fundamenta en la acusación por la que Jesús fue condenado (cf. 15,2.9.12) y parodia el saludo al emperador romano *Ave Caesar, victor, imperator*.

105 (b) La crucifixión (15,21-32). El relato de la crucifixión se narra de forma simple y sin detenerse en los detalles físicos del sufrimiento de Jesús (aunque, ciertamente, éstos forman parte del pasaje). El relato subraya que la muerte de Jesús tuvo lugar de acuerdo con el AT, sin minimizar el odio implacable desplegado por los adversarios de Jesús (cf. 14,21). **21.** *Simón de Cirene*: Simón era un judío que había nacido en Cirene (ciudad del norte de África); no está claro si se hallaba en Jerusalén como peregrino o como residente habitual. La referencia a sus hijos, Alejandro y Rufo (cf. Rom 16,13), sugiere que eran conocidos por los primeros cristianos. Simón fue forzado a llevar el travesaño de la cruz en lugar de Jesús. La descripción «venía del campo» puede referirse a que trabajaba en una finca o simplemente a que estaba de visita allí. **22.** *Gólgota*: El nombre griego del lugar es la transliteración del término arameo *gulgultā'*, «calavera», que se refiere tanto a la forma que tenía como al uso al que estaba destinado. En tiempos de Jesús este lugar estaba fuera de las murallas de la ciudad de Jerusalén. El tradicional nombre de «Calvario» procede de la palabra latina «calavera» (*calvaria*). **23.** *vino mezclado con mirra*: Sobre la base de Prov 31,6-7, normalmente se entiende que con esta frase se alude a un narcótico utilizado para paliar el dolor del moribundo. **24.** *lo crucificaron*: La crucifixión se describe en los términos

más breves y escuetos posibles. Los soldados que realizaron la ejecución se quedaron con las ropas de Jesús. A la luz de la importancia que el Sal 22 tiene en el relato marcano de la pasión, esta acción debe interpretarse como cumplimiento del Sal 22,19. **25.** *la hora tercia*: La hora tercia equivale a las nueve de la mañana. La cronología marcana entra en conflicto con Jn 19,14, para quien Jesús fue condenado «a la hora sexta» (e.d., al mediodía). **26.** *el Rey de los Judíos*: Esta acusación oficial ya se había hecho en el proceso ante Pilato (cf. 15,2; 9,13), en contraste con las dos acusaciones ante el sumo sacerdote (cf. 14,58.61). La acusación refleja probablemente la realidad histórica de que los romanos ejecutaron a Jesús por la acusación de que era un pretendiente al trono. Como en 15,16-20, la ironía consiste en que, desde la perspectiva de Marcos, Jesús era, realmente, el rey de los judíos. **27.** *dos bandidos*: Estos hombres podrían ser revolucionarios del tipo de Barrabás, en cuya categoría los romanos también metieron a Jesús. **29.** *los que pasaban*: El primer grupo de los que se burlaron de Jesús repiten la acusación realizada en 14,58 sobre la amenaza de destruir el templo. **31.** *los sumos sacerdotes*: El segundo grupo recuerda la acusación hecha en 14,61 de que Jesús había afirmado que era el Mesías. **32.** *los crucificados junto a él*: Constituyen el tercer grupo que también se burló de Jesús. Cf. Lc 23,39-43, donde uno de los condenados reconoce la inocencia de Jesús y le pide que se acordara de él cuando entrara en su reino.

106 (c) LA MUERTE DE JESÚS (15,33-39). La muerte de Jesús tuvo lugar según la voluntad de Dios expresada en el AT. La rotura del velo del templo y la confesión del centurión dan a la muerte de Jesús una profunda dimensión con relación al antiguo Israel y a la misión a los gentiles. **33.** *oscuridad sobre toda la tierra*: Por «tierra» se entiende, probablemente, Judea. La oscuridad que se produjo desde la hora sexta (mediodía) hasta la hora nona (tres de la tarde) se ha interpretado diversamente como tormenta de arena, eclipse de sol (cf. Lc 23,45) o cumplimiento de Am 8,9. **34.** *Elōi, Elōi, lema sabachthani*: El grito de Jesús es una versión aramea de las palabras iniciales del Sal 22, la oración del justo sufriente que termina con un acto de confianza en Dios. El uso del Sal 22 no excluye que Jesús tuviera la experiencia emocional del abandono (cf. 14,32-42). **35.** *mira, llama a Elías*: La llamada a Dios (*Elōi, Elōi*) se entiende erróneamente (quizá con malicia) como una llamada a Elías. Sobre Elías como precursor del reino, cf. Mc 1,6; 9,11-13. **36.** *esponja llena con vinagre*: Quizá la intención era aliviar el dolor de Jesús (cf. 15,23). En todo caso, la acción cumplía el Sal 69,22, «para mi sed, vinagre me dieron a beber». **37.** *Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró*: Se indica que tuvo una muerte rápida y violenta; el relato no se detiene en detalles. No se nos dice cuál fue el contenido del grito final de Jesús (cf. Lc 23,46; Jn 19,30). **38.** *la cortina del templo se rasgó*: La cortina dividía el santo del santo de los santos (cf. Éx 26,33). El hecho de que se rasgara en el momento en que murió Jesús sugiere que había llegado el final de la antigua alianza con Israel. **39.** *verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios*: La confesión del centurión evoca las primeras palabras del evangelio (1,1). La yuxtaposición de la confesión de este gentil con la cortina rota en 15,38 imbuye al conjunto de un significado simbólico relacionado con la misión a los gentiles.

107 (d) EL ENTIERRO (15,40-47). El entierro es la preparación necesaria para el relato de la tumba vacía. **40.** *María Magdalena*: María Magdalena es el principio de continuidad, pues vio morir a Jesús, sabía donde estaba enterrado (15,47) y fue a la tumba durante la Pascua (16,1). La otra María (no la madre de Jesús; cf. 6,3) aparece de nuevo en 15,47, y Salomé sólo es mencionada en 16,1. En el evangelio de Marcos (a diferencia de Lucas, cf. Lc 8,1-3) no se había dicho nada previamente sobre el servicio de las mujeres a Jesús y su función como discípulas. **42.** *la víspera del sábado*: El sabbath comenzaría a la caída del sol el viernes por la tarde, lo que exigía que el entierro tuviera lugar antes de que comenzase el día del descanso. **43.** *José de Arimatea*: El nombre de Arimatea deriva probablemente de Ramathaim-zophim (1 Sm 1,1). Marcos no especifica que fuese un seguidor de Jesús (cf. Mt 27,57) y supone que formaba parte del sanedrín que condenó a Jesús (cf. Lc 23,50-51). **45.** *informado por el centurión*: La investigación de Pilato proporciona la confirmación oficial de que Jesús estaba realmente muerto; luego no hay lugar para un coma o un shock. **46.** *lo puso en un sepulcro*: Se ha dicho que el área alrededor de Jerusalén en tiempos de Jesús era como un cementerio gigante. La tumba de José tenía forma de cueva tallada en piedra caliza y sellada con una gran piedra circular. El cadáver sería colocado sobre una plancha tallada en la roca, para que se descompusiese en un año. Luego, los huesos serían recogidos y colocados en una urna («osario»).

108 **(E) La tumba vacía (16,1-8).** La tumba vacía no era una prueba de la resurrección de Jesús, pero sí era una condición necesaria para que los discípulos proclamasen que Jesús había resucitado (cf. Mt 28,11-15 sobre la acusación judía de que los discípulos habían robado el cuerpo). Otros escritos del NT acentúan la importancia de las apariciones de Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,3-8; Mt 28; Lc 24; Jn 20-21). Marcos, probablemente, partía del supuesto de que sus lectores estaban algo

familiarizados con las tradiciones de aparición, y así optó por concluir el evangelio sutil y dramáticamente dejando que sus lectores reconocieran la resurrección y esperasen la parusía. **1.** *María Magdalena*: María había visto morir a Jesús (15,40) y la tumba en la que fue sepultado (15,47). Las designaciones de la otra María en 15,47 (María, la madre de José) y 16,1 (María, la madre de Santiago) han llevado a algunos autores a suponer que se trataba de dos personas distintas (véase 15,40; cf. 6,3). *para embalsamarle*: Según Jn 19,40, el cadáver de Jesús ya había sido preparado para el entierro, pero Mc 14,8 y 16,1 supone que no se habían completado los preparativos necesarios. Según Mt 28,1, las mujeres fueron simplemente a ver la tumba. **2.** *el día primero de la semana*: Según el calendario judío, el domingo era el primer día de la semana. La frase «después de tres días» que encontramos en las predicciones de la pasión (8,31; 9,31; 10,34) se iguala con la indicación «al tercer día», contando desde el viernes por la tarde (15 de nisán) al domingo por la mañana (17 de nisán). **3.** *¿quién correrá la piedra?*: La piedra era un gran bloque redondo adaptado a una ranura en la entrada de la tumba. No se nos explica por qué las mujeres no consideraron con anterioridad este problema. Ni tampoco hay explicación alguna de cómo fue desplazada la piedra. **5.** *un joven*: Según Mt 28,5, el heraldo era un ángel. El término marcano *neaniskos*, «joven», fue utilizado previamente para referirse al joven que huyó desnudo durante el arresto de Jesús (14,51-52). **6.** *ha resucitado, no está aquí*: El vacío que había en la plataforma o nicho sobre el que se había colocado el cadáver de Jesús (cf. 15,46) se explica en términos de resurrección. El pasivo *ēgerthē*, «ha resucitado», supone que ha sido Dios quien ha resucitado a Jesús. **7.** *va delante de vosotros a Galilea*: El mensaje retrocede a la profecía de Jesús de 14,28 («iré delante de vosotros a Galilea») y avanza hacia las apariciones de Jesús resucitado en Galilea tras el regreso de los discípulos de Jerusalén (cf. Mt 28,9-10). Lc 24,13-49 y Jn 20 narran una serie de apariciones en Jerusalén. **8.** *tenían miedo*: Ante el mensajero las mujeres reaccionan con temblor y silencio, que Marcos explica como provocado por el miedo (*ephobounto gar*). ¿Quiso Marcos terminar su evangelio en este punto? Si así fue, sería porque suponía un conocimiento de las apariciones de Jesús resucitado (14,28; 16,7). Un libro podía terminar con *gar*, «pues» (P. W. van der Horst, *JTS* 23 [1972] 121-24). Marcos terminaba sus relatos mediante comentarios explicativos con *gar* (6,52; 114,2) y con descripciones de las emociones de los personajes (6,52; 9,32; 12,17).

109 (F) Finales posteriores (16,9-20). La conclusión más larga, tradicionalmente designada como Mc 16,9-20, difiere en vocabulario y estilo del resto del evangelio, no aparece en los mejores y más antiguos manuscritos actualmente disponibles y tampoco se encontraba en los manuscritos de tiempos patrísticos. Probablemente, se trata de un compendio de relatos de aparición del s. II d.C., basados en Lc 24, con alguna influencia de Jn 20; está formado por las apariciones a María Magdalena en 16,9-11 (cf. Mt 28,9-10; Lc 24,10-11; Jn 20,14-18), a dos viajeros en 16,12-13 (cf. Lc 24,13-35), a los once discípulos en 16,14-18 (cf. Lc 24,36-43; Jn 20,19-23,26-29; Mt 28,16-20), y concluye con la ascensión de Jesús en 16,19-20 (cf. Lc 24,50-51; Hch 1,9-11) → Canonicidad, 66:91.

La llamada conclusión más breve consiste en el informe de las mujeres hacen a Pedro y el mandato que Jesús da a los discípulos para que predicaran el evangelio. Aquí también el lenguaje no marcano y la débil evidencia de los manuscritos indican que este pasaje no era el final del evangelio.

El llamado Logion Freer del Codex W que se intercala entre 16,14 y 16,15 del final más largo es una glosa tardía que trata de suavizar la condena de los discípulos en 16,14. Todas las terminaciones atribuidas a Marcos en la tradición manuscrita fueron añadidas porque los escribas no consideraban que 16,1-8 fuera un final adecuado. Afirmar que ninguno de estos finales fue escrito por Marcos no es lo mismo que probar que Marcos terminó su evangelio en 16,8. Después de todo, puede haberse perdido un final que contase historias de apariciones. O también Marcos podía haber decidido no terminar su evangelio. No obstante, existen buenas razones literarias y teológicas para mantener que el evangelio terminaba en 16,8 (J. Hug, *La finale de l'evangile de Marc (Mc 16,9-20)* [EBib, París 1978]).

[Traducido por José Pérez Escobar]

42
Evangelio según Mateo

Benedict T. Viviano, O.P.

BIBLIOGRAFÍA

1 Beare, F. W., *The Gospel according to Matthew* (San Francisco 1981). Benoit, P., *L'Evangile selon Saint Matthieu* (París 1972). Bonnard, P., *Evangelio según San Mateo* (Madrid [2]1983). Bornkamm, G., G. Barth y M. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (CBQMS 5, Washington 1976). Carter, W., *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody 1995); *Matthew and the Margins. A Socio-Political and Religious Reading* (Sheffield 2000). Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966) (trad. esp.: *El sermón de la Montaña* [Madrid 1975]). Davies, W. D.-D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew,* Vol. I-II-III (Edimburgo 1982, 1991, 1997). De Poittevin, E.-E. Charpentier, *Evangelio según San Mateo* (Estella 1987). Didier, M. (ed.), *L'Evangile selon Matthieu* (BETL 29, Gembloux 1972). Dupont, J., *Etudes sur les évangiles synoptiques* (BETL 70 A-B, Lovaina 1985). Ellis, P. F., *Matthew* (Collegeville 1974). Frankemölle, H., *Jahwebund und Kirche Christi* (NTAbh 10, Münster 1974); *Biblische Handlungs-anweisungen* (Maguncia 1983). Giesen, H., *Christichles Handeln* (Francfort 1982). Goulder, M. J., *Midrash and Lection in Matthew* (Londres 1974). Gomá, I., *El evangelio según san Mateo* (2 vols., Barcelona 1980). Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlín 1972). Gundry, R. H., *Matthew* (Grand Rapids 1982). Guijarro, S., *El evangelio según Mateo* (Salamanca 1989). Hare, D. R. A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew* (SNTSMS 6, Cambridge 1967). Heras Oliver, G., *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio* (Pamplona 2001). Hummel, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Mattäus-Evangelium* (BEvT 33, Múnich 1966). Keener, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Cambridge 1999). Kilpatrick, G. D., *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946). Kingsbury, J. D., *Matthew, Structure, Christology, Kingdom* (Filadelfia 1975). Kretzer, A., *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches* (SBM 10, Stuttgart 1971). Künzel, G., *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart 1978). Lagrange, M.-J., *Evangile selon Saint Matthieu* (EBib, París 1927). Luz, U., *El evangelio según san Mateo. Mt 1-7* (Salamanca 1993) y *El evangelio según san Mateo. Mt 8-17* (Salamanca 2001). Maggiori, B., *El relato de Mateo* (Madrid 1982). Marguerat, D., *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Ginebra 1981). Mateos, J.-F. Camacho, *Evangelio según Mateo* (Madrid 1981). Meier, J. P., *Matthew* (NTM 3, Wilmington 1981). Mohrlang, R., *Matthew and Paul* (SNTSMS 48, Cambridge 1985). Muñoz Iglesias, S., *Comentario al evangelio según san Mateo* (Madrid 1998). Overmann, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of The Matthean Community* (Minneápolis 1991). Pregeant, R., *Christology beyond Dogma* (Filadelfia 1978). Przybylski, B., *Righteousness in Matthew* (SNTSMS 41, Cambridge 1980). Quesnel, M., *Jesucristo según San Mateo* (Estella 1993). Saldarini, A. J., *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago 1994). Sand, A., *Das Gesetz und die Propheten* (Ratisbona 1974). Schweizer, E., *The Good News according to Matthew* (Atlanta 1975). Segundo, J. L., *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana* (Santander 1994). Senior, D., *What are They Saying about Matthew?* (Nueva York 1983). Shuler, P. I., *A Genre for the Gospels* (Filadelfia 1982). Stanton, G., *The Interpretation of Matthew* (Filadelfia 1983). Stendahl, K., *The School of St. Matthew* (Filadelfia 1968). Strecker, G., *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82, Gotinga 1971). Trilling, W., *Das wahre* Israel (SANT 10, Múnich 1964) [trad. esp.: *El verdadero Israel* (Madrid 1974)]. Viviano, B. T., *Study as Worship* (SJLA 26, Leiden 1978). Walker, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91, Gotinga 1967). Zumstein, J., *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (OBO 16, Friburgo 1977).

DBSup 5.940-56. *IDBSup* 580-83. Brown, *INT Vol. I,* 247-310. Wik-Schm, *INT* 346-77.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autor, fecha y lugar de composición.** Este evangelio adquirió muy pronto un gran prestigio, no sólo por sus méritos intrínsecos (p.ej., el sermón de la montaña, caps. 5-7), sino porque llevaba el nombre de un apóstol (mencionado en 9,9 y 10,3). Pero, puesto

que el autor del texto final griego parece haber copiado todo el evangelio de Marcos con ciertas modificaciones, la opinión más común hoy día es que es improbable que, en su forma actual, sea la obra de un apóstol testigo ocular. ¿Por qué necesitaría copiar un testigo ocular la obra de otro autor que no lo era? El evangelio tal y como ha llegado hasta nosotros se comprende mejor como una síntesis madura que combina el evangelio más antiguo, Marcos, con una primitiva colección de dichos de Jesús (la llamada *Logien-Quelle* o *Q*), que comparte con el evangelio de Lucas. Sin embargo, el apóstol Mateo puede haber estado en el origen de la tradición evangélica como autor de una colección de dichos de Jesús al estilo de Q. Esto es lo que nos sugiere Papías de Hierápolis, que es nuestra fuente patrística más antigua de información: «Mateo compiló los *dichos* en lengua aramea, y, después, cada cual los tradujo como bien pudo» (Eusebio, *HE* 3.39.16). Si aceptamos la veracidad de esta información, aún nos queda por resolver la cuestión de quién escribió todo el evangelio griego que ha llegado hasta nosotros. Nuestras fuentes patrísticas nada dicen sobre este evangelista anónimo. Debemos dirigirnos al mismo evangelio para encontrar alguna información. Para comenzar, parece evidente que el evangelista era un maestro cristiano y un dirigente de la Iglesia. Se ha dicho que se trataba de un rabino que se había convertido y era catequista. Esta designación emplea el término «rabino» de forma genérica y poco precisa. El mismo evangelio ofrece el modelo, menos partisano y más bíblico, de escriba. El versículo en que el que se lee «todo escriba que se ha hecho discípulo del reino de los cielos es como un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas (13,52) se ha interpretado como una referencia al propio evangelista y a los métodos de trabajo que utilizó. Este versículo da una información más fiable que el relato de la llamada del recaudador de impuestos (9,9-13). Tampoco excluye la posibilidad de un esfuerzo de colaboración, es decir, que el evangelio fuera el producto de una primitiva escuela de estudios bíblicos superiores (Stendahl), respaldado y aceptado por una importante Iglesia local. El evangelio contiene algunas contradicciones internas, p.ej., la misión a los gentiles (compárese 15,24 y 10,6 con 28,19), que podrían explicarse como opiniones representativas de diversas corrientes dentro de la misma comunidad. Pero también son posibles otras explicaciones, p.ej., como diferencias entre las tradiciones primitivas y la redacción final. Algunos comentadores ponen el énfasis en que el evangelio es una obra literaria que procede de la mano de un solo autor (Frankemölle), de tal modo que cualquier elaboración de equipo habría sido firmemente controlada por las decisiones finales del evangelista.

3 Es difícil determinar el carácter propio del evangelio. Tradicionalmente, se ha considerado que, por su perspectiva, se trataba de un evangelio judeocristiano. Sin embargo, en la actualidad se afirma que el estadio final del evangelio es cristiano-gentil y que ya se había roto la relación con el judaísmo. Aunque este punto de vista no es completamente correcto en todos sus términos, ha ayudado a clarificar ciertos asuntos. ¿Está Mateo fuera o dentro del judaísmo? La cuestión parece clara pero conlleva una cierta ambigüedad. Suponiendo, como ahora parece probable, que la comunidad de Mateo hubiera sido expulsada del judaísmo por los rabinos de Yamnia mediante una proscripción llamada *birkat hammînîm* (ca. 80 d.C.), es perfectamente posible que muchos miembros dirigentes de la comunidad se sintiesen todavía judíos. Este sentimiento de pertenencia, y por supuesto de ser el verdadero Israel, explicaría las duras polémicas contra los rabinos de Yamnia, del cap. 23. Se trata de una amarga pelea familiar. Así pues, el evangelio tiene un enfoque predominantemente judeocristiano, aunque está abierto a la misión gentil, fuera de los confines del judaísmo de Yamnia, que aún estaba definiéndose contra toda otra forma rival de judaísmo. Véase el comentario sobre 5,17-20 y G. N. Stanton, «The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980», *ANRW* II/25.3, 1890-1951.

4 En cuanto a la fecha y lugar de composición, Mateo debe haberse escrito tras el evangelio de Marcos (64-69 d.C.) y con anterioridad al año 110, puesto que parece que Ignacio de Antioquía ya lo conocía. Si admitimos que el evangelista estaba en diálogo con la academia rabínica de Yamnia/Yavneh, que se estableció allí desde el año 75 al 90 d.C., sería razonable fechar el evangelio entre los años 80-90 d.C., preferiblemente en los últimos años de la década. El lugar de composición no tiene en sí mismo una gran importancia, excepto en cuanto podría suministrar un contexto para ciertos aspectos característicos del evangelio. La tradición más antigua habla de Judea como el lugar donde se redactó el evangelio arameo. Recientemente, se han propuesto otros lugares para el evangelio griego: Antioquía, las ciudades fenicias de Tiro y Sidón, el sur de Siria, incluso Alejandría y Edessa. La sugerencia del sur de Siria es plausible, pero requiere una mayor precisión. El sur de Siria podría abarcar las ciudades fenicias, entre las que, en un tiempo, también se incluían a Cesarea Marítima o la Decápolis, es decir, Damasco o Pella. La elección entre estas alternativas depende del peso que demos a ciertas referencias marítimas (8,32; 14,28-29; cf. G D. Kilpatrick, *Origins* 132) o a las indicaciones al este del Jordán que algunos han visto en 4,15 y 19,1. Por mi parte,

he presentado en otro lugar (*CBQ* 41 [1979] 533-46) las razones que justifican mi preferencia por Cesarea Marítima.

5 **(II) Estructura literaria y contenido.** El evangelista transmite fielmente las tradiciones que ha recibido de la Iglesia primitiva sobre Jesús y la vida cristiana, pero es también un autor que estructura de forma creativa esas tradiciones en nuevas combinaciones y con nuevos énfasis. Con su evangelio quería lograr los siguientes objetivos: instruir y exhortar a los miembros de su comunidad; suministrar, quizá, lecturas litúrgicas y material para sermones; pero también quería ofrecer un discurso misionero a los no cristianos de buena voluntad, al igual que una apologética y polémica contra los críticos y los rivales hostiles. Poco asombra, dadas las ricas combinaciones de objetivos y sentidos en el evangelio, que los comentadores hayan acentuado un aspecto u otro, como si fuesen los objetivos o sentidos globales o principales del evangelista. Así, algunos han considerado el evangelio como un leccionario litúrgico, otros como un manual para dirigentes de la Iglesia, y otros esencialmente como un relato. Otros autores, incluso, intentan combinar estos objetivos en formulaciones tales como un libro para el servicio divino en el culto y para la enseñanza y la predicación (Strecker), o como una interpretación de la historia modelada según las obras veterotestamentarias del cronista y del historiador deuteronomista (Frankemölle), o como una fusión de leccionario y midrás homilético (Goulder). Percibiendo el esfuerzo que hace el evangelista por definir su comunidad contra los esfuerzos rivales que los rabinos de Yamnia estaban realizando para codificar y salvar el judaísmo fariseo, algunos autores han subrayado el lado polémico del evangelio, que estaría dirigido contra Yamnia (Davies) o incluso contra las Iglesias paulinas (Weiss).

Si tomamos en serio la combinación que se produce en el evangelio entre discurso y relato, y lo comprendemos, por lo menos en parte, como inserción de los dichos Q en la estructura narrativa de Marcos, no nos queda más remedido que admirar el delicado equilibrio que el evangelista logró. Pero si observamos los cinco grandes discursos en los que Mateo ha reunido abundante material de enseñanza, como, p.ej., el sermón de la montaña (caps. 5-7), el discurso de la misión (10), el discurso de las parábolas (13), el discurso sobre la comunidad (18), los discursos apocalípticos de juicio (23-25), y el tacto y la maestría con los que los unió, percibiremos el centro del auténtico interés y la creatividad de Mateo. (El material apologético y polémico tiende a insertarse dentro del material narrativo, con la obvia excepción del cap. 23.) Muy pronto los cristianos consideraron los discursos como las obras maestras del evangelio. Podríamos, entonces, concluir que la intención primera de Mateo era escribir un manual para ayudar a los dirigentes de la Iglesia en la predicación, la enseñanza, el culto, la misión y la polémica. Pero insertó este manual en el relato de la vida de una persona, de Jesucristo, para evitar que se convirtiese en una doctrina meramente académica o gnóstica, y mantener el conjunto centrado en Cristo y su reino como la buena nueva de la salvación.

6 **(III) Teología de Mateo.** Este evangelio tiene dos núcleos fundamentales: la identificación de Jesús como el Cristo y la cercanía del reino de Dios que proclamaba. Estos núcleos no deberían separarse, pues todo el evangelio podría leerse teniendo en cuenta cualquiera de ellos. Los dos temas están más cercanos entre sí en el inicio del evangelio, donde se presenta a Jesús como el Hijo regio de Dios y el Emmanuel, Dios con nosotros, y al final, donde a Jesús se le da toda la autoridad (divina) como Hijo del hombre sobre el reino de Dios, en el cielo y en la tierra. Algunos estudios recientes han observado la especial importancia que tiene el título Hijo de Dios; aparece en momentos cruciales del relato: bautismo (3,17), confesión de Pedro (16,16, representando la confesión de fe la Iglesia), transfiguración (17,5), juicio y cruz (23,63; 27,40.43.54). En correspondencia con esta función está el título hijo de David (10 veces en Mt, p.ej., 9,27). Con este título se presenta a Jesús como un nuevo Salomón, con connotaciones de sanador y hombre sabio. Jesús habla como la sabiduría encarnada en 11,25-30 y 23,37-39 (→ 136 infra). De igual importancia, si no mayor, es el título del Hijo del hombre, que aparece a lo largo de todo el evangelio y que culmina el gran final de 28,18-20. Este título se basa en la figura misteriosa de Dn 7,13-14, que también está relacionada con el tema del reino. Probablemente, la identificación del Jesús terreno con esta figura celestial había sido ya realizada por Q (no por el mismo Jesús); de ser así, Mateo habría desarrollado aún más el nexo entre ambos.

El reino de Dios es el gran objeto de esperanza, oración (6,10) y proclamación (3,2; 4,17), que unifica todo el evangelio, especialmente los cinco grandes discursos, suministrando su horizonte y finalidad escatológica. Contiene la promesa última y definitiva de la salvación de Dios para redimir a la humanidad, en la tierra como en el cielo, en el tiempo y la eternidad, en los ámbitos tanto sociales y políticos como personales. Implica justicia (6,33), paz (5,9) y alegría (13,44). A causa de su contenido moral, conduce, lógicamente, a los otros dos temas del evangelio: la justicia o rectitud y la ley. La justicia tiene especial relevancia para Mateo (3,15; 5,6; 10,20; 6,1.33; 21,32), y se refiere, en la mayoría de casos, a la respuesta humana de obediencia a la voluntad

del Padre, más que al don del perdón como en Pablo. Se afirma que la ley o Torá mosaica tiene un significado permanente (5,17-20), pero, aunque se mantengan algunos preceptos ceremoniales (observancia del sábado, 12,1-8), o incluso se fomenten (23,23), se rechaza el desarrollo fariseo de la Torá a favor de la interpretación realizada por Jesús. De hecho, Jesús habla principalmente de preceptos éticos, los diez mandamientos y los grandes mandamientos del amor a Dios y al prójimo, y sobre otros asuntos (p.ej., el divorcio, 5,31-32; 19,1-10) en tanto que tienen un aspecto ético.

7 Otros dos aspectos característicos de Mateo son su explícito interés por la Iglesia (mencionada en 16,18; 18,18 [dos veces] y en ningún otro lugar más de los cuatro evangelios) y su uso especial del AT. Como representante de la segunda o tercera generación cristiana, Mateo presupone la fe en Cristo e intenta proveer a la comunidad de creyentes con directrices y dirigentes serios. Las directrices están contenidas en los grandes discursos, especialmente en el cap. 18, donde se proporcionan la autorización para tomar decisiones y los procedimientos para la resolución de conflictos. El interés por la oveja extraviada, por los pequeños, por el perdón y la humildad son otras directrices centrales que aparecen insertas en él. En Mateo no encontramos el triple ministerio (o jerarquía) que estaba formado por el obispo, el presbítero y el diácono, sino que menciona a unos dirigentes ilustrados o escribas. Hay apóstoles, con Pedro a la cabeza, que comparten la autoridad del mismo Cristo (10,40; 9,8). Tras ellos vienen los profetas, los escribas y los sabios (10,41; 13,52; 23,34). Pedro aparece como tribunal de última apelación (16,19). Puesto que el poder es peligroso, aunque necesario, los dirigentes necesitan la humildad (18,1-9). Mateo no idealiza la Iglesia. Cualquiera puede caer (incluido Pedro, 26,69-75); los profetas pueden ser falsos (7,15); y la Iglesia es una mezcla de santos y pecadores hasta que llegue el juicio final (13,36-43; 22,11-14; 25). No obstante, la Iglesia es convocada a una misión mundial (28,18-20). El estilo de vida apostólica o misionera se describe en 9,36-11,1. Finalmente, todo el evangelio está enmarcado en una fórmula de alianza en la que Dios se une con su pueblo a través de Jesucristo (1,23 y 28,18-20). Los marginados del antiguo Israel (21,31-32) junto a los convertidos gentiles constituyen el nuevo pueblo de Dios (21,43).

El marco de la alianza nos lleva, naturalmente, al estudio de la utilización que hace Mateo del AT. Junto a este marco y muchas otras alusiones y citas del AT, que el evangelista extrae de sus fuentes, añade una serie de 10 (algunos cuentan 11 ó 12) citas que introduce con fórmulas del tipo «Todo esto ha ocurrido para se cumpliera lo que el Señor había dicho por los profetas». Por la utilización de esta fórmula, a la serie se le ha llamado «citas de cumplimiento»: 1,23; 2,[6].15.18.23; 4,15-16; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,5; [25,56]; 27,9-10. Casi la mitad aparecen en el relato de la infancia; las otras están relacionadas con el ministerio público de Jesús, la entrada en Jerusalén y su pasión y muerte. Funcionan como meditaciones que realiza el evangelista sobre los acontecimientos que presenta. El texto de las citas pone de manifiesto que Mateo ha usado esmeradamente las formas hebrea y griega del AT. En conjunto, la serie refleja la convicción mateana de que Jesús no vino «a destruir, sino a cumplir» (5,17) las antiguas promesas. Por consiguiente, hay una continuidad dentro de la discontinuidad en el plan de Dios. La serie sugiere también la convicción de Mateo de que se puede dar un sentido a los aspectos contradictorios o escandalosos de la historia de Jesús, especialmente su muerte en cruz y el rechazo de su misión por los dirigentes judíos y sus partidarios, mediante el recurso al AT.

Algunos autores recientes intentan encontrar un esquema de historia de la salvación en el evangelio para resolver algunas de sus tensiones. Para unos, en el evangelio hallaríamos un esquema formado por tres fases: (1) el período de Israel, desde Abrahán hasta Juan Bautista; (2) el tiempo de la propia vida de Jesús; y (3) el tiempo de la Iglesia, desde la resurrección de Jesús hasta el fin del mundo (así lo sintetizaron, sin matices, Walker, Strecker y Meier). Kingsbury presenta un esquema bifásico: (1) Israel; (2) Jesús y la Iglesia. Otros autores rechazan totalmente la categoría de historia de la salvación por considerarla una construcción artificial extraña a Mateo y prefieren decantarse a favor de una teología de la alianza (Frankemölle). Algunos toman como punto de partida para la comprensión del evangelio sus últimos versículos (28,18-20). Pero esto puede entenderse como anulación de todo cuanto en el evangelio representa una perspectiva judeocristiana, p.ej., 5,18; 10,5-6; 15,24; e, implícitamente, la circuncisión. Ahora bien, puesto que en estos versículos finales Jesús dice a sus discípulos «enseñándoles a poner por obra todo lo que yo os he enseñado» –y esto podría incluir hasta los versículos problemáticos–, lo más prudente es asumir que Mateo pretendía incluir todos los mandamientos de Jesús en su tensión dialéctica. No deberíamos imponer a la Iglesia primitiva una armonía que no poseía, ni introducir en la lectura del evangelio síntesis posteriores. Solamente la vida posterior de la Iglesia resolvería algunas de las tensiones, pero otras permanecerían «hasta el final de este mundo».

8 (IV) Contenido. En años recientes se han propuesto numerosas estructuras del con-

tenido. Una de ellas consiste en una simple estructura que está formada por tres partes y que se basa en las palabras «desde entonces empezó Jesús a», que aparecen en 4,17 y 16,21 (cf. 26,16). Así, 1,1-4,16 nos presentaría la persona de Jesús, 4,17-16,20 expondría su mensaje, y 16,21-28,20 nos relataría su sufrimiento, muerte y resurrección (Kingsbury). Este plan es tan impreciso y general, y sigue tan de cerca la estructura de Marcos, que no ayuda a visibilizar las características específicamente mateanas del primer evangelio. Otro esquema más simple percibiría que la actividad redaccional de Mateo llega a su clímax en los caps. 1-9; en éstos presenta a Jesús como el Mesías en palabras y hechos. En los caps. 10-18 sigue muy de cerca el orden marcano pero introduce temas relacionados con la Iglesia. En los caps. 19-28 encontramos el viaje a Jerusalén y su ministerio de conflicto y advertencia en la ciudad santa, que culmina en la muerte, la resurrección y con la despedida en Galilea. En estos capítulos, Mateo se ajusta mucho más a Marcos, al tiempo que lo completa con material de sus propias fuentes y con su propia actividad redaccional.

La estructura más unificada y detallada es la propuesta por C. H. Lohr (*CBQ* 23 [1961] 427). Se basa en la simetría de las composiciones antiguas y emplea los conceptos de *inclusio* o poner entre paréntesis, quiasmo o cruce de elementos literarios, y la técnica de composición circular. En el caso de Mateo, hallamos círculos en los que alterna el relato y el sermón o discurso, que se construyen en torno a una sección central dedicada a las siete parábolas sobre el reino de Dios. Se notará que esta estructura mantiene los cinco grandes discursos, que ya se habían individuado en la investigación anterior, pero los incluye en un conjunto más amplio e integrado. No acepta la idea de un pentateuco mateano, o cinco libros que contienen relatos y discursos, puesto que dejaría fuera de la estructura el relato de la pasión-resurrección. (Una propuesta reciente de W. Wilkens en *NTS* 31 [1985] 24-38 presenta una división en seis partes, centrada más bien en la Iglesia, pero que deja de funcionar a partir de 22,1.) La división de Lohr es la siguiente:

1-4	Relato:	Nacimiento y comienzos
5-7	Discurso:	Bendiciones, entrada en el reino
8-9	Relato:	Autoridad e invitación
10	Discurso:	Discurso de la misión
11-12	Relato:	Rechazo por esta generación
13	Discurso:	Parábolas del reino
14-17	Relato:	Reconocimiento por los discípulos
18	Discurso:	Discurso sobre la comunidad
19-22	Relato:	Autoridad e invitación
23-25	Discurso:	Los ayes y la llegada del reino
26-28	Relato:	Muerte y renacimiento

Notemos la armonía entre el primer y último discurso y entre el segundo y el cuarto. En las secciones narrativas aparece también cierta simetría, aunque no es tan consistente como en los discursos. Los títulos de algunas secciones podrían concretarse más. Así, los caps. 8 y 9 podrían titularse: Diez relatos de milagro que muestran la autoridad de Jesús e invitan al discipulado. El evangelio podría también unificarse en torno al tema del rey y del reino que hallamos en cada capítulo.

En el comentario seguiremos la siguiente estructura del evangelio de Mateo:

(I) Nacimiento y comienzos (1,1-4,22)
- (A) Genealogía de Jesús (1,1-17)
- (B) Nacimiento de Jesús (1,18-25)
- (C) Visita de los sabios (2,1-12)
- (D) Huida a Egipto (2,13-15)
- (E) Matanza de los inocentes (2,16-18)
- (F) Regreso de Egipto (2,19-23)
- (G) Predicación del Bautista (3,1-12)
- (H) Bautismo de Jesús (3,13-17)
- (I) Tentación de Jesús (4,1-11)
- (J) Comienzo del ministerio galileo (4,12-17)
- (K) Llamada de los discípulos (4,18-22)

(II) El sermón de la montaña (4,23-7,29)
- (A) Introducción (4,23-5,2)
- (B) Exordio (5,3-16)
  - (a) Bienaventuranzas (5,3-12)
  - (b) Sal y luz (5,13-16)
- (C) La nueva ética: Principios legales básicos y seis hipertesis (5,17-48)
  - (a) La justicia superior (5,17-20)
  - (b) Ira (5,21-26)
  - (c) Adulterio (5,27-30)
  - (d) Divorcio (5,31-32)
  - (e) Juramentos (5,33-37)
  - (f) Ley del talión (5,38-42)
  - (g) Amor a los enemigos (5,43-48)
- (D) Reforma de las obras de piedad (6,1-18)
  - (a) Limosna (6,1-4)
  - (b) Oración (6,5-15)
  - (c) Ayuno (6,16-18)
- (E) Instrucciones posteriores (6,9-7,12)
  - (a) Tesoro en el cielo (6,19-21)
  - (b) El ojo único (6,22-23)
  - (c) Dios y Mamón (6,24)
  - (d) Sobre la preocupación y ansiedad (6,25-34)
  - (e) Juzgar a otros (7,1-6)
  - (f) Pedir, buscar, llamar (7,7-12)
- (F) Conclusión del sermón (7,13-27)
  - (a) La puerta estrecha (7,13-27)
  - (b) Dar fruto (7,15-20)
  - (c) Un episodio en el juicio final (7,21-23)
  - (d) Las casas construidas sobre roca y arena (7,24-49)

(III) Autoridad e invitación (8,1-9,38)
- (A) Purificación del leproso (8,1-4)
- (B) Curación del criado del centurión (8,5-13)
- (C) Curación de la suegra de Pedro (8,14-15)
- (D) Curación de enfermos por la tarde (8,16-17)
- (E) El seguimiento de Jesús (8,18-22)
- (F) La tempestad calmada (8,23-27)

(G) Curación del endemoniado geraseno (8,28-34)
(H) Curación del paralítico (9,1-8)
(I) La llamada de Mateo, el recaudador de impuestos (9,9-13)
(J) La pregunta sobre el ayuno (9,14-17)
(K) Curación de la hija de un dirigente (9,18-26)
(L) Curación de dos ciegos (9,27-31)
(M) Curación del endemoniado mudo (9,23-34)
(N) La compasión de Jesús (9,35-38)

(IV) Discurso de la misión (10,1-42)
(A) La misión de los doce apóstoles (10,1-4)
(B) Instrucciones a los Doce (10,5-16)
(C) Cómo afrontar las futuras persecuciones (10,17-25)
(D) El miedo adecuado e inadecuado (10,26-31)
(E) Confesar a Jesús delante de la gente (10,32-39)
(F) Recompensas del discipulado (10,40-42)

(V) Rechazo por esta generación (11,1-12,50)
(A) Juan Bautista y Jesús (11,1-19)
(B) Lamentaciones sobre las ciudades (11,20-24)
(C) Grito de júbilo y llamada del Salvador (11,25-30)
(D) Arrancando espigas en sábado (12,1-8)
(E) Curación del hombre con la mano atrofiada (12,9-14)
(F) El Siervo elegido (12,15-21)
(G) Jesús y Belzebú (12,22-32)
(H) Un árbol y sus frutos (12,33-38)
(I) El signo de Jonás (12,38-42)
(J) El retorno del espíritu inmundo (12,43-45)
(K) La familia de Jesús (12,46-50)

(VI) Las parábolas del reino (13,1-52)
(A) La parábola del sembrador (13,1-9)
(B) La finalidad de las parábolas (13,10-17)
(C) Explicación de la parábola del sembrador (13,18-23)
(D) La parábola de la cizaña en medio del trigo (13,24-30)
(E) Las parábolas del grano de mostaza y de la levadura (13,31-33)
(F) Uso de las parábolas por Jesús (13,34-35)
(G) Interpretación de la parábola de la cizaña (13,36-43)
(H) Las parábolas del tesoro, la perla y la red (13,44-50)
(I) Lo viejo y lo nuevo (13,51-52)

(VII) Reconocimiento por los discípulos (13,53-17,27)
(A) Rechazo de Jesús en su propio país (13,53-58)
(B) La muerte de Juan el Bautista (14,1-12)
(C) Alimentación de cinco mil (14,13-21)
(D) Caminar sobre el agua (14,22-23)
(E) Curación de enfermedades en Genesaret (14,34-36)
(F) Jesús y la tradición farisea sobre la pureza y los votos (15,1-20)
(G) La fe de la mujer cananea (15,21-28)
(H) Cura a mucha gente (15,29-31)
(I) Alimentación de cuatro mil (15,32-39)
(J) La petición de un signo (16,1-4)
(K) La levadura de fariseos y saduceos (16,5-12)
(L) Confesión de Pedro (16,13-20)
(M) Primera predicción de la pasión y dichos sobre el discipulado (16,21-28)
(N) La transfiguración (17,1-13)
(O) Curación del niño lunático (17,14-20)
(P) Segunda predicción de la pasión (17,22-23)
(Q) La moneda en la boca del pez (17,24-27)

(VIII) Discurso sobre la comunidad (18,1-35)
(A) La verdadera importancia (18,1-5)
(B) Dirigentes que hacen pecar a los pequeños (18,6-9)
(C) Parábola de la oveja perdida (18,10-14)
(D) Procedimientos judiciales (18,15-20)
(E) La parábola del siervo que no perdonó (18,21-35)

(IX) Autoridad e invitación (19,1-22,46)
(A) Enseñanza sobre el divorcio (19,1-12)
(B) Bendición de los niños (19,13-15)
(C) El joven rico (19,16-30)
(D) Parábola de los trabajadores de la viña (20,1-16)
(E) Tercera predicción de la pasión (20,17-19)
(F) La petición de los hijos de Zebedeo (20,20-28)
(G) Curación de dos ciegos (20,29-34)
(H) Entrada triunfal en Jerusalén (21,1-11)
(I) Purificación del templo (21,12-27)
(J) Maldición de la higuera (21,18-22)
(K) La autoridad de Jesús cuestionada (21,23-27)
(L) Parábola de los dos hijos (21,28-32)
(M) Parábola de la viña y los aparceros malvados (21,33-46)
(N) Parábola de la fiesta de bodas (21,1-14)
(O) Pagar impuestos al césar (22,15-22)
(P) El asunto de la resurrección (22,23-33)
(Q) El mandamiento más importante (22,34-40)
(R) El asunto del hijo de David (22,41-46)

(X) Los ayes y el discurso escatológico (23,1-25,46)
(A) Los ayes contra escribas y fariseos (23,1-36)
(B) Lamentación sobre Jerusalén (23,37-39)
(C) Discurso escatológico (24,1-25,46)
  (a) Destrucción del templo y comienzo de los dolores (24,1-14)
  (b) La gran tribulación (24,15-28)
  (c) La venida del Hijo del hombre (24,29-31)
  (d) La lección de la higuera (24,32-35)
  (e) Desconocimiento del día y la hora (24,36-44)
  (f) El criado fiel o infiel (24,45-51)
  (g) Las vírgenes sabias y necias (25,1-13)
  (h) Parábola de los talentos (25,14-30)
  (i) El juicio de las naciones (25,31-46)

(XI) Muerte y renacimiento (26,1-28,20)
(A) Sufrimiento y muerte de Jesús (26,1-27,66)
  (a) El complot para matar a Jesús (26,1-5)
  (b) Unción en Betania (26,6-13)
  (c) Decisión de Judas de traicionar a Jesús (26,14-16)
  (d) La Pascua con los discípulos (26,17-25)

(e) La institución de la cena del Señor (26,26-30)
(f) Anuncio de la negación de Pedro (26,31-35)
(g) La oración en Getsemaní (26,36-46)
(h) Traición y arresto de Jesús (26,47-56)
(i) Jesús ante el Sanedrín (26,57-68)
(j) Negación de Pedro (26,69-75)
(k) Jesús conducido ante Pilato (27,1-2)
(l) Muerte de Judas (27,3-10)
(m) Jesús interrogado por Pilato (27,11-14)
(n) Jesús sentenciado a muerte (27,15-26)
(o) Los soldados se burlan de Jesús (27,27-31)
(p) La crucifixión de Jesús (27,32-44)
(q) La muerte de Jesús (27,45-56)
(r) El entierro de Jesús (27,57-61)
(s) Los guardias en la tumba (27,62-66)

(B) Resurrección y gran encargo
(a) La resurrección de Jesús (28,1-10)
(b) El informe de la guardia (28,11-15)
(c) El gran encargo (28,16-20)

COMENTARIO

9 (I) Nacimiento y comienzos (1,1-4,22).

(A) La genealogía de Jesús (1,1-17). 1. *libro*. Al llamar libro a su obra, Mateo puede sugerir que su escrito es un libro de texto o un manual para los dirigentes de la Iglesia (con un marco narrativo). Contrasta con el título «evangelio» (una forma de predicación) que da Marcos a su obra y la presentación que hace Lucas de la suya como «relato» (en los versículos iniciales). El paralelo más cercano de Mateo es Jn 20,30, *biblion*. *genealogía*: La palabra griega *genesis* podría traducirse por «nacimiento», «comienzo» y «genealogía», además de que pueda aludir al libro veterotestamentario de la creación. Es difícil decidir dónde se encuentra el matiz específico. La palabra aparece una vez en el v. 18 con el significado de «nacimiento»; en este contexto introduce la genealogía de los vv. 2-16. *Jesús, Cristo*: Se presenta al personaje central del libro; según la etimología popular, Jesús, forma griega de Joshua, significa «salvador» o «Dios salva» (originaria y más correctamente significa «¡Yahvé! ¡Ayúdanos!»). Cristo, la traducción griega de mesías significa «el ungido». En tiempos de Jesús se esperaba a varios personajes que llevarían a cabo la salvación y que recibirían la unción: reyes, sacerdotes y profetas (1 QS 9,10-11). En griego tiene también la connotación de «afable», porque suena como otra palabra que tiene este significado. *el hijo de David*: El término significa, en este contexto, el último sucesor del rey David y el restaurador de Israel como pueblo de Dios, libre y soberano. Sólo Mateo subraya el carácter de Jesús como el Cristo regio, no obstante el hecho de que Jesús sea llamado hijo de David en todos los escritos principales del NT excepto en la carta a los Hebreos. El título podría perfectamente remitir a una tradición familiar. Es un término restrictivo, que, rápidamente, se matiza mediante el título más inclusivo de «hijo de Abrahán», puesto que Abrahán era el «padre de todos los creyentes» (Rom 4,11), incluyendo a los gentiles (Gál 3,7-9). Este versículo condensa dos elementos importantes. Forma un paréntesis con el v. 17 en torno a la genealogía. Este paréntesis o *inclusio* contiene un quiasmo o composición anular y la estructura de los vv. 2-16 en orden inverso: Cristo, David, Abrahán, mientras que en el v. 17 el orden es: Abrahán, David, Cristo. Pero también forma un paréntesis (implícitamente) con 28,19 sobre el libro entero, en el que la fe en Cristo se ofrece en primer lugar a Israel (10,6; 15,24) y después a los gentiles o las naciones (28,19).

10 2-16. La genealogía de Jesús, desde Abrahán a José (cf. Lc 3,23-38). Raras veces ha comenzado un libro tan importante de modo tan repelente. Es una forma de comenzar típica del Próximo Oriente (cf. Números, Josué, Crónicas, o las Memorias del rey Abdullah de Jordania, que comienza la lista de sus antepasados hasta remontarse a Mahoma). Aunque difícil de entender para el lector moderno, la genealogía enseña una lección importante. De forma breve, incorpora toda la historia y el pensamiento del AT en el Evangelio como el antecedente próximo de Jesús. En efecto, lo que dice es que, si se quiere conocer y comprender a Jesús, debe leerse el AT (y la literatura intertestamentaria). Esto explica su alta densidad.

La genealogía se divide en tres partes, y cada parte consta de 14 generaciones (v. 17). Esta disposición sugiere que se trata de una elaboración esquemática que no es totalmente histórica, al menos en cuanto que en la segunda parte se han omitido cinco nombres para poder llegar al v. 14. Las fuentes de la primera parte son Rut 4,18-22 y 1 Cr 1,34-2,15, a las que se han añadido los nombres de dos mujeres, Rajab y Rut (Tamar se encuentra en 1 Cr); la fuente de la segunda parte es 1 Cr 3,1-16; para la frase sobre el exilio (vv. 11-12); cf. 2 Re 24,14; Jr 27,20; y para los primeros tres nombres de la tercera parte, cf. Esd 3,2; Ag 2,2; 1 Cr 3,16-19. Los nombres que siguen pueden

proceder de la tradición oral. Todos aparecen en la Biblia pero no están relacionados genealógicamente. La monotonía de la genealogía se rompe por la mención del título de David, la referencia al exilio y, especialmente, por la mención de cinco mujeres: Tamar (cf. Gn 38), Rajab (cf. Jos 2), Rut, Betsabé, la mujer de Urías (cf. 2 Sm 11,1-27) y María. ¿Por qué se nombra a estas mujeres? Las respuestas más antiguas decían que, aparte de María, todas eran pecadoras (¿pero y Rut?), o que todas eran gentiles o prosélitas (así Lutero, pero esto está poco claro). Hoy se piensa que (a) había algo extraordinario o irregular en su unión conyugal; y (b) mostraron tener iniciativa y desarrollaron una importante función en el plan de Dios. Puesto que Mateo no tiene especial predilección por las mujeres, su presencia es totalmente sorprendente (para más información, *MNT* 77-83). **16.** Este versículo se construye con gran cuidado para evitar decir que Jesús era hijo de José. Resulta ciertamente paradójico presentar una genealogía a través de José únicamente para romper el modelo al final. Pero la ruptura de modelos es una característica de todo el evangelio. **17.** El modelo numérico que se impone a las fuentes refleja una técnica exegética rabínica llamada *gematria* (corrupción del término «geometría»). El simbolismo numérico podría suponer el valor númerico de las consonantes del nombre hebreo de David *dwd* (*d* = 4; *w* = 6; 4 + 6 + 4 = 14). Así, toda la lista sería davídica. Hay también 14 nombres en la cadena rabínica de la tradición en *'Abot* y *'Abot R. Nat.*, pero desde Moisés hasta Hillel. No se trata de una lista de descendientes de sangre sino de sucesión en el magisterio, y quizá estaba modelada según las listas de los titulares de las escuelas filosóficas griegas. Otro problema afecta a la tercera serie de nombres, en la que encontramos 13 en lugar de 14. Se han propuestos varias soluciones: ¿Es Cristo el decimocuarto? ¿Está reservado el lugar decimocuarto para el Hijo del hombre? ¿Supone Mateo una generación entre la segunda y tercera sección, dado que Joaquín era el padre de Jeconías? El problema no está resuelto.

11 (B) El nacimiento de Jesús (1,18-25). La unión de la genealogía a esta sección, la combinación de dos episodios (aparición angélica en sueños; anunciación del nacimiento), que pueden haber tenido orígenes independientes, y la incorporación de una cita de cumplimiento, hacen de ésta la sección más complicada de todo el relato de la infancia. Muestra parecidos estructurales con 21,1-7. **18.** *el nacimiento de Jesús el Cristo*: En Judea, los desposorios incluían el derecho de cohabitación. Los tratados de la Misná *mYebam* 2,4 y *mNid* 5,6.7 establecen la edad normal para los desposorios de las chicas a los doce años y medio, pero estas normas podrían no haber estado vigentes en Galilea. El texto enseña la concepción virginal de Jesús, pero permanece en silencio sobre la virginidad perpetua de María, aunque no la excluye. La intervención divina en el nacimiento del elegido por Dios era tradicional en la fe de Israel (Isaac, Gn 18,11-14; Jacob, Gn 25,21; Samuel, 1 Sm 1,4-20), pero Mateo va más allá al sustituir la función del varón. *el Espíritu Santo*: Es una expresión tardía del AT que se refiere a lo que normalmente se denominaba «el espíritu de Dios». Aparece sólo tres veces en el TM (Sal 61,13; Is 63,10-11). El espíritu de Dios es el origen de la vida humana en Ez 37,1-14; Job 27,3; Is 42,5, y está activo en la creación según Gn 1,2. Aquí nos encontramos con un caso particular, concreto y especial de esa actividad creadora. (A menudo se citan paralelos extrabíblicos: Plutarco, *Vida de Numa Pompilius* 4,4; Filón, *De Cher.* 40-52; *2 Hen* 23 [71], pero tienen poco en común). La concepción virginal puede interpretarse como signo físico externo de una realidad invisible y más profunda, el nacimiento del Hijo de Dios. **19.** *un hombre justo*: La justicia de José consiste en ser obediente a la ley (Dt 22,20.21), pero ésta está mitigada por su compasión, lo que le evita imponer la pena completa de la ley, la lapidación. *en secreto*: En contraposición con el proceso por ordalía mediante las aguas de la vaquilla roja (Nm 5,11-31). **20.** *he aquí que*: Es una partícula introductoria favorita de Mateo. *en sueños*: El término griego *onar* se encuentra en la Biblia solamente en Mateo, y únicamente en los caps. 1-2 y en 27,19. *ángel del Señor*: Explica a José por qué María no es adúltera, algo que el lector ya sabe desde el v. 18. **21.** *de sus pecados*: El evangelista explota la etimología popular del nombre de Jesús (cf. comentario sobre v. 1). Se usa «salvación de pecados» porque la opresión, el exilio y el dominio extranjero eran considerados como castigo por los pecados; la opresión también implicaba una separación de Dios, la esencia del pecado, puesto que impedía la obediencia a los mandamientos. Jesús logrará esta «salvación» a través de su muerte (26,28), pero también mediante la proclamación del reino de Dios (4,17). El conflicto con un rey cruel en el cap. 2 apoya esta interpretación. **22.** Este versículo contiene una fórmula que introduce una cita del AT. La fórmula de cumplimiento aparece 10 veces en Mateo (→ 7 supra). Muestra un interés por el cumplimiento de la Escritura, en general de forma plena, y los dos verbos en voz pasiva, «se cumpliera» y «anunciado», presuponen a Dios como agente, acentuando así la iniciativa divina. Las citas funcionan como reflexión del evangelista sobre el significado de los acontecimientos de la vida de Jesús y actúan como vehículos de continuidad en medio de la discontinuidad impuesta por la nueva acción de Dios en Cristo. **23.** *una virgen concebirá*: Se piensa que el tipo textual utilizado para

las diez citas de las fórmulas de cumplimiento es, en general, resultado de un solapamiento realizado por el evangelista sobre la base de su estudio del AT en versión hebrea, griega y aramea. Puesto que esto no podría realizarse sin una biblioteca, se ha postulado que el evangelio es el producto de una escuela cristiana primitiva de altos estudios bíblicos. Aquí se cita a Is 7,14, que presenta el término hebreo *'almâ*, «doncella», donde el griego lee *parthenos*, «virgen». Muy probablemente, Mateo conocía ambas lecturas y eligió conscientemente la última. El hijo es un príncipe. *Emmanuel... Dios con nosotros*: Este título presenta una perspectiva fuertemente cristológica, aunque está expresado más en términos bíblicos de tipo funcional que en términos helenistas de tipo ontológico. Tras él hallamos dos temas veterotestamentarios. En su forma más clásica, la fórmula de la alianza se expresa en los siguientes términos: «Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo». Aquí aparece de forma más breve: Dios con nosotros. Esta fórmula se evoca en 18,20 y se repite de forma imponente en 28,20, es decir, al final del evangelio. Conectado con 1,23, este versículo forma un gran paréntesis que subraya fuertemente la idea de alianza. El segundo tema es el de la gloria o presencia (*šĕkînâ*) de Dios, concebida normalmente como luminosidad resplandeciente que se cierne sobre individuos y grupos. Antes del NT no se discutían ni se analizaban las cuestiones relativas a la materialidad, corporeidad o personalidad de la shekinah como una realidad distinta de Dios. Los autores del NT, Mateo en particular, parecen ser los primeros en identificar la shekinah con una persona. Pero la identificación encontraba ya un punto de apoyo en Is 8,8.10. A la pregunta que hacía Salomón en 1 Re 8,27 se le da una nueva respuesta. **24.** *hizo*: Como los patriarcas en el libro del Génesis, José obedece el mandato divino. **25.** *hasta*: La expresión idiomática por sí misma no afirma ni niega la virginidad perpetua de María. Al dar nombre al niño, José actúa como padre legal. Pero resulta paradójico que le ponga por nombre Jesús y no Emmanuel. El contexto sugiere que Jesús es quien cumple la profecía del Emmanuel.

12 (C) La visita de los sabios (2,1-12). 1. *cuando nació Jesús*: El nacimiento se narra mediante un verbo en participio, y, en seguida, se pone en relación con acontecimientos políticos y sociales. *Herodes*: Herodes el Grande era un rey vasallo (*rex socius*) del emperador romano; reinó desde el año 37 hasta el 4 a.C.; poseía una personalidad fuerte y dominante (→ Historia: 75:156-59). Véase Lc 1,5. Los hechos que se le atribuyen en nuestro texto no aparecen en ninguna otra fuente, pero están de acuerdo con su carácter. *magos*: Pertenecían a una casta de hombres sabios, relacionados con la interpretación de sueños, el zoroastrismo, la astrología y la magia. La tradición cristiana posterior los convirtió en reyes por influencia del Sal 72,10 e Is 49,7; 60,10. Su número se fijó en tres, deducido de los tres dones (v. 11). Con el paso del tiempo, también se les puso un nombre: Gaspar, Baltasar y Melchor en la Iglesia occidental; Gaspar se convirtió en un personaje de raza negra. Fueron considerados los representantes del mundo gentil, en toda su diversidad racial, que se acercó a Cristo. *desde el oriente*: Podría referirse a Persia, Siria oriental o Arabia. **2.** *rey de los judíos*: Jesús es designado mesías real. *su estrella*: La estrella que conduce hasta Cristo es probablemente un elemento midrásico procedente de Nm 22-24, el relato de Balaán, especialmente 24,17, dentro del cuarto oráculo; la estrella se identifica con el Mesías en *TgOnq* y *TgPsJ*. Si el dato es histórico, podría tratarse de una supernova, un cometa (cf. Virgilio, *Eneida*, 2.694: «una estrella capitaneando un meteorito, volaba con mucha luz»), o una conjunción planetaria. **5.** *Belén*: Se contrasta el pueblo humilde de David con la Jerusalén de Herodes. Belén era el pueblo de la antepasada de David, Rut (Rut 1,1-4), y también de su familia directa (1Sm 16; 17,12), pero, a pesar de Miq 5,2, la creencia de que el Mesías nacería allí no parece haber sido dominante en esta época (cf. Jn 7,42). **6.** La cita es de Miq 5,1, pero Mateo cambia «clanes de Judá» por «gobernantes de Judá» para subrayar la dimensión mesiánica, y añade «que será el pastor de mi pueblo Israel», que procede de 2 Sm 5,2 y 1 Cr 11,2. **8.** Una referencia a la famosa doblez de los políticos. **11.** *el niño con María, su madre*: Los magos representan un modelo de sólida mariología como adoradores de Cristo en un contexto mariano. *oro, incienso y mirra*: La lista de los dones puede inspirarse en Is 60,6.11.13, que puede estar citado implícitamente junto con el Sal 72,10-11. En la tradición posterior, al oro se le atribuyó el significado de la realeza de Cristo, al incienso el de su divinidad y a la mirra el de su sufrimiento redentor, o la virtud, la oración y el sufrimiento. Algunos cristianos de la Iglesia primitiva se escandalizaban de este relato por la función de la estrella. ¿Favorecía este dato la astrología? Los pueblos antiguos, ante el caos social, se sentían atraídos por la religión astral debido la rigurosa regularidad de las estrellas. Pero esta religión se hizo opresiva, dejando a la gente desamparada bajo la tiranía de la *heimarmenē* o el «destino». Mateo no muestra interés en este asunto. Pero, puesto que la estrella sirve en este caso a la finalidad de Dios y conduce a los magos hasta Jesús, podemos decir que se quebranta el poder del determinismo astral.

13 (D) La huida a Egipto (2,13-15). 15. *de Egipto*: La cita es de Os 11,1; se refiere a la experiencia fundamental de la salvación, el

éxodo de la esclavitud egipcia. El «hijo» de la profecía se refiere a Israel, el pueblo de Dios. Mateo aplica aquí la tipología del éxodo a un individuo, Jesús, que representa el comienzo de la restauración de todo Israel (19,28; 21,43). Este doble significado de hijo de Dios, como individuo y como colectividad aparecerá de nuevo en 4,1-11. En Jesús, la historia, el pueblo y las instituciones de Israel se concentran y condensan para el asalto a la próxima era de la salvación. La huida es un nuevo éxodo bajo un nuevo y más grande Moisés. Mateo utlizó las tradiciones de Moisés tal como aparecen reelaboradas también en Josefo, *Ant.* 2.9-2-6 § 205-31.

14 (E) La matanza de los inocentes (2,16-18). 16. *Herodes... hizo matar a todos los niños de Belén*: Herodes actúa conforme a su carácter; puede que el relato no sea histórico pero posee cierta verosimilitud y recuerda el decreto del faraón de matar a todos los primogénitos varones israelitas (Éx 1,16), un clásico ejemplo del genocida abuso de poder. Si el incidente es histórico, el número de niños asesinados no tendría que haber sobrepasado los 20. **18.** Mateo presenta una cita, profundamente conmovedora, de Jr 31,15. La pérdida de sus hijos es un dolor único para una madre. En Gn 35,16-20, Raquel no llora porque su hijo muera, sino porque ella morirá al alumbrarlo. En Jr, llora por el exilio de sus hijos José y Benjamín. Puede ser que, al citar Jr, Mateo quiera asociar a Jesús con Jeremías como profeta sufriente de la nueva alianza (Jr 31,31-34; Mt 26,28). Jeremías vivía de la esperanza en el tiempo final (2 Mac 2,1-12; 15,13-16).

15 (F) El regreso de Egipto (2,19-23). Los vv. 19-22 explican por qué José estableció a su familia en Galilea en lugar de Judea. El v. 20 evoca fielmente Éx 4,19. **23.** *se estableció en un pueblo llamado Nazaret*: José, metido en el negocio de la construcción, se estableció probablemente en Nazaret porque podía encontrar bastante trabajo en la vecina Séforis, que, en aquella época, Herodes Antipas estaba reconstruyendo como capital de su reino. La referencia a una profecía en este punto suscita un clásico problema de interpretación, puesto que no hay ninguna correspondencia exacta con ningún texto conocido del AT. Tal vez, Mateo la introdujo aquí para hacer que el lector reflexionara sobre una serie de elementos: (1) la referencia a un pueblo pequeño que no se menciona en el AT; (2) la referencia al mesías como rama (*nēṣer*) en Is 11,1 y otros pasajes; y, lo más interesante, (3) la referencia a Jesús como *nāzîr*, «consagrado», en la línea de Sansón y Samuel. En Nm 6,1-21 se hallan los requisitos para ser un *nāzîr*; en Jue 13-16 encontramos la historia de un *nāzîr* de por vida, Sansón, un ejemplo del héroe salvador. Otras referencias son Am 2,11-12; Josefo, *Ant.* 19.6.1 § 294; Hch 21,24; 4QSmb (= 1 Sm 1,22); *mNazir*; Eusebio, *HE* 2.23.4-5. Si Mateo pensaba en esta tercera referencia, querría decir que Jesús era fuerte para salvar a su pueblo (no que llevaba una vida ascética, que más bien señala a Juan Bautista en el siguiente versículo).

16 Considerando los caps. 1-2, podemos ver que Mateo ha presentado a Jesús como hijo de Abrahán en la genealogía, Hijo de Dios y Emmanuel en 1,18-25, hijo de David en 2,1-12, nuevo Moisés en 2,13-15, nuevo Jeremías en 2,16-18, y nuevo Sansón en 2,19-23. Desde todos los ángulos, Jesús aparece como la figura del salvador.

Se ha discutido bastante sobre el género literario de estos dos capítulos. Durante siglos se han considerado como historia familiar, aunque difícil de reconciliar con Lc 1-2 en muchos detalles. En las recientes décadas se ha impuesto la opinión de que se trata de un midrás judeocristiano. Un midrás es una interpretación homilética del AT que a menudo emplea la narración. Puesto que Mt 1-2 no es principalmente una interpretación de textos del AT sino de una persona, Jesús, no es un midrás en sentido estricto. Pero, sin lugar a dudas, utiliza las técnicas midrásicas de explicación. Esto significa que, junto a cierta información histórica, hay también en estos capítulos elementos legendarios. R. E. Brown ha propuesto como género apropiado de estos capítulos «los relatos de infancia de personajes famosos», una categoría que nos permite abarcar estos diferentes aspectos (*BBM* 561).

Una detallada comparación de los relatos de Mateo y Lucas daría por resultado que ambos coinciden en once puntos (*BBM* 34-35). Los tres más importantes son que Jesús era hijo de David (es decir, de la tribu de Judá), nació en Belén y se crió en Nazaret, y fue concebido virginalmente. Sería conveniente hacer de estos puntos el gozne histórico de estos relatos, pero, de hecho, se encuentran en diferentes niveles de probabilidad histórica. El primero tiene la mayor probabilidad de ser histórico. Pero tanto el nacimiento en Belén como la concepción virginal están tan altamente influidos por la lectura que hicieron sus autores de las profecías veterotestamentarias, que el historiador pone en duda lo que el creyente no necesita. Sin embargo, es mucho más probable que los relatos existiesen previamente sin citas que el hecho de que fueran creados para incorporarlas. Las cinco citas son una contribución de Mateo a la tradición recibida, una contribución que sigue en 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10. Los primeros cristianos reconocieron a Jesús como Hijo de Dios primero en su resurrección (Pablo), después en su bautismo (Marcos), y, finalmente, en su concepción (Mateo/Lucas). En su relato

del rechazo y del triunfo divino, el prólogo contiene todo el relato evangélico en miniatura. Anuncia una unión de judíos y gentiles en un nuevo reino universal y muestra que Dios puede hacer fecunda a la estéril, que su fuerza está oculta en la debilidad, que su plan está ya realizándose.

(Brown, R. E., *The Birth of the Messiah* [Garden City 1977]. Nolan, B. M., *The Royal Son of God* [OBO 23, Friburgo 1979]. Soares Prabhu, G. M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* [AnBib 63, Roma 1976]. Vögtle, A., *Messias und Gottessohn* [Düsseldorf 1971].)

17 (G) La predicación de Juan Bautista (3,1-12). De forma un tanto abrupta, Mateo se desplaza desde la infancia de Jesús al comienzo de su ministerio público. En este punto, Mateo se une al relato de Marcos añadiéndole frases y dichos de Q (los vv. 7-12, parte del v. 11 y todo el v. 12), con lo que se complica la situación literaria. Mateo comienza con la actividad de Juan Bautista. **1.** *en aquellos días*: Sobre el año 26 d.C. *Juan el Bautista*: Predicador judío del arrepentimiento, Juan procede de un ambiente sacerdotal esenio y se le conoce en fuentes extrabíblicas (Josefo, *Ant.* 18.5.2 § 116-19). Mateo lo introduce porque así aparecía en sus tradiciones y porque, a pesar de las diferencias entre ambos, Juan y Jesús eran considerados por los primeros cristianos como figuras relacionadas por su predicación profética, seriedad religiosa, práctica del bautismo y expectación escatológica. Algunos de los discípulos del Bautista desarrollaron su movimiento en rivalidad contra el cristianismo (Mt 11,2); pero, por su martirio y por el respeto que Jesús le tenía, los cristianos comenzaron a considerarlo como precursor de Jesús. Mateo va más allá que cualquier otro evangelista al hacer de Juan un «pequeño Jesús» poniendo en sus labios su mismo mensaje central (compárese el v. 2 con 4,17) e identificándolo con Elías (11,14; 17,10-13). **2.** *arrepentíos*: El griego *metanoein* connota la idea de un «cambio de mentalidad»; el término hebreo *šûb* significa «volver» (apartándose del pecado y dirigiéndose hacia Dios), un tema fundamental en los profetas del AT (sobre lo que los rabinos pensaban acerca del arrepentimiento, cf. *mYoma* 8,8-9; G. F. Moore, *Judaism* [Cambridge, MA, 1927] 1.507-34; E. E. Urbach, *The Sages* [2 vols., Jerusalén 1975] 426-71; J. Behm, *TDNT* 4.975-1008; sobre las analogías clásicas de la predicación del Bautista con la diatriba estoico-cínica, cf. S. K. Stowers, *The Diatribe* [SBLD 57, Chico 1981]). *El reino de los cielos*: Cf. comentario sobre 4,17. A diferencia de los otros sinópticos, Mateo pospone el tema del perdón de los pecados a 26,28. **3.** Se cita Is 40,3 según la versión de los LXX y se transfieren a Jesús las referencias atribuidas a Yahvé. Ésta es la primera cita del Déutero-Isaías, el profeta de la consoladora buena nueva de la liberación y del regreso del exilio. El Dt-Is es muy importante para el NT: lo interpreta como una especie de protoevangelio, pero lo desnacionaliza y elimina de él la nota de venganza. Este pasaje tenía también relevancia para los esenios (1QS 8,14). **4.** *pelo de camello*: La vestidura propia de un profeta (1 Re 1,8; Zac 13,4), especialmente de Elías. *saltamontes y miel silvestre*: Su dieta sugiere que se alimentaba de lo que recogía del campo. En la tradición posterior, el Bautista se convirtió en modelo para los monjes, que no podían comer carne; puesto que los saltamontes eran un tipo de carne, se reinterpretaron como vainas de algarrobas. **5.** *la región del Jordán*: Podría incluir no sólo Galilea, sino también Transjordania y las fuentes de Ainón (cf. Jn 1,28; 3,23), una zona bastante amplia. **6.** *bautizaba*: El término griego *baptizein* significa «bañar» o «sumergir», o, quizá también, «derramar» en sentido ritual. En este contexto, el bautismo es un rito religioso de limpieza o purificación que tiene analogías con los lavatorios que según el AT tenían que hacer los sacerdotes, o con aquellos que practicaban los fariseos y los esenios; ahora bien, no es el mismo penitente quien lo realizaba, sino Juan. *confesaban sus pecados*: El sentido de la culpa moral estaba ampliamente extendido, como también la necesidad de confesar, pero las formas que ésta adquiría eran muy variadas. No está claro cómo se realizaba en este caso, pero, tal vez, podríamos pensar en el día de la expiación, cuando, por todas partes, se emitían lamentaciones por las promesas incumplidas. **7.** La fuente Q comienza en este punto. Mateo reduce los destinatarios a fariseos y saduceos (cf. Lc 3,7). ¿Por qué trata tan severamente a estos dos grupos? Segun Josefo (*Bell.* 2.8.2-14 § 119-66), había tres sectas principales en el judaísmo de este tiempo: fariseos, saduceos y esenios; la existencia de un cuarto grupo se ha relacionado frecuentemente con los zelotas que surgieron posteriormente. Aunque los fariseos no fueron siempre hostiles a Jesús (Lc 13,31) y, según Marcos, no intervinieron en el proceso que condujo a su muerte, Jesús se sintió obligado a criticarlos severamente (p.ej., cap. 23 par.) por la importancia que tenían como líderes religiosos. Aunque en sus orígenes (período macabeo) el movimiento había ayudado a salvar el judaísmo, en esta época se había convertido en algo peligrosamente rígido y exclusivista. Ya en tiempos de Mateo, sus herederos, los rabinos, se habían convertido en los principales adversarios judíos del cristianismo, y el evangelista estaba decidido a mostrar que éste representaba el verdadero Israel. Los saduceos constituían el partido sacerdotal que estaba estrechamente relacionado con el templo y, por tanto, estuvieron más directamente implicados en la muerte de Jesús (26,3-

4). *raza de víboras*: Esta frase se repite en 12,34; cf. Ap 12,9; Jn 8,44. *ira venidera*: Aunque la idea fundamental es tan antigua como la predicación de los profetas (→ Pensamiento del AT, 77:99-102), hay una nueva nota de urgencia escatológica en la llamada al arrepentimiento; el juicio de Dios está próximo. **8.** *frutos*: Las obras de Dios que van más allá del arrepentimiento son las que se «llevan hasta el final». **9.** *descendientes de Abrahán*: La salvación no es hereditaria. Esta idea remite a un tema básico de Mateo: Los gentiles pueden salvarse. Cf. Am 3,2. Dios no manifiesta ninguna parcialidad étnica ni social (Dt 1,17; 16,19; 2 Cr 19,17; Hch 10,34; Rom 2,11; Gál 2,6; Ef 6,4; Col 3,25). **10.** *ya ahora*: La situación es política y espiritualmente tensa y urgente. *hacha*: Is 10,34; Jr 46,22. *árbol*: Mt 7,19. **11.** *no soy digno de llevarle las sandalias*: Mateo difiere de los otros evangelios y Hch 13,25, leyendo «llevar» en lugar de «desatar». Puede reflejar un refinamiento rabínico posterior, cuya enseñanza decía que un discípulo tenía que hacer por su maestro cualquier cosa que hiciese un esclavo, menos quitarle las sandalias (*bKetub.* 96a). *con fuego*: Debemos distinguir entre lo que dijo probablemente Juan Bautista y las adiciones cristianas posteriores. Si consideramos estas palabras como una adición posterior, entonces el Bautista se refiere al juicio mismo de Dios. **12.** *trigo... paja*: El motivo de la cosecha provee la imagen de la separación que se realizará el día del juicio. *fuego*: cf. Is 48,10; 6,24; Jr 7,20; etc.

18 (H) El bautismo de Jesús (3,13-17). El bautismo de Jesús por el Bautista en el Jordán es tan importante teológicamente que lo narran los cuatro evangelistas, pero cada uno a su manera. Marcos presenta un relato sucinto (1,9-11), teológicamente ingenuo y sin complicaciones. Pero, tras su redacción, el relato se hizo rápidamente problemático para la Iglesia primitiva, pues se pensaba que no era muy correcto que el impecable Jesús fuera bautizado por sus pecados. Por esto, Mateo omite la referencia de Mc 1,4 al perdón de los pecados y añade los vv. 14 y 15. **15.** *deja eso ahora*: Este versículo expresa una limitación temporal, implicando un cambio tras la cruz y la resurrección o tras la muerte del Bautista. *justicia*: «Justicia» y «rectitud» son dos traducciones de la misma palabra griega *dikaiosynē*. La justicia es el segundo gran tema teológico de Mateo, tras el reino de Dios, con el que está estrechamente relacionado (6,33). En este versículo, como en otras partes del evangelio, se refiere a la justicia ética o la rectitud de vida. *cumplir toda justicia*: Significa hacer perfectamente todo lo que es justo y hace justo, porque se es obediente a la voluntad de Dios. El cumplimiento o la plenitud es también un énfasis propio de Mateo. (Aquí, como en otras partes, Jesús se identifica con la gente, al igual que en las comidas con pecadores muestra su solidaridad con ellos.) Lc 3,21-22 desplaza el bautismo a una oración subordinada, añade su plegaria característica y coloca en el centro el descenso del Espíritu Santo; el acontecimiento se convierte en un pequeño pentecostés. Jn 1,29-34 siente que el bautismo constituye un problema tan embarazoso que no llega a mencionarlo. En su lugar, el Bautista saluda a Jesús como el Cordero de Dios. La obvia conclusión de esta historia de la tradición es que Jesús fue ciertamente bautizado por Juan en el Jordán. La Iglesia primitiva preservó el episodio aunque le resultaba problemático. Pero la parte siguiente del texto, vv. 16 y 17, presenta un elemento más sobrenatural, que la antigua crítica de las formas clasificaba como mito. Sin embargo, ahora parece más correcto considerarlo como una visión interpretativa (*Deutevision*), tal como encontramos en los targumes de Gn 22,10; 28,12 (así opina Lentzen-Deis), que comenta el significado del acontecimiento. **16.** *habiendo sido bautizado Jesús*: Mateo menciona el bautismo en participio y relata la apertura de los cielos y el mensaje de la voz celestial de forma pública, objetiva, aunque el descenso del Espíritu de Dios (expresión veterotestamentaria) se describe como una experiencia privada que tuvo el mismo Jesús («él vio»), al igual que Marcos (cf. Lc). *paloma*: Véase Gn 1,2. El descenso del Espíritu significa que Jesús es ungido como Mesías (Hch 10,37-38), es decir, que ha recibido el poder, la sabiduría y la santidad para desempeñar esta función. **17.** *una voz*: Esto es lo que los rabinos llamaban una *bat-qôl* (lit., «la hija de la voz», es decir, una vocecilla o susurro); para algunos, un agente de revelación, pero para los rabinos posteriores no era considerada válida en asuntos legales (*bPesaḥ* 1114a; *bYebam* 102a). Cf. Mt 17,5. *Éste es mi hijo amado*: Estas palabras son una alusión a Is 42,1, pero con alguna referencia a Gn 22,2 y Sal 2,7. Significan que Jesús tiene que ser el Siervo sufriente de Dios y, sólo en este sentido humilde, el Mesías. El siervo es una figura misteriosa que, aunque es inocente, sufre por su pueblo. Él es el sujeto de los cuatro cánticos del Dt-Is (42,1-4; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). El hebreo lee «siervo», no «hijo». El desplazamiento se hizo posible filológicamente por la palabra griega *pais*, que los LXX utilizan algunas veces para traducir el término hebreo *'ebed*, «siervo», pero que también tenía el significado de «chico», «niño». Desde este sentido hasta hijo había solamente un pequeño paso. No obstante, el cambio pudo hacerse deliberadamente, debido a la comprensión de la filiación única de Jesús como servidumbre. M. D. Hooker objeta que en esta época no se entendía que el siervo fuera una determinada persona, pero esta objeción no es determinante,

pues había una continua reinterpretación, fusión y transformación de las ideas mesiánicas del AT y judías que prosiguió en el NT. Jesús se convierte en un imán de los títulos salvíficos. En la tradición cristiana posterior, el bautismo fue considerado como la primera revelación neotestamentaria de la Trinidad económica, puesto que el Padre, Hijo y Espíritu Santo aparecen conjuntamente en esta escena (Jerónimo), y el bautismo de Jesús se convirtió en el modelo del bautismo cristiano.

(Cullmann, O., *Baptism in the New Testament* [Naperville 1950]. Hooker, M. D., *Jesus and the Servant* [Londres 1959]. Lentzen-Deis, F., *Die Taufe Jesu* [Francfort 1970]. Wink, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition* [Cambridge 1969].)

19 (I) La tentación de Jesús (4,1-11). Marcos relata este acontecimiento en sólo dos versículos (1,12-13). Cuenta el hecho de la tentación, pero no sus detalles. Esto es importante porque, con toda probabilidad, refleja con precisión la situación de los discípulos ante este hecho: sabían que Jesús había sido tentado (su historicidad no admitía dudas), pero, puesto que la tentación es esencialmente una experiencia personal e interna, no conocían exactamente lo que había pasado en la conciencia de Jesús. La versión Q de Mt y Lc es un midrás narrativo o una interpretación del hecho que tiene el objetivo de hacerlo pastoralmente útil a los creyentes. Se lleva a cabo conectando el ayuno de cuarenta días con la estancia de Moisés y Elías en el desierto, y con la gran tentación o prueba de paciencia a la que sometió el pueblo a Dios durante el éxodo, rebelándose contra el alimento divino (maná) y adorando al becerro de oro. La identificación de Jesús como el Hijo de Dios (v. 3) se refiere a Israel, el pueblo de Dios (cf. 2,15), no al Mesías. Todas las respuestas de Jesús al tentador son citas de Dt 6-8. Las tentaciones individuales en Mateo no son tan extrañas como parecen a primera vista; se basan en las varias formas en que podría pecarse contra el gran mandamiento de amar a Dios «con todo el corazón, con toda el alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6,5), tal y como era entendido por los primeros rabinos: el «corazón» se refiere a los dos impulsos o pulsiones afectivas, el bien y el mal; el «alma» significa la vida, incluso el martirio; las «fuerzas» aluden a la riqueza, las propiedades y otras posesiones externas (*mBer.* 9,5). Este tema fundamental del amor a Dios da unidad a todo el relato. **3.** *Hijo de Dios*: Así llama el tentador a Jesús, es decir, el representante de Israel. *piedras*: Convertir las piedras en pan sería un pecado de rebelión contra la voluntad divina. **4.** *no sólo de pan*: La réplica de Jesús procede de Dt 8,3. Para comprender todo su significado deberíamos leer el contexto en Dt 6-8. La palabra de Dios es el alimento principal. **5.** Sólo la primera tentación acontece en el desierto. *la ciudad santa*: Jerusalén. **6.** *el Hijo de Dios*: De nuevo se dirige a Jesús como representante del pueblo y lo invita a poner a prueba el cuidado providencial de Dios arriesgando su vida innecesariamente; se trata de una burla del martirio real y de la pasión futura. *ángeles*: El diablo cita la Escritura, en este caso el Sal 91,11-12 según la versión griega. **7.** *no tentarás al Señor*: La réplica de Jesús deriva de Dt 6,16 (cf. 1 Cor 10,9). Se debe servir al Señor con toda la vida, pero no a la ligera. **8.** *todos los reinos del mundo y su gloria*: La gloria es el término con el que la Biblia expresa el esplendor o la riqueza exteriores y públicas, la plenitud de la existencia. Aquí se refiere a la tentación de preferir el poder y la riqueza al amor de Dios, comprendido como fidelidad a su alianza. **10.** *a Él sólo servirás*: La respuesta de Jesús procede de Dt 6,13, que resume el gran mensaje veterotestamentario del monoteísmo ético. Sólo Dios es digno de nuestra adoración. La tentación de Jesús tiene un significado universal: (a) Jesús sustituye a Israel porque él es el comienzo del nuevo pueblo de Dios, el fundador de una nueva humanidad; (b) la tentación fundamental consiste en no amar a Dios con un corazón unificado, aun con riesgo de la propia vida y a costa de la riqueza. Jesús aparece aquí como el perfecto amante de Dios (Heb 4,15).

(Dupont, J., *La tentation de Jésus* [Tournai 1967]. Gerhardsson, B., *The Testing of God's Son* [Lund 1966].)

20 (J) El comienzo del ministerio en Galilea (4,12-17). 12. El desplazamiento de Jesús a Galilea, tras la prisión y ejecución de Juan, se ha interpretado tanto como una expresión del inicio valiente de su misión como una estrategia de huida para buscar un lugar más seguro. **13.** *Nazaret*: Aquí aparece escrito como Nazara (cf. Lc 4,16); un lugar poco seguro dada su ubicación, pues estaba cerca del centro del gobierno de Séforis. *se estableció*: El verbo *katoikein* implica la adquisición de una casa en Cafarnaún (→ Geografía bíblica, 73:61), que estaba situada en la ribera noroccidental del mar de Galilea. Sería fácil huir desde allí a la Decápolis o a alguna otra jurisdicción política, pues, aprovechando la noche, se podía marchar en barca sin ser notado. Aunque ya no se utilizaban en su tiempo, Mateo emplea los antiguos nombres tribales israelitas (Cafarnaún está en Neftalí) porque desea defender la actividad del Mesías en este inesperado lugar, en vez de Jerusalén, la capital religiosa, o el desierto. **14.** La sexta cita procede de Is 8,23-9,1 (→ 7 supra). **15-16.** La cita se basa en el TM, pero la primera parte está condensada y sólo se mantienen las referencias geográficas. Estas cinco referencias señalan al norte de Galilea y a la Transjordania, que habían caído ante los asirios en el 734

a.C. (→ Historia, 75:102-04). Mateo ve cumplida la promesa isaiana de su liberación con la llegada de Jesús. *camino del mar*: Podría tratarse del camino que iba desde Damasco hasta el mar (la probable ruta de la invasión asiria, 2 Re 15,29), o bien del camino de la costa. En cualquier caso, el mar se refiere originalmente al Mediterráneo, no al mar de Galilea. *Galilea de los gentiles*: Originalmente «el círculo de los gentiles», es decir, rodeada por gentiles. En los días de Mateo, la mitad de la población de Galilea era gentil; había, por tanto, otras religiones (cf. la venus de Dan) y eran bilingües (hablaban griego y arameo). Estos hechos pueden haber tenido alguna influencia en Jesús y el cristianismo primitivo, abriéndolo a la misión gentil, expresándose a menudo en griego, configurando su mensaje, que procedía de una matriz judía, de tal modo que fuera adecuadamente inteligible para los gentiles de buena voluntad. La atmósfera era diferente a la del judaísmo de Judea. El evangelio surge en un tiempo y un lugar determinados. *el pueblo que caminaba en tinieblas*: Originalmente se refería a los israelitas oprimidos, pero, tal vez, en este caso, el término «pueblo» incluye también a los gentiles. El simbolismo luz-tiniebla no es tan frecuente en Mateo como en Juan, 1QM o los escritos gnósticos, pero hace acto de presencia en este momento: La predicación del reino por Jesús es la luz del consuelo para toda la gente que sufre (cf. Lc 1,79). **17.** *desde entonces empezó Jesús*: Esta fórmula introductoria (usada de nuevo solamente en 16,21) inaugura solemnemente el ministerio de Jesús. *arrepentíos*: Véase el comentario sobre 3,2. *el reino de los cielos está llegando*: La proclamación de la inminente llegada del reino de Dios es el mensaje central de Jesús y, junto con la resurrección, el fundamento y objeto de la fe cristiana. Procedente de la visión nocturna de Daniel (7,13-14), representa la salvación futura y definitiva de toda la humanidad, social, política y espiritualmente, mediante un ejercicio de la soberanía de Dios que establece la paz y la justicia en la tierra y en el cielo (6,33; Rom 14,17). En Dn 7,13-14 se le da a «alguien semejante a un hijo de hombre», y Q y Mt identifican esta figura misteriosa con la nueva venida de Jesús en gloria. Así, para los cristianos, la esperanza del reino incluye la fe en Cristo como el salvador de los últimos tiempos. Puesto que Cristo ha venido ya (en humildad y sufrimiento), tenemos una anticipación del reino (12,28), especialmente en su ministerio de curación y alimentación de multitudes, aunque no en su plenitud. Mateo evita mencionar directamente a Dios por respeto. Por ello, realiza reverentes circunloquios como el que encontramos en la frase «reino de los cielos», aunque no es totalmente coherente con esto y en cuatro ocasiones escribirá «reino de Dios» (12,28; 19,24; 21,31.43), como hacen los otros sinópticos. El circunloquio no es muy afortunado, porque conduce a la gente a pensar erróneamente que el reino está sólo en el cielo y no en la tierra (6,10). El reino iba a ser también el contenido de la predicación de los discípulos (10,7).

(Fitzmyer, J. A., «The Languages of Palestine in the First Century A.D.», *WA* 29-56. Freyne, S., *Galilee from Alexander the great to Hadrian, 323 B.C. to 135 A.D.* [Wilmington 1980]. Perrin, N., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* [Filadelfia 1963]. Schnackenburg, R., *God's Rule and Kingdom* [Nueva York 1963]. Weiss, J., *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* [Filadelfia 1971].)

21 (K) La llamada de los discípulos (4,18-22). Mateo sigue fielmente a Marcos en esta perícopa (1,16-20). **18.** *Pedro*: Mateo anticipa el posterior cambio de nombre que Jesús impondrá a Simón como *Petros* (16,18), término griego que traduce el arameo *kêpā'* «roca» (de aquí Cefas, cf. Jn 1,42; → Pensamiento del NT, 81:138). La industria pesquera de Galilea era bastante próspera; exportaban sus productos a gran distancia. **19.** *venid detrás de mí*: Expresión técnica con la que un maestro se dirigía a sus discípulos. Pero Jesús va más allá de la habitual relación entre alumno y maestro, pues es él quien toma la iniciativa. Esta congregación de unos discípulos es lo que más se aproxima Jesús a lo que llamaríamos la fundación de una Iglesia antes de la crucifixión (cf. 16,17-19). *pescadores de hombres*: La imagen puede ser de carácter proverbial, derivada de su actividad, o literaria (Jr 16,16). Es una de las dos imágenes principales que el NT aplica al ministerio; la otra imagen, pastor, por su propia connotación, es menos misionera. **20.** *dejaron al instante las redes*: Que Jesús esperaba una obediencia rápida y radical de sus seguidores puede comprobarse en 8,21.22. No obstante, este relato puede haber sufrido una extrema condensación; en realidad, tiene que haberse dado la oportunidad para un desarrollo psicológico de la atracción, que haría más comprensible tan importante decisión (cf. Jn 1,35-51). En la tradición posterior las redes podrían haberse entendido como símbolo de los enredos mundanos. **21.** Con los hijos de Zebedeo se completa el círculo de los amigos íntimos de Jesús (cf. 17,1-8). Mateo resalta la importancia de estos dos hermanos en este versículo y en el v. 18 porque le interesa especialmente el tema de la vida comunitaria. **22.** *lo siguieron*: En ocasiones, seguir a Jesús significa romper los lazos familiares, aunque se opone a que se desatienda a los padres ancianos (15,4-6).

(Wuellner, W., *The Meaning of «Fishers of Men»* [Filadelfia 1967].)

22 (II) El sermón de la montaña (4,23-7,29).

(A) Introducción (4,23-5,2). 23. Este importante versículo presenta un informe resumi-

do del ministerio de Jesús. Está formado por una oración principal seguida por tres oraciones de participio que, conjuntamente, forman un terceto. Este terceto tiene una estructura circular ABA', en la que el elemento B, «anunciaba la buena noticia del reino», constituye el núcleo central. Está situado entre las frases «enseñando en sus sinagogas» y «curaba las enfermedades y las dolencias del pueblo». La relación en estos tres elementos es la siguiente: el Evangelio es predicado y se realiza incipientemente mediante los ministerios de la palabra y la acción. El v. 23 forma una abrazadera con 9,35. Mateo presenta a Jesús como ministro de la palabra en los caps. 5-7, y de la acción en los caps. 8-9. *sus sinagogas*: En cuanto opuestas a las sinagogas judeocristianas (Sant 2,2). *evangelio del reino*: Esta frase es exclusiva de Mateo (aparece tres veces: en nuestro texto, en 9,35 y 24,14). El hecho de que el mensaje del reino de Dios preceda al sermón de la montaña, que trata de nuestros deberes para con Dios, significa que Dios tiene la primacía en la iniciativa; nosotros ponemos nuestra confianza fundamental en Él, no en nosotros mismos. *curaba todas las enfermedades y todas las dolencias*: El hecho de que Jesús fuese un sanador constituía una complicación para los cristianos; por consiguiente, se trata de un dato histórico cierto. Él fue, entre otras cosas, un profeta galileo itinerante que hacía milagros según el modelo de Elías. La repetición de «todas» refleja el interés que tiene Mateo en subrayar la plenitud. **24.** *toda Siria*: La provincia romana de Siria incluía cuatro zonas (Estrabón, *Geogr.* 16,2.2): Commagene (Samosata), Seleucia (Antioquia), Coele-Siria (Damasco) y Fenicia-Palestina. En la obra de Josefo, Siria parece incluir Galilea y la costa que baja hasta Gaza, pero no Judea. Integra Tiro, Sidón e Idumea (cf. Mc). El adjetivo «toda» es plerofórico. *endemoniados, lunáticos y paralíticos*: Los tres tipos de enfermedad estaban originados por desórdenes nerviosos, psicosomáticos, que, en ocasiones, puede curar alguien con una personalidad fuerte. **25.** *Galilea*: Véase el comentario sobre el v. 15. *Decápolis*: Es un término geográfico impreciso mediante el que se describían las diez ciudades helenistas situadas al sur de Siria; la lista no es segura, pero según Plinio (*Hist. Nat.* 5,16.74) incluía Damasco, Filadelfia-Ammán, Rafana, Escitópolis-Betsán, Gadara, Hipos, Dion, Pella, Gerasa, Canata. *Jerusalén y Judea*: Se encuentran en penúltimo lugar, aunque según la esperanza de los judíos serían las primeras, un desplazamiento de énfasis con respecto al judaísmo fariseo. Con todo lo dicho se describe un vasto campo de influencia (cf. S. T. Parker, *JBL* 94 [1975] 437-41; I. Browning, *Jerash and the Decapolis* [Londres 1982]). **5,1.** Sobre la base de este versículo podríamos pensar que el sermón estaba dirigido solamente a los discípulos, pero en 7,28 la «muchedumbre» lo ha oído y reacciona. Así que los discípulos forman la *corona fratrum* (cf. Neh 8,4) y la muchedumbre el segundo anillo concéntrico. *el monte*: No se le da un nombre, pero funciona como el monte donde acontece la revelación (tan frecuente en la Biblia y en Mateo), un Sinaí simbólico. No hay necesidad de armonizarlo con Lc 6,17, donde leemos «un llano». *se sentó*: Es la postura de los maestros orientales. La enseñanza al aire libre era un sello característico del ministerio de Jesús. **2.** Introducción solemne. El sermón es una construcción que Mateo elabora a partir de materiales que se hallaban dispersos en Q (cf. Lc 6,20-49), Marcos y otras fuentes. No hay razón para que pongamos en duda que la mayor parte de este material procedía del mismo Jesús, pero cada caso debe evaluarse por sus propios méritos, pues es evidente que los dichos sufrieron una revisión. Se ha dicho que Mateo no aceptaba realmente que el sermón se aplicara aún a sus lectores o que estuviera en armonía con el resto del evangelio; pero apenas puede sostenerse este punto de vista a la luz de las inclusiones entre 4,23 y 9,35 y entre 5,1 y 28,19-20.

23 El sermón de la montaña es el primero de los cinco grandes discursos del evangelio (→ 8 supra). Es la obra maestra de Mateo y, desde muy antiguo, fue la sección que más frecuentemente se citaba. Su género literario sigue siendo objeto de disputa. G. Bornkamm (*NTS* 24 [1977-78] 419-32) sostiene que carece de analogías. H. D. Betz (*Essays*) lo compara con el compendio de la enseñanza de un filósofo. G. A. Kennedy (*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* [Chapel Hill 1984] 39-72) lo analiza como pieza de retórica deliberativa que nos persuade para que actuemos en el futuro y que funciona como la proposición o tesis de todo el evangelio que nos da seguridad y satisfacción intelectual. Desde el punto de vista bíblico, podríamos considerarlo como una pieza de sabiduría escatológica, ética y legal, o ley entendida como instrucción (Torá) con vistas al reino, que no se impone de forma coercitiva sino escatológicamente; en definitiva, como una fusión de varios géneros del AT. Los temas dominantes del sermón son el reino de Dios y la justicia. Puede verse su estructura en el contenido del evangelio (→ 8 supra): un exordio (5,3-16) formado por las bienaventuranzas y los dichos sobre la sal y la luz (que manifiestan el sentido misionero de la vida de los discípulos); la ética nueva (5,17-7,12): principios legales básicos (5,17-20); seis hipertesis (5,21-48); reforma de las obras de piedad (6,1-18); instrucciones posteriores (6,19-7,12): cómo amar a Dios con todo el corazón, el amor y la fuerza (instrucciones que se disponen vagamente en torno a las necesidades vitales y que culminan en la regla de oro); una conclusión (7,13-27) com-

puesta por una enseñanza sobre los dos caminos, la fórmula de la alianza, con la que Mateo extiende la teología deuteronomista de la historia al NT, y una parábola conclusiva.

El sermón es bastante sistemático y cubre las principales áreas de la vida religiosa y ética tal como se comprendían en Israel. No es puramente arbitrario ni tampoco exhaustivo, sino una serie de indicaciones ilustradas mediante «casos focales». Se le ha criticado porque propone un modelo demasiado elevado que no es posible cumplir («no podéis gobernar con el sermón» [Bismarck]); pero, si se comprende a partir de su trasfondo judío, se convierte en un modelo factible, aunque elevado, de sabiduría moral sobre la vida.

24 (B) Exordio (5,3-16).

(a) BIENAVENTURANZAS (5,3-12). Cf. Lc 6,20b-23. Una comparación entre las dos versiones muestra que en Lucas encontramos cuatro bienaventuranzas (3 + 1) y en Mateo ocho (7 + 1). Probablemente, sólo son auténticas las tres primeras de Lucas; la cuarta procede de la Iglesia primitiva. Las bienaventuranzas adicionales de Mateo son el resultado de su propia expansión a partir de los salmos. La fuente común de donde proceden es Q; más allá de ésta se encuentra el uso que hizo Jesús de Is 61,1-4. Con respecto a la forma literaria, una bienaventuranza es una exclamación de felicitación, que reconoce un estado real de felicidad, y que comienza con el término hebreo *ašrê* o con el adjetivo griego *makarios*. El evangelio se inicia con un grito de alegría que se fundamenta en la cercanía del reino de Dios. Las bienaventuranzas originales sobre los «pobres», los que «lloran» y los «hambrientos» expresan la misión de Jesús hacia los necesitados de Israel y la llegada de una nueva era de la historia de la salvación. Las tres se refieren al mismo tipo de personas. El pobre, el que llora, etc., son felices no porque sean moralmente mejores que otros, sino porque Dios tiene una especial solicitud por ellos. A Dios se le concebía como un rey oriental, y uno de los deberes del rey era proteger a los débiles. La extensa y última bienaventuranza sobre los perseguidos refleja la experiencia del martirio en la Iglesia primitiva y es explícitamente cristológica (vv. 1-12). Podemos ver en diversos lugares las adiciones redaccionales de Mateo. En primer lugar, añade el término «justicia» en los vv. 6 y 10, como divisor formal y como uno de los grandes temas de su evangelio. A la frase «bienaventurados los pobres» añade «de espíritu». Los pobres son los necesitados de Israel, los *ʿănāwîm* o *ʿam hā-ʾāreṣ*, que prefieren el culto divino a los beneficios financieros. Su pobreza es realmente económica, pero posee una dimensión espiritual. El añadido de Mateo cambia el énfasis del ámbito socio-económico hacia el ámbito de la moral personal: humildad, separación de la riqueza, pobreza voluntaria. En la Biblia, la indigencia es un mal que debe corregirse (Dt 15,11) y la riqueza no es mala en sí misma; ciertamente, es una necesidad para el bienestar del reino, pero corre el riesgo de desentenderse de Dios y del pobre. La principal prioridad de Dios es la solicitud por el pobre. *el manso*: Este término, que procede del Sal 37,11, significa «lento a la ira», «gentil con los demás», y connota una forma de caridad. *los que lloran*: Lloran al ver que el mal reina en la tierra (originalmente, en Israel). *misericordiosos*: Se refiere al perdón del prójimo (Mt 6,12.14-15; 18,35), al amor (9,13; 12,7; 23,23), especialmente al necesitado (Mt 25,31-46), e incluso a los propios enemigos (5,44-47). Se excluye así toda idea de venganza. *puros de corazón*: En el AT se refiere a la purificación de la impureza ritual y moral (Sal 24,4; 51; Is 1,10-20). En Mateo, «pureza de corazón» se coloca cerca de la justicia e incluye la fidelidad a la alianza, la lealtad a los mandamientos de Dios y un culto auténtico. *los hacedores de paz*: Este término se basa en la idea de *šālôm* que hallamos en el AT, un concepto poliédrico que implica un bienestar total. Los rabinos democratizaron la ideología monárquica del soberano como constructor de paz y la extendieron a todos. En Mateo, la construcción de la paz se relaciona estrechamente con el amor al prójimo, y mediante éste, con la bienaventuranza de la misericordia. Mateo transforma de este modo un breve manifiesto mesiánico en un programa de vida, una lista de cualidades o virtudes deseables. Cada bienaventuranza se construye mediante un paralelismo sintético. Todas las recompensas se realizarán en el reino de Dios. La voz pasiva de los verbos utilizados en muchas de las oraciones que prometen la recompensa tiene el carácter de pasiva teológica: Dios confortará, saciará, tendrá misericordia, los llamará (*ZBG* § 236). Todos los verbos de recompensa están en futuro, excepto el primero y el último; la escatología futura domina todo el conjunto.

(Broer, I., *Die Seligpreisungen der Bergpredigt* [BBB 61, Bonn 1986]. Dupont, J., *Les Béatitudes* [3 vols., París 1954-73].)

25 (b) SAL Y LUZ (5,13-16). Mateo ha tomado unos dichos antiguos de la tradición sobre Jesús (Mc 9,50; 4,21; Lc 8,16; 11,33; 14,34-35), usando las metáforas de la sal y de la luz, y aplicándolas a los oyentes del discurso. Cf. Plinio, *Hist. Nat.* 31.102: «nada es tan útil como la sal y el brillo del sol». Mateo subraya la orientación personal repitiendo el pronombre «vosotros» y el adjetivo pronominal «vuestra» y «vuestro». En efecto, lo que dice a sus discípulos es lo siguiente: aunque os persigan, estáis llamados a servir al mundo. **13.** *si la sal se vuelve insípida*: Es decir, inservible. Estrictamente hablando, la sal no puede perder su sa-

bor y seguir siendo sal, pero en el judaísmo podía hacerse impura y, entonces, había que tirarla. La sal es un condimento y un elemento para conservar los alimentos. Así tiene que ser un buen maestro. Se utilizan imágenes del juicio divino para describir las utilidades de la sal. **14.** *luz*: La imagen de la luz se aplica a Dios y a Israel (Rom 2,19). En el NT se aplica a Jesús (Mt 4,16; Lc 1,79; 2,32; Flp 2,15; Ef 5,8). *una ciudad situada en un monte*: Véase Is 2,2-5. Si con esta frase se pretendía aludir a una ciudad galilea que estuviera situada en la cima de una colina, una buena candidata sería Hipos; de lo contrario, podría tratarse de Jerusalén. Con la confianza de la fe, los discípulos no deben acobardarse ante su misión en el mundo. **15.** Las imágenes presuponen una casa palestinense de una sola habitación, una lamparilla de aceite hecha de arcilla y una cuchareta. El discípulo no vive sólo para sí mismo sino para los demás; cf. 25,26; 2 Cor 4,7. **16.** *brille vuestra luz*: Mateo saca su conclusión de los elementos que ha recibido de la tradición. El versículo contiene un acto de equilibrio delicado entre la realización de buenas obras y evitar el orgullo o atribuirse el mérito. La vida del discipulado, que se describe en el resto del discurso, no debería conducir a la arrogancia sino a que fueran muchos los que se convirtieran a «vuestro Padre que está en los cielos». Es característico de Jesús dirigirse a Dios como Padre; es característico de Mateo enmarcar el término «Padre» en la expresión «mi/vuestro... que está en los cielos» (o «celestial»). Cf. 5,45.48; 6,1.9.14.26.32; 7,11; etc.

26 (C) La ética nueva: Sus principios legales básicos y seis hipertesis (5,17-48).

(a) LA JUSTICIA SUPERIOR (5,17-20). Estos versículos presentan los principios legales básicos del discurso. Son los más polémicos de todo el evangelio, y no se ha logrado un consenso sobre su interpretación. El intérprete debe intentar establecer el problema con claridad y ofrecer un juicio histórico honesto, incluso a costa de la pulcritud teológica. El problema surge porque el sentido corriente de las palabras indica que Jesús afirma la validez permanente de la Torá; pero esto entra en contradicción con las tesis de Pablo (p.ej., Gál 2,15.16; Rom 3,21-31). Además, ninguna Iglesia cristiana importante exige el cumplimiento de los seiscientos trece preceptos de la ley ética y ritual del AT, sino solamente los mandamientos éticos tales como el decálogo y los mandamientos de amar a Dios y al prójimo. Así pues, existe un desajuste entre esta enseñanza y la enseñanza y la práctica de las Iglesias. La posición que adoptamos aquí es la siguiente: (a) Dentro del NT hay contradicciones en asuntos no importantes; esto no es necesariamente una desventaja, puesto que ensancharía la tolerancia cristiana hacia la variedad dentro de la Iglesia y ayudaría al ecumenismo (cf. E. Käsemann, «The Canon of the New Testament and the Unity of the Church», *ENTT* 95-107; H. Küng, «The Canon of the New Testament as an Ecumenical Problem», *The Council in Action* [Nueva York 1964]). (b) Desde una perspectiva histórica, Mateo (y Santiago) se inclinaron a favor del lado judeocristiano en la polémica de la Iglesia primitiva, aunque Mateo está claramente abierto a la misión gentil (28,18-20). Más aún, Mateo nunca menciona la circuncisión, el problema que más dividía a Pablo y Santiago, aunque la presuponga como deseable, pero no absolutamente necesaria. Además, Mt 5,21-48 no discute los preceptos rituales de forma detallada, sino que se centra en los aspectos éticos. Existen dos estrategias exegéticas comunes para evitar el sentido corriente de las palabras: (a) reinterpretarlas, especialmente mediante el v. 18d; pero cf. 23,23; (b) negar su autenticidad. Este último enfoque tiene mucho de cierto. Excepto el v. 18, los demás versículos son probablemente pospascuales y reflejan la perspectiva del cristianismo judío, que, en cuanto movimiento independiente, fue vencido por el paulinismo y finalmente desapareció (quizá para renacer de forma diferente como Islam; cf. H.-J. Schoeps, *Jewish Christianity* [Filadelfia 1969]; J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* [Londres 1964]). Pero negar la autenticidad de los vv. 17, 19 y 20 no significa que Jesús tuviera la misma opinión que Pablo.

27 La ley en Mateo. Jesús, probablemente, no rompió en principio con la Torá, sino solamente con la halaká farisea. Sin embargo, era un espíritu libre que afrontaba y resolvía directamente las situaciones de la vida mediante sus curaciones y parábolas sin preocuparse de citar esmeradamente los textos bíblicos en los que se fundamentaba. Mateo se mantiene en la misma línea de fidelidad básica a la Torá, pero centrándose en los valores más importantes (23,23) y con una preocupación legal para dar un fundamento textual a las innovaciones. Pablo prefiere más una ética de valores como la fe, la esperanza, el amor y la actuación según el Espíritu, que una ética legal, pero cita el decálogo como un texto que era aplicable a los cristianos (Rom 13,8-10), aunque, según su evangelio, las leyes rituales no obligaban a los gentiles convertidos. En lo que respecta a los nuevos cristianos, Pablo ganó la batalla y lo siguieron. Pero Mateo, ejerciendo un poderoso influjo sobre la vida de la Iglesia, ha actuado como una fuerza moderadora sobre el paulinismo radical, que puede fácilmente degenerar en libertinaje y anomia. Tanto Mateo como Pablo apreciaban el decálogo y lo concentraron en el mandamiento del amor.

28 **17.** *no penséis*: Esta frase introductoria supone que existe una perspectiva errónea que debe corregirse. *la ley y los profetas*: Una fór-

mula frecuente en Mateo (7,12; 11,13; 23,40) que se refiere a toda la revelación de Dios en el AT. *abolir... cumplir*: Este contraste muestra que la actitud básica de Jesús hacia la herencia judía era fundamentalmente positiva y benévola, aunque incluyera una crítica de algunos desarrollos que juzgaba perjudiciales (cf. caps. 15 y 23) y el comienzo de una nueva era. En el trasfondo hay un par de expresiones rabínicas, *qwm* y *bṭl*. *Qwm* significa «confirmar» o «afirmar» la ley fundamentándola en una buena exégesis (cf. Rom 3,31); *bṭl* significa «vaciar, abolir, suspender, olvidar o cancelar» una ley. Pero, en su expresión, Mateo cambia «afirmar» por «cumplir», que va más allá de la pura discusión legal y la sitúa en una perspectiva cristológica más amplia. **18.** *hasta que pasen el cielo y la tierra*: Es el versículo fundamental de la unidad porque está enraizado en una palabra de Jesús (Q: Lc 16,17). Asegura la permanencia de la ley mientras dure el universo físico. Mateo presenta el dicho con una solemne introducción («Amén...») y enmarca su parte central («ni una yod») con dos oraciones temporales en estricto paralelismo (hasta... hasta), que se refieren exactamente a lo mismo, es decir, al fin del mundo. Cuando los comentadores encuentran inaceptable este sentido, interpretan la segunda proposición como una referencia a la crucifixión de Jesús, pero no hay base para esta propuesta; cf. 24,34s. El significado del versículo es doble: (1) La totalidad del AT tiene valor religioso para los seguidores de Jesús y se debería continuar su conservación, oración, estudio y predicación en el movimiento que él inició. (2) Las prescripciones de la ley vinculan a los inmediatos (judeopalestinenses) seguidores de Jesús; cf. Is 40,8. *yod o tilde*: Yod se refiere a la letra *yôd*, la más pequeña del alefato hebreo; la tilde es una sutil línea que se traza sobre una letra hebrea para distinguirla de otra con una forma similar. **19.** *quien descuide*: Este versículo procede de la polémica judeocristiana contra los cristianos helenistas, particularmente Pablo y sus seguidores. Enseña que incluso los aspectos más irrelevantes de la ley tienen su importancia (cf. *m'Abot* 2,1; 3,18; 4,21; Mt 23,23). Pero este versículo tiene cuidado en no excluir a los laxistas del reino; simplemente se les llama «más pequeños». Esto refleja un modo de confrontación delicado y ecuménico: presenta tu opinión pero no condenes a tu oponente. *hacer y enseñar*: Este orden característico refleja el horror que sentía Mateo ante la hipocresía, es decir, a enseñar una cosa y hacer otra. Posteriormente, Jesús otorgará a los dirigentes de la Iglesia la autoridad para atar y desatar (16,9; 18,18). **20.** *vuestra justicia*: Este versículo, casi con toda certeza, procede de la redacción de Mateo; sirve de encabezamiento temático para el resto del capítulo, «una rectitud/justicia más abundante». El sentido de abundancia (*perisseuein*) es característico en todos los estratos del cristianismo primitivo. Para Mateo, la esencia de lo que Jesús ha traído es una justicia más elevada, una ética superior. Lo suyo es una piedad moral. Sus grandes adversarios son los rabinos de Yamnia, herederos de los fariseos. Notemos que no dice explícitamente que los fariseos no entrarán en el reino. Se trata más bien de una advertencia dirigida a los cristianos.

29 (b) LA IRA (5,21-26). Es la primera de las seis hipertesis. Normalmente se le conocen con el nombre de antítesis, porque los intérpretes estaban impresionados por la autoridad soberana de Jesús sobre la Torá del AT y por los casos donde su enseñanza parece entrar en contradicción u oponerse al AT, p.ej., en el asunto del divorcio, que el AT permite y que Jesús prohíbe (o restringe). En nuestra interpretación ponemos el énfasis, más bien, en el hecho de que Jesús parece ir más allá de la enseñanza del AT, profundizándola, radicalizándola y recuperando la voluntad originaria de Dios, pero nunca se mueve en una dirección de laxitud; de aquí el nombre de hipertesis (P. Lapide). También hay que tener en cuenta que la fórmula «se dijo... pero yo os digo» es cercana a una fórmula exegética común en las escuelas rabínicas en la que primero se citaba un texto de la Biblia y después se decía «pensareis que esto significa... pero yo os digo...». De hecho, en el discurso, al texto del AT le sigue una falsa interpretación, que Jesús corrige a continuación; cf. el comentario sobre 5,43. Sin embargo, aunque estas hipertesis tienen una forma literaria exegética, para Mateo son esencialmente revelación. **21.** *habéis oído*: Presupone una audiencia que ha sido formada en la ley judía. *que se dijo*: El verbo es un pasivo teológico: Dios dijo (cf. *ZBG* § 236). *a los antepasados*: Se refiere a la generación del Sinaí que, por primera vez, escuchó la ley de Moisés. *no matarás*: Éx 20,13; Dt 5,17. La ley bíblica se expresa de forma apodíctica y casuística. La apodíctica toma la forma familiar «no harás...» del decálogo; la casuística utiliza las expresiones «Si alguno...», «Quienquiera que...», o «En el caso de que...». En nuestro texto nos encontramos con un mandato apodíctico seguido por una ley casuística: «Quienquiera que cometa un asesinato será llevado a juicio». Se trata de una interpretación tradicional del mandamiento. **22.** *pero yo digo*: Jesús considera inadecuada la interpretación tradicional, aunque no falsa. Desplaza el fundamento desde el acto de asesinato a su preludio emocional, la ira. De este modo, lleva a cabo una interiorización que se hunde en la raíz de la actividad moral. Puesto que el asesinato es, relativamente, una tentación poco común, y la ira una experiencia más común, podemos apreciar una tendencia a situar la ley del decálogo, cuya responsabilidad recaía en el diri-

gente del clan, al nivel del israelita común en su vida cotidiana, es decir, una tendencia a la democratización de la Torá. (Los fariseos se movían también en esta dirección, pero se diferenciaban por preferir la complejidad a la simplicidad.) En la actualidad se suscita el problema expuesto por la psicología moderna, según la cual la ira que se reprime neuróticamente es causa de muchas enfermedades mentales. Debemos, por consiguiente, tener cuidado en no pensar que Jesús estaba favoreciendo la represión neurótica. Es necesario que reconozcamos nuestras emociones, pero hay que evitar que se desborden en furia, asesinato o cualquier otro tipo de violencia. *imbécil*: *raka* puede ser la traducción griega del arameo *rêqā'*, «cabeza hueca» (*EWNT* 3.497). Hay una gradación en los castigos, desde el pequeño sanedrín al gran sanedrín y la gehenna (el valle del Hinnón fuera de Jerusalén, que se convirtió en símbolo del fuego infernal por ser el lugar donde se arrojaban los desechos industriales, se hacían hogueras y se quemaban los cuerpos de las víctimas de las plagas). Estos tres casos se expresan de forma casuística. Lo mismo ocurre con el siguiente. **23-24.** Este caso presupone la existencia del templo y debe proceder de un tiempo anterior al año 70 d.C. También presupone que Jesús acepta el templo y el sistema sacrificial. Tras la crucifixión, algunos cristianos considerarían que el sistema (o el gobierno) del templo estaba espiritualmente arruinado, como ya lo había declarado la comunidad de Qumrán, aunque otros seguirían asistiendo a su culto. *primero... después*: Esta prioridad de la ética sobre el culto refleja la enseñanza profética del AT: no puede haber verdadero culto a Dios sin justicia; se trata de una doctrina que, abreviándola, se denomina monoteísmo ético y que, a menudo, se considera el centro del AT. Puesto que la justicia perfecta se nos escapa hasta la llegada del reino, no tenemos más remedio que dar un culto imperfecto, confiando en la misericordia de Dios. *reconciliarte*: La reconciliación es, en el conjunto del NT, un tema principalmente paulino. Cf. Mc 11,25. **25-26.** Con estos dos versículos se aconseja que se evite llegar hasta el tribunal, lo que, ciertamente, es un buen consejo. *hazte amigo*: Este versículo utiliza una idea típicamente griega, la *eunoia*, es decir, «la buena intención», «la buena voluntad», el «afecto». Hay una gradación en los castigos: juez, guardia, cárcel.

30 (c) ADULTERIO (5,27-30). **27.** Tras una fórmula introductoria más breve se cita Éx 20,14 y Dt 5,18. Por analogía con el v. 21 podríamos insertar tras la cita la interpretación inadecuada: «Todo el que cometa adulterio será procesado». Jesús corregirá y profundizará ahora esta perspectiva. **28.** *todo el que mira a una mujer deseándola*: Jesús se desplaza desde el nivel de la acción al nivel de la intención lujuriosa. Dado que este versículo ha problematizado muchas conciencias, en ocasiones de forma patológica, es importante intentar comprender su significado tan exactamente como sea posible. Puesto que el adulterio es un asunto grave, que atenta contra la justicia y la castidad, los hechos que lo provocan son también gravemente injustos, es decir, la alienación del afecto. Las palabras de Jesús deben interpretarse en estricta relación con el adulterio. No condenan a nadie que piense en asuntos sexuales, tal y como se realiza en el estudio de la medicina o en simples veleidades. *ya ha cometido adulterio con ella en su corazón*: Expresa la experiencia certera de que el mal moral ya está presente en quien ha decidido, con toda seriedad, cometer algo injusto, aun cuando, posteriormente, sea incrementado por la acción. **29-30.** *si tu ojo derecho te hace pecar*: Estos versículos tienen su paralelo en Mc 9,43-47, pero Lucas los omite, tal vez por la posibilidad de que no fueran correctamente interpretados dado el modo hiperbólico oriental en el que se expresan. Lo que Jesús pretende es llamar a una ordenación radical de las prioridades. La lógica de las propias decisiones y elecciones morales es importante. Es mucho mejor sacrificar una parte de la propia libertad moral que perderla totalmente.

31 (d) DIVORCIO (5,31-32). La unidad contiene sólo dos versículos; es extremadamente breve sobre un asunto tan delicado y de tanta trascendencia para el ser humano: el matrimonio, la familia y la separación (véase su desarrollo más completo en Mt 19,1-12; Mc 10,1-12: Lc 16,18). Puesto que están comprometidos los fundamentos de la sociedad humana, se trata de un asunto realmente grave: «El divorcio es para la familia lo que la guerra civil para el estado» (Aristóteles). El intérprete debe averiguar los presupuestos, recuperar la problemática original y profundizar en las intenciones del texto. Hay una enorme literatura sobre el asunto, pero las principales posiciones están representadas por J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (París 1948); J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Evangile* (Brujas 1959); pero, especialmente, por C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio* (Brescia 1982).

La fórmula introductoria abreviada sugiere una subordinación o, al menos, una estrecha relación del asunto con la sección precedente sobre el adulterio. Desde el punto de vista de la crítica de fuentes, nos encontramos con un solapamiento de Mc y Q; esta atestiguación múltiple primitiva es un fuerte indicio de que se trata de un material antiguo y auténtico de Jesús; un dato que se encuentra reforzado por un paralelo en 1 Cor 7,10-16. De hecho, no hay duda de que Jesús mantuvo una elevada doctrina sobre el matrimonio, p.ej., su indiso-

lubilidad, una posición sin paralelo alguno en el judaísmo contemporáneo, aunque no sin algún precedente profético (Mal 2,13-16). Formalmente, esta unidad presenta una breve decisión halákica en forma de un comentario sobre la cita de un texto bíblico; la versión completa de 19,1-12 tiene la forma de un clásico debate de escuela. **31.** Se cita de forma sintética Dt 24,1-4. El texto completo es un fragmento complicado y extraño de una ley antigua, que trata directamente sólo del caso particular de un segundo matrimonio con la mujer de la que uno se ha divorciado. Ni este ni ningún otro texto del AT hebreo declaran explícitamente la licitud del divorcio o lo regulan jurídicamente. De forma indirecta, Dt 24,1-4 describe el divorcio, y, por consiguiente, lo ratifica implícitamente (Eclo 25,26 aconseja la separación de una mujer desobediente). El profeta Malaquías (2,13-16) denuncia el divorcio fácil en términos conmovedores y acentúa la relación de alianza del matrimonio. En Qumrán, CD 4,19-5,11; 13,15-17; 11Qtemplo 57,17-19, parece prohibirse la poligamia y el incesto, pero no el divorcio (al menos explícitamente). Para comprender a Mateo es importante darse cuenta de que la ley israelita, en principio, imponía la pena de muerte a una mujer adúltera (Lv 18,20; 20,10; Dt 22,20-21; Jn 8,1-11). El siguiente texto rabínico es bastante relevante: «La escuela de Šammai dice: Un hombre no puede divorciarse de su mujer a no ser que encuentre en ella algo indecente... Y la escuela de Hillel dice: Puede divorciarse de ella incluso por haberle echado a perder un guiso, pues está escrito, «Porque haya encontrado en ella indecencia en algún asunto». R. Akiba dice: «Incluso si encontrase una más guapa que ella, pues está escrito: "Si no encuentra gracia a sus ojos"» (*mGiṭ.* 9,10).

32 Resumen sobre la evolución de la institución del matrimonio en Israel. Al principio no existía contrato, la poligamia era práctica común y el divorcio era fácil e informal. Después, con la extensión de la escritura, adquirió cierta formalidad jurídica. Se hacía un contrato matrimonial escrito (*kĕtubbâ*, cf. Tob 7,12-14) y también, en ocasiones, un documento escrito de divorcio (*gēṭ*) para confirmar la libertad de la mujer en caso de nuevas nupcias. Posteriormente, aparece en los LXX una tendencia hacia la monogamia; su versión de Gn 2,27 añade el término «dos» a la frase «Y serán una sola carne». También se desarrolló una reacción profética contra el divorcio fácil. Jesús excluye la posibilidad de divorcio para el hombre (la mujer no contaba). Finalmente, Mc 10,12 prohibió el divorcio también para la mujer, una aplicación de la enseñanza de Jesús en un ambiente gentil. Hay una tendencia hacia el refinamiento y estabilización de los procedimientos y la protección de las necesidades de ambas partes, pero se inició desde una superioridad del varón sin el reconocimiento de los derechos de la mujer, con excepción de los que su propia familia podría exigir. Jesús apunta hacia el ideal, la voluntad paradisíaca de Dios (cf. 19,8 y la analogía del reinado en 1 Sm 8,7-9), no a una moral de mínimos. Este trasfondo nos prepara para la propia contribución que hace Mateo en el siguiente versículo (D. Daube, «Concessions to Sinfulness in Jewish Law», *JJS* 10 [1959] 1-13). **32.** *excepto en caso de infidelidad*: A diferencia de los paralelos (1 Cor 7,11; Mc 10,11; Lc 16,18), encontramos aquí y en 19,9 la famosa cláusula de excepción. Todos los especialistas aceptan que se trata de una adición redaccional de Mateo o de su propia tradición. *Porneia*, que traducimos por «infidelidad», significa una acción sexual ilegítima, que podría incluir el adulterio, aunque no es el término técnico que se empleaba para denominarlo (*moicheia*). Se han propuesto tres posibles soluciones al difícil problema de esta oración: (1) La llamada solución grecoortodoxa, que sostiene que la oración contiene una auténtica excepción a la absoluta prohibición de divorcio y nuevas nupcias. En este caso, la posición de Mateo sería la misma que la de los shammaítas y diferente de la de Jesús. Una dificultad es que, en esta perspectiva, el texto diría *moicheia* en lugar de *porneia*. Este punto de vista ha sido recientemente defendido por Marucci, quien argumenta, extensamente, que la oración trataba de salvaguardar a los cristianos que eran ciudadanos romanos de la augusta *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, que obligaba al marido a denunciar a su mujer adúltera so pena de ser acusado del delito capital de *lenocinium*. Pero esta hipótesis no se ha verificado. (2) La solución clásica «católica» (Dupont) mantiene que la oración no contiene una excepción real, pues no se refiere al divorcio sino a la separación sin nuevas nupcias en el caso de que la mujer fuera adúltera (que según la legislación israelita tenía que ser apedreada). De nuevo, tenemos que decir que el texto no usa el término «adulterio». (3) En la solución rabínica tampoco la oración contiene una excepción a la prohibición del divorcio porque el término clave *porneia* se entiende como traducción del hebreo *zĕnût*, «prostitución», que se interpreta en el sentido de unión incestuosa debida al matrimonio entre personas con grados de parentesco prohibidos (Lv 18,6-18). Tal unión no sería un matrimonio válido y no requeriría el divorcio, sino solamente un decreto de nulidad o anulación. *Porneia*, tal y como se utiliza en Hch 15,23-29, está próximo a esta perspectiva, al igual que ocurre con *zĕnût* en los documentos de Qumrán (p.ej., CD 4,20-21). Esta solución es la que mejor se ajusta al texto; representa la sutileza legal de Mateo y su fideli-

dad a Jesús (cf. Bonsirven, *Le divorce*; H. Baltensweiler, *Die Ehe im NT* [Zúrich 1977] 87-102; J. A. Fitzmyer; *TAG* 79-111).

Dado que el asunto del divorcio es siempre doloroso, es muy útil recordar que la intención profunda de Jesús no era causar dolor, sino proponer un claro y alto ideal de relaciones humanas, una visión del matrimonio como alianza de amor personal entre los esposos que refleja la relación de alianza de Dios y su pueblo. Desgraciadamente, esta visión no siempre encaja con los caprichos del corazón humano (Jr 17,9).

33 (e) JURAMENTOS (5,33-37). **33.** *de nuevo*: Es una indicación de que va a comenzar una nueva sección con la que llegamos a la mitad del camino. Tras la fórmula introductoria completa, encontramos una cita formada por la unión de varios textos del AT: Lv 19,12 (mejor que considerarla una síntesis de Éx 20,7) y Nm 30,3. Parece darse una tensión lógica entre la primera parte, «No jurarás», y la segunda, «Cumplirás lo que prometiste al Señor con juramento» (lo que implica que se ha hecho un juramento). Es posible que la segunda parte se comprendiese como una exégesis falsa de la primera parte, que, posteriormente, Jesús corrige en el v. 34a con su radicalidad escatológica. **34.** *no juréis en modo alguno*: Se formula como un mandato expresado negativamente. Los ejemplos que siguen en los vv. 34b.35.36 (en los que se cita Is 66,1 y Sal 48,2) son fórmulas de juramento, que contienen subterfugios del nombre divino que el piadoso debía evitar pronunciar. Pero al utilizar subterfugios se introducía un elemento de falsedad cuya intencionalidad era garantizar la verdad. Jesús da a entender (v. 36) que no hay nada en la creación que no provenga de Dios y dependa de Él, reflejando en todo su gloria como creador. **37.** *sí, sí, no, no*: Es el versículo crucial de la unidad porque presenta un mandato positivo sobre el carácter del discurso (*logos*), contrarrestando el mandato negativo del v. 34, seguido por un lacónico motivo. Los únicos paralelos que hallamos en el NT de esta unidad son Mt 23,16-22 y Sant 5,12 (que puede reflejar la tradición original de Jesús con más fidelidad que las formas desarrolladas de Mateo); cf. 2 Cor 1,17-19 (donde se confiesa que Jesús es el permanente sí que Dios ha pronunciado en nuestro favor). El problema del que tratan todos estos textos es el del lenguaje (cf. los tratados de la Misná *Šebu'ot*, *Nedarim* y *Nazir*, sobre los votos y los juramentos; Diog. Laertius 8.22; *2 Hen* 49,1; PseudoFocílides 1.16). Jesús se opone a la hipocresía, la sofistería y la trivialización académica de la vida, sustituyéndolas por el ideal de un discurso que sea simple y franco. Este ideal no está en oposición a la poesía o la metáfora (cf. sus parábolas) o a las fórmulas de juramento, siempre que sean sinceras. (Según *bSanh.* 36a, sí y no se convierten en juramentos cuando se repiten, tal como hace Jesús en esta ocasión.) Jesús sigue aquí la línea del decálogo. El decálogo no dice nada sobre las promesas, los juramentos o los votos, pero sí dice «no tomarás el nombre de Dios en vano» y «no darás falso testimonio», es decir, dirás la verdad en las cuestiones importantes. Jesús combina los dos mandamientos al decir que no juremos por el nombre de Dios o cualquier otro nombre que lo sustituya, y que digamos simplemente la verdad. La tradición filosófica griega, desde el oráculo de Delfos y los pitagóricos hasta los estoicos del tiempo de Jesús, se moverá en la misma dirección (*TDNT* 5.176-85.457-67).

34 (f) VENGANZA (5,38-42). Esta hipertesis y la siguiente, que tratan del amor a los enemigos, están estrechamente relacionadas por su contenido; posteriormente, tras el v. 48, comentaremos las relaciones que existen entre ellas y con la tradición primitiva. **38.** *ojo por ojo*: Cita una norma legal (la ley del talión) que regulaba la venganza y las represalias por los daños ocasionados (Éx 21,22-25; Lv 24,20; Dt 19,21). La misma norma se encuentra en el código de Hammurabi, en la ley romana de las 12 tablas (n. 8) y en Esquilo, *Coeph.* 309-10. Aunque la norma nos suene bárbara hoy día, su intención original era de carácter humanitario, pues limitaba la venganza a una exacta reciprocidad (solamente un ojo por otro ojo, no dos ni tres). Cuando apareció, constituyó un verdadero progreso moral. En tiempos de Jesús, los rabinos la consideraban demasiado severa y comenzaron a conmutar las penas por multas, pero el principio de correspondencia en la restitución seguía dominando el pensamiento legal. (El término *talión* procede etimológicamente del latín *talis*, «tal como, semejante».) **39.** *no resistáis al mal*: Jesús enseña que no se opusiera resistencia alguna frente al mal en el sentido de evitar la violencia o los daños físicos, lo que deja abierta la puerta a la posibilidad de la resistencia psicológica y moral, «el combate a través de los medios de comunicación», tal como encontramos en los ejemplos de Mahatma Gandhi o Martin Luther King. El paralelo de Rom 12,19-21, que se basa en Prov 25,21-22, es importante, pues muestra que la enseñanza de Jesús es una estrategia para vencer, no la expresión de una resignación pasiva o de la indiferencia ante el mal. El objetivo es obligar a que el adversario cambie internamente, lo que presupone una cierta disposición en éste que no siempre se encuentra. En estos casos difíciles, puede ser necesario el recurso a otros principios bíblicos (véase comentario sobre el v. 48). *preséntale también la otra mejilla*: En el tratado de *mB. Qam.* (8,6) se considera algo especialmente deshonroso ser golpeado en la mejilla derecha

con el reverso de la mano; cf. Jn 18,22-23; Is 50,6; Lam 3,30. **40.** *al que quiera pleitear contigo*: Se debería evitar el litigio; véase v. 25. Existe un notable paralelo en un alegato judicial, escrito en hebreo, que se encontró en un ostracon de los ss. VII-VI a.C. en Meṣad Hashavyahu en 1960 (cf. D. Pardee, *Maarav* 1 [1978] 33-66). **41.** *al que te obligue a andar una milla*: El término griego *angareuein*, «obligar», es un préstamo persa que refleja el servicio del mensajero imperial que llevaba el correo a caballo, como el antiguo Pony Express, pero sin pagar por el caballo. **42.** *da*: El tema de dar a los mendigos y deudores va más allá de la finalidad de la no resistencia al mal, recomendando una amplia bondad, paciencia y generosidad, y una actitud de apertura hacia la gente.

35 (g) AMOR A LOS ENEMIGOS (5,43-48). **43.** *ama a tu prójimo*: La unidad comienza con una cita incompleta de Lv 19,18, que deja fuera la importante expresión «como a ti mismo». Siguen las palabras «odiarás a tu enemigo», que no se encuentran en la Biblia y que transmiten una visión negativa que confinaría nuestro amor a un reducido marco etnocéntrico. Es lamentable que algunas traducciones incluyan estas palabras dentro de la cita bíblica. Jesús ataca una falsa interpretación del AT. Esta opinión no se encuentra *verbatim* en el AT, pero podría hallarse en 1QS 1,9-10: «Para amar (los santos) a todos los hijos de la luz, cada uno según su lote (*gôrāl*) en el plan de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios». Puede haber en ella una alusión al AT (p.ej., Dt 7,2). **44.** *amad a vuestros enemigos y orad por quienes os persiguen*: No se trata de un idealismo irrealizable, sino de una estrategia para vencer al perseguidor. La heroica postura del mártir da una mala imagen del perseguidor y es difícil de controlar por los gobiernos. Los primeros mártires cristianos crearon mala conciencia en la antigüedad tardía. El cristianismo no es agresión introvertida, sino agresión transformada en estrategia para vencer mediante la sabiduría del amor. **45.** *hijos de vuestro Padre*: La filiación adoptiva es también un tema paulino (Rom 8). Hay una disposición quiástica entre «buenos, malos, justos, injustos». **46.** Cf. Lc 14,12-14. *recompensa*: Jesús distingue implícitamente entre las recompensas humanas terrenas y las recompensas que proceden de Dios. Si amáis a quienes os aman, vuestra recompensa es un incremento de su amor. Si amáis a quienes os odian, vuestra recompensa es un incremento del amor de Dios. Algunas opiniones teológicas consideran toda la plática de la motivación ética en términos de recompensa como algo no propiamente cristiano, pero esto es extraño a los evangelios. No obstante, no debemos pensar que a Dios se le puede forzar más por estrictas reivindicaciones de justicia que mediante la súplica humilde. La recompensa se describe de varios modos, como el reino o la visión de Dios (5,3.8). *los publicanos*: En este texto simbolizan a las personas de baja moralidad, porque con frecuencia extorsionaban a sus víctimas y eran colaboradores del poder romano dominante. Jesús es amigo de ellos, aunque nunca aprueba sus pecados (cf. Lc 19,1-10). **47.** *si saludáis*: En el Próximo Oriente, el saludo es una oración de bendición sobre la persona a quien se saluda (*m'Abot* 4,15). *Gentiles*: Este término es un indicio de que el texto estaba dirigido originalmente a los judeocristianos. **48.** *sed perfectos*: Este versículo sintetiza una compleja fusión de dos textos del AT y de la propia redacción mateana. Dt 18,13 lee *tāmîm*, »intachables», en lugar de «perfectos»; en Lv 19,2 leemos *qĕdōsîm*, «santos», pero en Lc 6,36 encontramos el término «misericordiosos». *Teleios*, «perfecto», es una palabra rara en los evangelios (sólo aparece aquí y en 19,21), aunque la utilizan Pablo y Santiago. Es un término común en el pensamiento griego, en donde significa que se es «conforme al ideal divino». En QL, el hombre perfecto es quien cumple toda la ley. La versión de Lucas pone el énfasis en la fidelidad a la alianza y en el amor constante. Toda esta variedad de matices podría estar presente en Mateo, haciendo rico y sugerente el texto. En esta posición forma también una inclusión con 5,20.

36 Conclusión general sobre la venganza y el amor a los enemigos. Sobre este tópico podemos rastrear en el pensamiento bíblico una evolución en cinco fases: (1) venganza sin límites (Gn 4,15.24); (2) la ley del talión o de la venganza limitada (Dt 19,16-21); (3) la regla de plata, «No hagas a nadie lo que a ti te desagrada» (Tob 4,15; Hillel, *bŠabb.* 31a); (4) la regla de oro (Mt 7,12, que es más positiva que la regla de plata, pues propone hacer el bien y toma la iniciativa para crear una atmósfera de buena voluntad); (5) el amor a los enemigos, que constituye una invitación al heroísmo moral y a la santidad. Este último es el nivel más elevado. ¿Carece de seriedad ética, como los críticos han sugerido? Puede ser perfectamente efectiva (Gandhi). Por lo menos, no es más insensata que un conflicto general. La pregunta a la que aún hay que dar una respuesta es la siguiente: ¿Es la única regla de conducta legítima para los cristianos que se encuentran en situaciones de conflicto? ¿Quedan simplemente anuladas las fases previas de la enseñanza bíblica? En absoluto. Más bien, las fases previas constituyen una fuente de recursos para los creyentes cuando sean convenientes. Cada nivel de la ética bíblica debe emplearse dependiendo del nivel moral del oponente. Dada la gama de opciones, puede uno regirse con el sermón de la montaña, a pesar del escepticis-

mo de Bismarck, equipado también con la inclusión de las fases morales más primitivas que presupone. El sermón no es la totalidad de la revelación bíblica, pero constituye la cumbre de la sabiduría moral, cuya validez se prueba en la vida diaria cuando se aplica sabiamente.

37 (D) Reforma de las obras de piedad (6,1-18).

(a) LIMOSNA (6,1-4). Los vv. 1-18 tratan de tres obras de piedad: la limosna, la oración y el ayuno. Afectan a nuestras relaciones con Dios y constituyen una reforma de las actitudes convencionales. Es una lista típicamente judía, aunque no hay en ella ninguna referencia al templo; puede inspirarse en Dt 6,5. Tras el versículo introductorio, siguen tres unidades de estructura muy similar 2-4, 5-6, 16-18, que carecen de paralelos entre los sinópticos. Este modelo se quiebra por la inserción de un material más antiguo en los vv. 7-15, que incluye la oración del Señor. Desde el punto de vista formal, se parece a un catecismo. **1.** *tened cuidado en no cumplir vuestra justicia delante de la gente*: *Dikaiosynē*, «rectitud», «justicia», al tiempo que es una palabra temática del evangelio, conduce, inteligentemente, al tema de la limosna, pues su equivalente arameo *ṣĕdāqâ* llegó a significar «dar limosna», como pasó con la palabra «caridad» en español. *Recompensa*: cf. comentario sobre 5,46. Cf. *m'Abot* 1,13; Séneca, *Ep.* 19.4.32: «Quien da publicidad a su virtud, lo hace no a favor de la virtud, sino para su propia gloria». Todo el texto está interesado en que las relaciones con Dios sean auténticas y personales. **2.** *dar limosna*: Era una acción que estaba bien organizada en el judaísmo antiguo (cf. Moore, *Judaism* 2.162-79) y se le reconocía un importante valor; cf. *m'Abot* 2,7; *mPe'a* 1,1. *hipócritas*: Se trata de un énfasis específicamente mateano en el conjunto de los evangelios, que se convierte en núcleo temático en este texto y en el cap. 23, donde se aplica a los escribas y los fariseos. Originalmente, el griego *hypokritēs* era un término del ámbito teatral, que significaba «actor»; Mt 23 lo aplica a los falsos intérpretes de la Escritura, es decir, a los maestros religiosos que no cumplen con su responsabilidad.

38 (b) ORACIÓN (6,5-15). Jesús enseña en los vv. 5-8 que la oración debería ser una sincera comunión personal con Dios, y que debería ser breve, puesto que es para nuestro beneficio y no para el de Dios, dado que Él ya sabe lo que necesitamos. Esta enseñanza no menosprecia el culto público en cuanto tal, pues el mismo Jesús participaba en el culto sinagogal (Mc 1,21), y lo incorpora en la oración del Señor, aunque también oraba en privado.

39 **9-13.** Estos versículos ofrecen un ejemplo de una oración breve, similar a las 18 bendiciones y al qaddish de la liturgia sinagogal, a la que se añade la referencia a Dios como Padre (característico de Jesús) y la nota del perdón (cf. Eclo 28,2). Probablemente, Mateo añadió a la forma más primitiva, que se encuentra en Lc 11,2-4 las palabras «nuestro... que estás en los cielos», puesto que veía peligroso el término *Abba* por sus connotaciones excesivamente familiares. Mateo explica que el reino significa la voluntad de Dios en la tierra, y completa la última petición con una solicitud positiva de salvación. **9.** *Padre nuestro en los cielos*: Véase comentario sobre 5,16. Este título desplaza al de Yahvé del AT como modo específico neotestamentario de dirigirse a Dios, connotando la confianza del niño, la intimidad y la facilidad de acceso; cf. Rom 5,2; Ef 2,18; 3,12; Heb 10,17-20. **10.** *venga tu reino*: Esta petición está en estricto paralelismo con «hágase tu voluntad». La voluntad de Dios es la paz y la justicia (Rom 14,17). La oración presupone que el reino no está presente en su plenitud, e implica, de este modo, una escatología de futuro. *como en el cielo así en la tierra*: La oración espera una realización terrena e histórica de la voluntad de Dios. Presupone una cierta analogía entre la tierra y el cielo, que se encuentra tanto en la filosofía griega (mito de la caverna de Platón) como en el Próximo Oriente antiguo (los conceptos babilónicos del templo y zigurat; Éx 25,9.40). Puesto que es el Hijo de hombre el que trae el reino, encontramos en esta frase una cristología implícita. *reino*: Véase comentario sobre 4,17. **11.** *pan*: Puede referirse a las necesidades cotidianas, al banquete mesiánico, o, como en la primitiva interpretación cristiana, a la eucaristía en cuanto anticipación del banquete mesiánico. *de cada día*: *Epiousion* es una rara palabra griega sobre cuyo exacto significado y etimología no hay acuerdo entre los especialistas. Las cuatro posibles traducciones son: «del mañana», «de cada día», «necesario» o «futuro». Estas cuatro traducciones pueden combinarse entre sí: «el pan es el pan terreno, el pan del pobre y necesitado, y, al mismo tiempo, por la hora escatológica en la que se pide y se come, es el pan del futuro para hoy, el pan de los elegidos y bienaventurados» (Lohmeyer). **12.** *perdona nuestras deudas*: Véase Mc 11,25. Las deudas es un eufemismo arameo que se refiere a los pecados. *como nosotros perdonamos*: Esta oración presupone reciprocidad y establece cierta relación entre el trato mutuo y el de Dios con nosotros, pero no afirma una exacta proporcionalidad. Dios es mucho más misericordioso y generoso que nosotros; cf. 18,21-35; 20,1-16. Tenemos la responsabilidad de imitar a Dios, de seguir su iniciativa en el perdón. El perdón es una necesidad social si la sociedad no quiere verse paralizada por una acumulación de agravios de unos contra otros. Tradicionalmente se obtie-

ne mediante el sacrificio, pero la sexta de las 18 bendiciones es una oración de perdón. **13.** *no nos induzcas*: Probablemente significa «no nos permitas sucumbir en la prueba del tiempo final» o «no permitas que caigamos cuando somos tentados». *malo*: Casi con toda certeza se refiere al Maligno, al diablo, al mal personificado. El Padrenuestro es la base de todos los tratados patrísticos sobre la oración. La oración, por consiguiente, no es difícil, puesto que cualquiera puede decir esta plegaria. Tertuliano la denomina el resumen de todo el Evangelio.

(Jeremias, J., *The Prayers of Jesus* [Londres 1967]. Lohmeyer, E., *Our Father* [Nueva York 1966]. Petuchowski, J. y M. Brocke, *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy* [Nueva York 1979].)

40 (c) AYUNO (6,16-18). El ayuno es una práctica religiosa común y puede ser tanto pública como privada. El sermón presupone su legitimidad. Mc 2,18-20 (= Mt 9,14-15) dice que los discípulos no están obligados a ayunar durante la vida de Jesús, pero afirma su legitimidad posterior. Los judíos no tienen un tiempo especial para el ayuno como la cuaresma, pero sí tienen algunos días especiales de ayuno comunitario, especialmente el *Yôm Kippûr*, el día de la expiación, y el día 9 del mes de ab. Según la *Did* 8,1, los judíos practicaban ayunos privados los lunes y jueves, mientras que los cristianos eligieron los miércoles y viernes (este último en memoria del sufrimiento de Jesús). El ayuno era entendido como expresión de la propia humillación ante Dios (Is 58,3-9), como intensificación de la oración (Tob 12,8; 2 Cr 20,3), como práctica relacionada con la limosna («El mérito del ayuno está en proporción con la caridad dispensada», *bBer.* 6b), y como expresión de duelo (Mt 9,14-15). **16.** *cubren sus caras*: Hay un juego de palabras entre los términos griegos *aphanizousin*, «cubrirse», y *phanōsin*, «ser visto». **17.** *lávate la cara*: Este versículo está construido de forma quiástica; parece estar en contradicción con *mYoma* 8,1, que afirma que nadie puede lavarse o perfumarse en el día de la expiación. **18.** *no ser visto*: Los detalles no son importantes, sino lo esencial, es decir, que el ayuno está dirigido a Dios, no a los seres humanos. Exige la fe (cf. Moore, *Judaism* 2.55-69.257-66; *TDNT* 4.924-35).

41 (E) Instrucciones complementarias (6,19-7,12). Esta sección del sermón contiene instrucciones complementarias sobre cómo amar a Dios con todo el corazón (v. 21), los dos *yĕṣārîm* (v. 24), el alma (es decir, la vida, v. 25), y la fuerza (riqueza, vv. 19-34); cf. Dt 6,5. Puede también entenderse como una lista de acciones de benevolencia (*m'Abot* 1,2), o como comentario sobre la segunda parte de la oración del Señor: pan (6,19-34), perdón (7,1-12), tentación (7,13-20), liberación del mal (7,21-27) (así Grundmann, Bornkamm, Lambrecht). Las dos primeras unidades más breves, vv. 19-21 y vv. 22-23, contienen una enseñanza sapiencial sobre los auténticos valores, expresada mediante dos imágenes.

42 (a) TESORO EN EL CIELO (6,19-21). Se trata de un dicho de Q, altamente reelaborado con relación a la forma preservada en Lc 12,33-34. Formalmente, la unidad consiste en dos mandatos, uno positivo y otro negativo, seguidos por un proverbio que justifica los mandatos. El conjunto está organizado quiásticamente. **19.** *tesoro*: Un tema que interesa especialmente a Mateo; cf. 13,44. En estos vv. 19-20 se establece una oposición entre tesoros corruptibles y tesoros incorruptibles. No deberíamos espiritualizar excesivamente esta enseñanza en un sentido platónico, como si se refiriera exclusivamente al otro mundo. Es mucho mejor comprenderla como alusión a los tesoros que ya se han experimentado en esta vida, pero cuyo valor continúa en la eternidad. Cf. *mPe'a* 1,1: «Son cosas cuyo beneficio se disfruta en este mundo, mientras que las ganancias son acumuladas para el mundo venidero: honrar al padre y a la madre, realizar acciones bondadosas, construir la paz entre un hombre y su compañero, y el estudio de la ley, conducen a ello». Cf. Eclo 20,30; 41,14.

43 (b) EL OJO SENCILLO (6,22-23). Procedente de Q, esta forma es más breve y, tal vez, más original que Lc 11,34-36. Presenta una estructura que consta de cuatro partes: una definición a la que siguen dos oraciones condicionales en paralelismo antitético, y, después, una oración condicional final que termina con una ominosa cuestión abierta. Sobre el trasfondo del AT, véase Prov 22,3; Eclo 13,25s; 14,8.10; también *T. Benj.* 4; en *m'Abot* 2,8-9 leemos: «R. Yojanán ben Zakkai dijo a sus cinco discípulos: "Id a ver cuál es el mejor camino al que un hombre debería adherirse". R. Eliezer decía: "el ojo bueno"... R. Eleazar decía: "el corazón bueno"». Eleazar es quien gana. El dicho de Mateo y *'Abot*, aunque usando una terminología diferente, están de acuerdo en lo principal: el fundamento de la propia existencia debe ser sólido. Si la orientación básica de tu vida, tu opción fundamental, es sólida, los resultados, en su totalidad, serán positivos. Esta enseñanza puede prestarse al abuso, pero usada de modo correcto puede ahorrar al creyente escrúpulos falsos e innecesarios. *si tu ojo es simple*: El término griego «simple» podría traducirse por «sencillo», «firme», «indiviso», «perfecto» (cf. 5,48). Apunta hacia la idea de resolución firme, pureza de corazón (5,8) y lealtad integra. Pero a menudo tenemos una doble intención (Sant 1,7-8). Debemos recibir esta integridad y armonía del alma como un don. (Sobre el trasfondo helenís-

tico, cf. H. D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount* [Filadelfia 1985] 71-87.)

44 (c) DIOS Y MAMÓN (6,24). Es otro dicho Q (cf. Lc 16,13). Enseña de nuevo la imposibilidad de servir a Dios con un corazón dividido, o, positivamente, la necesidad de tomar una decisión fundamental de amar a Dios sobre todas las cosas, y todo lo demás sólo en cuanto ayuda a este amor fundamental. El «señor» rival puede ser cualquier cosa o cualquier persona, pero al final del versículo se nos da un ejemplo, «mamón», un término semítico que significa dinero o riqueza. Este versículo ofrece un comentario sobre Dt 6,5; cf. Mt 19,22.23; *mGiṭ.* 4,5.

45 (d) SOBRE PREOCUPACIONES Y ANSIEDADES (6,25-34). Esta sección está formada con material que procede de Q, excepto el v. 34 y unos pocos toques redaccionales. La enseñanza presupone una situación de prosperidad en Galilea y sería impertinente en lugares o situaciones de indigencia. Tal vez refleje el interés de un joven por descubrir los límites de la existencia humana, las necesidades reales y los verdaderos valores de la vida. Trata de las necesidades humanas básicas, comer, beber, vestir (no la vivienda, que en el Próximo Oriente no era tan apremiante), en tanto en cuanto pueden convertirse en ídolos o fetiches. (Calvino definió como ídolo todo cuanto se sitúa entre Dios y nosotros; en este sentido, la mente humana es una fábrica de ídolos). Un término clave en todo el conjunto es *merimnaō*, «estar ansioso». Según N. Baumert (*Ehelosigkeit und Ehe im Herrn* [FB 47, Wurzburgo 1984] 479-504), este término no significa «estar ansioso», sino «considerar», «pensar sobre», en el sentido de «preocuparse» o «estar absorto». Los vv. 25 y 34 forman una inclusión. H. D. Betz piensa que todo el pasaje es una apología de la providencia divina como respuesta a una crisis de fe en ella. El pasaje es el resultado de una combinación de teología sapiencial y escatología. El orden natural es bueno, pero esta perspectiva no se basa tanto en Gn 1 cuanto en la experiencia cotidiana. No se idealiza románticamente la naturaleza, pues en ella hay peligros evidentes, como la lluvia, el diluvio y la tormenta. Pero la paternidad de Dios hace que el mundo siga adelante y ofrece la posibilidad de convertirse de la locura y el pecado humano. La fe en la providencia se enraíza en una relación especial con Dios, siendo realmente hijos e hijas del Padre celestial. La conducta ética consiste en aprender el modo y la manera mediante los que Dios ama y preserva su creación. **28.** *no se afanan ni hilan*: Tal vez estos dos verbos reflejen la labor del campo realizada por los hombres y las tareas domésticas propias de las mujeres. Aunque no es tan obvio que se hiciera esta distinción en el Próximo Oriente, el texto trata de forma igualitaria ambos tipos de trabajo. **33.** *buscad primero el reino de Dios y su justicia*: Con este versículo llegamos al clímax de todo el capítulo. El último objetivo de toda nuestra actividad debe ser el valor más alto, el reino de Dios, que aquí se define como justicia (cf. Rom 14,17 y Mt 6,10). La función literaria del versículo es soldar los vv. 19-34 en el resto del sermón, una función similar a la realizada por 5,20 y 6,1: «En Mateo, la búsqueda del reino y de la justicia no son búsquedas diferentes; lo que él quiere decir es que no hay auténtica búsqueda del reino sino en aquella cuyo objetivo inmediato sea la justicia» (Dupont, *Béatitudes* 3.297). Esta justicia no es sólo la justicia de Dios, sino también la que nosotros mismos tenemos que realizar en la tierra.

46 (e) JUZGAR A LOS OTROS (7,1-6). **1.** Cf. Lc 6,37-40; Mateo abrevia y transforma la parataxis semítica original, «no juzguéis y...», dándole una mayor claridad lógica y una mejor expresión griega: «no juzguéis para que no se os juzgue». Este versículo nos libera de la exigencia de ser la conciencia o censor del otro, pero no nos libera de toda exigencia de juicio. Incluso la proposición más simple como «esta vaca es marrón» es un juicio, y en la vida adulta no podemos escapar de la obligación de hacer algunos juicios, incluso sobre el carácter moral de los otros. Padres, novios, empleados, jueces civiles, rectores de Iglesias, etc., todos tienen este deber. La enseñanza de Jesús nos advierte contra la tentación de usurpar el juicio definitivo a Dios, que es el único que ve el corazón. En oposición al suyo, nuestro juicio es siempre aproximativo, parcial e inadecuado (cf. 1 Sm 16,7; Jr 17,10). Pero, siempre que nos sea posible, deberíamos ocuparnos de nuestros propios asuntos y no meternos en la vida de los otros. **2.** *seréis juzgados... se os medirá*: Los verbos son pasivos teológicos; Dios es el agente (cf. *ZBG* § 236). Cf. *mSoṭa* 1,7-9. La fórmula de la medida puede rastrearse en papiros de temática comercial escritos en egipcio demótico y en textos griegos del primer milenio a.C. (B. Couroyer, *RB* 77 [1970] 366-70). **3-5.** Estos versículos contienen una advertencia contra los jueces hipócritas, que, sin embargo, presupone como algo necesario un cierto juicio sobre los otros. Cf. Jn 8,1-11. **6.** El significado de este versículo no es seguro. *lo santo*: En el AT, se refiere a la carne sacrificada (Éx 29,33); aquí se trata del mensaje del reino de Dios; posteriormente se aplicará a la eucaristía (*Did* 9,5; 10,6). *perlas*: En este contexto, las perlas podrían significar el mensaje del reino o el mismo sermón. *arrojar las perlas*: En hebreo «arrojar» y «echar» se dice *yārâ*. A partir de una homonimia (*yārâ* III) deriva el término *tôrâh*, «instrucción» (posiblemente, del acto de arrojar una piedra con el que el pastor indicaba al caminante la direc-

ción por la que había preguntado); en esta perspectiva, puede estar implícito en nuestro texto un cierto juego de palabras sobre la torá-enseñanza. *perros... cerdos*: Animales impuros en el AT; en la literatura rabínica representan a los analfabetos (cf. Sal 22,17.21) y también a los gentiles (*'Abot R. Nat.* 34,2; Mt 15,26) y a los herejes (2 Pe 2,20-22). Tal vez, en nuestro texto se refiere a los oyentes que no congenian con el mensaje.

47 (f) PEDID, BUSCAD, LLAMAD (7,7-12). **7.** *buscad*: En este contexto, todos los verbos se refieren a la oración; como en 6,33, lo que se debería buscar por encima de todo es el reino de Dios y la justicia, también en la oración. En hebreo «buscar» se dice *dāraš*, de donde procede el término *midrás*, el «estudio» o investigación de la Escritura. Conscientes tal vez de este uso más intelectual de la palabra, los cristianos gnósticos entendieron la frase «buscad y hallareis» fuera de su contexto y la utilizaron para justificar sus especulaciones teológicas. Al principio, los Padres de la Iglesia se opusieron a esta aplicación del texto, pero en tiempos de Agustín la ortodoxia lo utilizó para fundamentar su reflexión teológica. La pregunta constituye la piedad del pensamiento. **7-11.** Respuesta de Dios a la oración. **11.** *vosotros que sois malos*: Esta frase sugiere una aceptación inconsciente de la doctrina del pecado original o de la maldad propia de los adultos. *cosas buenas*: Lucas, en cambio, lee «Espíritu Santo», que podría tratarse de la espiritualización de una expectación originaria de tipo material. **12.** La regla de oro (→ 36 supra). Desde un punto de vista estrictamente literario, éste es el final del sermón, un resumen de su contenido, antes de las maldiciones y bendiciones de la alianza conclusiva. Está relacionado con los otros versículos que contribuyen a organizar la estructura del conjunto, 5,17.20; 6,1.33, pero también con 22,33-40, donde aparece la fórmula «ésta es la ley y los profetas». La regla tiene una larga prehistoria. Una regla parecida se encuentra implícita en Dt 15,13; Tob 4,15; *Ep. Arist.* 207; Eclo 31,15; Abd 15. Posteriormente, en *bŠabb.* 31a, Hillel da al prosélito que pregunta la regla en forma negativa, es decir, la regla de plata, diciendo: «El resto es comentario; ahora, vete y estudia». La regla tiene también su prehistoria helénica; apareció en el s. V a.C. en la ética popular que promovieron los sofistas (cf. Aristóteles, *Rhet.* 2.6.19 [1384b]. Esta ética se fundamenta en la retribución y en la moralidad como contrapeso de las obligaciones. Un masoquista haría estragos con la aplicación de esta regla (cf. *IDBSup* 369-70).

48 **(F) Conclusión del sermón (7,13-27).** (a) LA PUERTA ESTRECHA (7,13-14). Estos dos versículos expresan la idea de los dos caminos que se encuentra en la teología de la alianza, el camino que conduce a la vida y el camino que lleva a la muerte (Dt 28; 30,15; *Did* 1,1; *Bern* 18,1; 1QS 3,18-25); cf. K. Baltzer, *The Covenant Formulary* (Filadelfia 1971); y, sobre Mateo, Frankemölle, *Jahwebund* (→ 1 supra).

49 (b) DAR FRUTO (7,15-20). Cf. Lc 6,43-44; la relación de esta unidad y la siguiente (vv. 21-23) con la fuente Q es bastante complicada, puesto que han sido considerablemente reelaboradas por el redactor, quien introduce el tema nuevo de la falsa profecía. *por sus frutos los conoceréis*: Este paréntesis en los vv. 16.20 identifica el tema de esta unidad. Los frutos son la fe viva o la conducta ética, el test de una persona buena. **15.** *falsos profetas*: La profecía es una actividad carismática relacionada con el espíritu. Algunos autores piensan que Mateo era anticarismático y que, por esta razón, le quita importancia al papel del Espíritu en su evangelio. Sin embargo, otros comentan que Mateo añade esta mención de la profecía y de los profetas que no se hallaba en su fuente, lo que mostraría que estaba interesado en el tema, y nos llevaría a la conclusión de que había profetas en su comunidad. Mateo estaba más interesado en la regulación de la profecía y en la restricción de sus abusos, manteniéndola dentro de los límites morales, que en su eliminación. Sin duda alguna, hay en Mateo un tono sobriamente moral y una concentración en la enseñanza de Jesús. Pero Mateo era también un maestro y estaba muy interesado en la creatividad (cf. comentario sobre 13,52) como para oponerse totalmente a la profecía o la acción del Espíritu. Él es el pastor solícito y hábil, no un inquisidor.

50 (c) DESCRIPCIÓN DE UNA ESCENA EN EL JUICIO FINAL (7,21-23). Dios es el juez, Jesús el abogado (en contraste con Mt 25,31-46). El v. 22 está influido por Jr 14,14 y 27,15 (34,15 según los LXX). **23.** *apartaos de mí, malvados*: Procede del Sal 6,9. La única fuente sinóptica es Q (cf. Lc 6,46). Los paralelos se encuentran en Mt 10,32-33; 25,1-13.31-46; Lc 13,23-30; Mc 8,38; Ap 3,5; *2 Clem* 3-4; Justino, *Apol.* 1.16.9-11; *Dial.* 76.5.

El tema dominante desde el v. 13 al v. 23 es que nadie podrá aparecer victorioso en el juicio final solamente por haber dicho lo correcto o por haber realizado hechos espectaculares con el poder del espíritu. Sólo valdrá una vida de amor y justicia. Este tema refleja la característica conexión que establece Mateo entre la ética y la escatología, y su visión de la Iglesia como cuerpo formado por santos y pecadores hasta la evaluación final que Dios realizará (en contraste con la doctrina sobre la Iglesia como comunión invisible de santos). La visión de Mateo desafía la complacencia cristiana y su arrogante seguridad de salvación. Esta perspectiva parece oponerse a la de Pablo, pero también el apóstol se esforzó en prevenir a sus

seguidores de extraer conclusiones inmorales o amorales de su evangelio, y advirtió a los cristianos que también ellos serían juzgados (p.ej., 1 Cor 3,13-15). Aun así, puede haber diferentes énfasis pastorales, uno para los excesivamente escrupulosos y otro para los laxos.

51 (d) CASAS CONSTRUIDAS SOBRE ROCA Y ARENA (7,24-29). Cf. Lc 6,47-49. Esta parábola, que Mateo transforma en una parábola sobre el sabio y el necio, concluye el sermón retornando al tema de los dos caminos de la teología de la alianza (cf. comentario sobre 7,13-14). Es habitual en la Misná concluir un tratado legal con un breve relato o una parábola. El contraste en nuestro caso, desarrollado en estricto paralelismo antitético, se establece entre «escuchar» y «hacer», y «escuchar» y «no hacer», mientras que el contraste de los vv. 21-23 se desarrollaba entre «decir» y «hacer» o «no hacer». **24.** *palabras mías*: Esta frase remite al mismo sermón entendido como una especie de Torá. Para Mateo, cumplir las palabras de Jesús es sabiduría para la vida. (Este énfasis sapiencial está ausente en Lucas.) **25.** *cayó la lluvia*: La situación natural refleja el tipo de tormenta común en tierra santa en la estación invernal. **28-29.** Efectos del sermón. **28a.** *cuando Jesús terminó este discurso*: Se trata de una fórmula mateana (repetida en 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), que aparece al final de cada uno de los cinco bloques del material de enseñanza, y que le ayudaron a estructurar su evangelio. **28b-29.** Mateo se une aquí a su fuente marcana (1.21.22). Añade el adjetivo posesivo «su» (de ellos) al sustantivo «escribas» porque en su Iglesia también había escribas (13,52; 23,34), un oficio consagrado en Israel desde los días de Esdras, junto a los profetas, los sabios, los apóstoles y los justos (personas que habían sufrido por su fe, 10,41). *autoridad*: En la antigüedad, la autoridad derivaba de la fidelidad a la tradición. Tanto Jesús como los escribas judíos enseñaban con cierta autoridad (*resût*) basada en la tradición. Pero en esta época, los escribas no se presentaban a sí mismos como personajes que revelaban una verdad divina por tener acceso directo a la voluntad del Padre (7,21). Para las muchedumbres, los primeros cristianos y para Mateo, Jesús era este tipo de personaje que poseía un acceso más inmediato al Padre, a la realidad contemporánea y a un amplio espectro de la tradición bíblica, que los escribas halákicos. De esta combinación singular procedía la autoridad de Jesús.

(Betz, H. D., *Essays* (→ 43 supra). Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (→ 1 supra). Lambrecht, J., *El Sermón de la Montaña* [Madrid 1975]. Lapide, P., *The Sermon on the Mount* [Maryknoll 1986].)

52 **(III) Autoridad e invitación (8,1-9,38).** Tras acabar su presentación de Jesús como Mesías de la palabra, Mateo lo presenta ahora como Mesías de la acción (Mt 11,2). Mateo se une aquí a la estructura narrativa de Marcos (1,40-2,22), que expande con milagros procedentes de otras fuentes. Hay nueve perícopas sobre milagros, pero un total de diez acciones milagrosas (la resurrección de la niña se ubica en medio del relato de la hemorroísa). Esta serie de diez milagros se ha relacionado, frecuentemente, con la serie de las diez plagas que Moisés y Aarón provocaron en Egipto como presión para la liberación de la esclavitud (Éx 7,8-11,10). Mateo rompe la monotonía de la serie con la incorporación de perícopas que funcionan como amortiguadores (8,18-22; 9,9-17). Se diferencia de Marcos por la forma en que trata las acciones milagrosas. Las abrevia, elimina detalles novelísticos y, al ser de carácter cerebral, anula las emociones fuertes. Positivamente, las estructura introduciéndolas en conversaciones paradigmáticas que subrayan cuatro temas: la cristología (o la autoridad de Jesús), la fe, el discipulado y la soteriología.

Desde la Ilustración, los milagros han sido un elemento de controversia del relato evangélico. Thomas Jefferson publicó una versión de los evangelios que eliminaba el aspecto milagroso y mantenía la enseñanza. Históricamente hablando, no hay dudas de que Jesús realizó curaciones y otros portentos que dejaron atónitos a quienes los presenciaron, aun cuando puede no estar claro lo que ocurrió en cada caso. Mediante esta actividad, Jesús seguía el modelo de los antiguos profetas galileos que eran itinerantes y realizaban hechos prodigiosos, como Elías y Eliseo. Nuestras fuentes más antiguas, cristianas y talmúdicas, están de acuerdo en la transmisión de este aspecto de la actividad de Jesús. Filósofos como Hume distinguen entre milagros de curación (creíbles, pero no estrictamente considerados milagros) y milagros de naturaleza (calmar la tormenta, caminar sobre el agua, multiplicación de panes y peces, resurrecciones). Estos últimos se juzgan increíbles, a menos que se expliquen de forma racionalista. Ahora bien, esta distinción no es bíblica. La Biblia se preocupa más bien de que los milagros no sean un sustituto de la fe (Jn 2,23-25; 6,25-29) y del amor (1 Cor 13,2). La fe en el milagro es considerada inadecuada, aunque a menudo sea necesaria; es un punto de partida que debe superarse tan rápidamente como sea posible. En su propio ministerio como salvador-sanador, Jesús utilizó sus milagros para atraer la atención y como expresión del amor, la compasión y el poder de la salvación de Dios a favor de su pueblo. La alimentación de la multitud, especialmente en Mateo, comprende tal cantidad de gente que adquiere un gran significado social y se convierte en una anticipación del reino (cf. comentario sobre 14,13-21; 15,32-39). Al igual que en los tiempos bíblicos, también hoy hay gente interesada en las curaciones ca-

rismáticas y en santuarios como el de Lourdes, y otros que no lo están. Para todos, los relatos de milagro son útiles en cuanto muestran que la realidad no es estática e irreformable, sino que está abierta a la fe en el poder de Dios que lo transforma todo; en estos relatos, Jesús cruza también los límites de la realidad social para permitir el acceso a la salvación a quienes estaban excluidos de ella.

(Gerhardsson, B., *The Mighty Acts of Jesus according to Matthew* [Lund 1979]. Heil, J. P., «Significant Aspects of the Healing Miracles in Matthew», *CBQ* 41 [1979] 274-87. Held, H. J., «Matthew as Interpreter of the Miracle Stories», en G. Bornkamm et al., *Tradition and Interpretation in Matthew* [Filadelfia 1963] 165-299. Kingsbury, J. D., «Observations on the "Miracle Chapters" of Matthew 8-9», *CBQ* 40 [1978] 559-73. Theissen, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* [Filadelfia 1983]. Thompson, W. G., «Reflections on the Composition of Mt 8,1-9,34», *CBQ* 33 [1971] 365-88.)

53 **(A) La purificación de un leproso (8,1-4).** Cf. Mc 1,40-45. **1.** *mucha gente lo siguió*: Esta frase sugiere que la gente, de alguna manera, se había hecho discípula suya. **2.** *un leproso*: Puede referirse a la enfermedad de Hansen o a cualquier otra enfermedad de la piel (cf. *IDB* 3.111-13; cf. Lv 13). *Señor*: Mateo intensifica la fuerza religiosa del texto al permitir que el leproso se acerque a Jesús y lo adore. **3.** *lo tocó*: El amor de Jesús llegaba hasta a los excluidos, y no temía el contacto sensible con ellos. **4.** *preséntate al sacerdote*: Cf. Lv 13,49; 14,2-32. Esta orden presenta a Jesús como observante de la Torá (5,18) y respetuoso con los sacerdotes del templo, que posteriormente conspirarán para arrestarlo. *como testimonio para ellos*: Frase ambigua; podría referirse a los sacerdotes o a la gente.

54 **(B) Curación del criado del centurión (8,5-13).** Este episodio representa una notable contrapartida con respecto a la anterior curación de un israelita según las normas de la Torá. Constituye una anticipación de la misión a los gentiles (28,19s). El relato no se encuentra en Marcos, pero sí en Lc 7,1-10, y, de forma diferente, en Jn 4,46-54. Mateo expande el relato básico con los vv. 11 y 12 (cf. Lc 13,28-29). Probablemente nos encontramos con una composición elaborada por Mateo a partir de tradiciones primitivas que se hallaban en Q y en otras fuentes orales. **5.** *centurión*: El oficial del ejército que tenía el mando sobre cien soldados; se trata, en este caso, de un gentil que, probablemente, estaba al servicio de Herodes Antipas en la ciudadela. **6.** *criado*: El término griego *pais* podría significar «chico», y de aquí «hijo» (Jn 4,46). **8.** *solamente di una palabra*: Las palabras del centurión muestran su cortesía, humildad, su sensibilidad ante la reticencia que tenían los judíos piadosos a entrar en la casa de un gentil para no incurrir en una impureza ritual (*m'Ohol.* 18,7; Jn 18,28; Hch 10,1-11.18). Estas palabras hallaron una recepción tan importante que entraron en la liturgia eucarística de rito latino como confesión de la indignidad de recibir al Señor. **9.** *bajo autoridad*: El tema de la autoridad es característico del interés de los oficiales romanos. **10.** *una fe tal*: El escándalo que perturbaba a la comunidad de Mateo era la falta de fe (en Jesús como Mesías) de la mayoría de los israelitas. Este escándalo se convierte en el tema dominante de la última parte del evangelio. **11.** Los términos proceden de Sal 107,3; Is 49,12; 59,19; Mal 1,11. **12.** *hijos del reino*: Aquí se refiere a los judíos, pero en otros pasajes del evangelio se aplica a los cristianos (13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30). Mateo advierte contra toda forma de complacencia religiosa. **13.** *en aquella hora*: La curación acontece en la distancia, como ocurre en el caso de otra creyente gentil (15,21-28).

55 **(C) La curación de la suegra de Pedro (8,14-15).** Cf. Mc 1,29-31. Mateo perfecciona el relato familiar para realzar la autoridad de Jesús como Señor. **14.** *vio*: A Jesús no se le dice que la mujer estaba enferma. Es él quien rápidamente lo detecta. **15.** *tocó*: Su toque de curación es suficiente para que la fiebre la abandone. No es necesario que se le comprometa de forma poco decorosa levantándola de la cama. Se le devuelve su salud y su dignidad para servir activamente a Cristo («a él», y no «a ellos», como encontramos en Marcos).

56 **(D) Los enfermos curados al atardecer (8,16-17).** Cf. Mc 1,32-34. Es probable que Mateo haya colocado aquí este sumario para establecer un paralelo con la cita del AT con la que concluye. Así, la expulsión de demonios se corresponde con las flaquezas, y la curación de enfermos con las enfermedades. La cita, introducida por una fórmula de cumplimiento (→ 7 supra), procede directamente del texto hebreo de Is 35,4, es decir, del cuarto cántico del Siervo sufriente, que tanta importancia tuvo para interpretar la muerte de Jesús. Los LXX espiritualizan la enfermedad y los dolores interpretándolos como aflicciones y dolencias. El cántico habla de que el Siervo toma sobre sí mismo la enfermedad personalmente, mientras que el evangelio sugiere que Jesús la quita. El objetivo de la cita reside en mostrar que el ministerio de sanación de Jesús está ratificado por la profecía. Mateo deja claro que las expulsiones acontecen por la palabra de Jesús, pero no entra en los detalles de la curación.

57 **(E) El seguimiento de Jesús (8,18-22).** Cf. el paralelo Q en Lc 9,57-62. Hay un paralelo veterotestamentario en 1 Re 19,19-21, donde Elías llama a Eliseo para que sea profeta; a este episodio se alude de forma prover-

bial en Lc 9,62. El caso de Eliseo parece menos radical que el del discípulo porque Elías le permite despedirse, pero es también bastante radical en cuanto que Eliseo sacrifica sus yuntas de bueyes, es decir, su medio de vida. **19.** *escriba*: Mateo añade los términos profesionales «escriba» y «maestro» a su fuente. *te seguiré*: Significa lo mismo que decir «seré tu discípulo». Los escribas eran los dirigentes ilustrados de las comunidades y los grupos religiosos. Es probable que Mateo fuera uno de ellos. Véase el comentario sobre 6,28b-29 (supra). Los términos «maestro» (*môreh, melammed, rab, rabbônî, rabbî*) y «discípulo» (*talmîd*), que raramente aparecen en el AT, adquirieron una gran importancia entre los judíos piadosos cuando intentaron desarrollar sus propias escuelas en competencia con los gimnasios helenistas que gozaban de un gran prestigio cultural (2 Mac 4,9.10). Los términos reflejan un trasfondo académico, escolar; pero, dado que el objeto de estudio era cómo vivir una vida agradable a Dios, los términos tienen una connotación más amplia y existencial. **20.** *las zorras tienen madriguera*: Jesús responde con un dicho figurado que enseña cómo por su propio modo de vida arriesgado, sin lugar estable donde vivir y yendo de un sitio a otro, el discípulo no puede esperar algo mejor. *el Hijo del hombre*: Es la primera vez que aparece este título tan peculiar en el evangelio. Con la posible excepción de Mc 2,10 y par., en los evangelios se encuentra únicamente en labios de Jesús, un dato que refleja probablemente una auténtica tradición de que Jesús se refirió a sí mismo de este modo (→ Jesús, 78:38-41). **21.** *deja primero que vaya*: Este versículo y el siguiente contienen una profunda enseñanza sobre el carácter radical, escatológico y carismático del seguimiento de Jesús, que excede, muy de lejos, las exigencias de discipulado fariseo. En nuestro texto, el término clave es «primero». Para los cristianos, el seguimiento de Jesús debe ser la prioridad número uno. **22.** *deja que los muertos entierren a sus muertos*: La áspera respuesta de Jesús debe haber sonado fuerte a una audiencia habituada a la enseñanza de *mBer.* 3,1: «Aquel cuyo difunto aún no haya sido enterrado está exento de recitar el *šĕma*, de decir la tepillah y de ponerse las filacterias» (es decir, «de todos los deberes exigidos por la ley»). La total y compleja comprensión mateana del discipulado se va revelando gradualmente a través del evangelio (cf. M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers* [Nueva York 1981]).

58 (F) La tempestad calmada (8,23-27). Cf. Mc 4,35-41 para la interpretación del relato de milagro. Puede haber cierta influencia de los Sal 107,23-32; 104,5-9, pero no es totalmente seguro. Mateo reelabora el relato para que pueda ser utilizado como instrucción sobre la vida de la Iglesia tras la resurrección. (A Mateo se le ha llamado el gran Evangelio de la Iglesia por el interés que tiene en este tema). A lo largo del relato, Jesús aparece como el personaje central y se le trata con respeto, en contraste con Mc; solamente se mantiene el breve momento tan humano del sueño. Mateo traslada el diálogo con los discípulos a una posición anterior al mismo milagro, revelando de este modo sus prioridades didácticas. **24.** *gran tormenta*: En Mateo se convierte realmente en un «terremoto» (*seismos*, en lugar del marcano *lailaps*); cf. también 24,7; 27,54; 28,2, donde *seismos* se usa a menudo para sugerir los horrores de los últimos días. **25.** *Señor, sálvanos, que perecemos*: Esta petición se ha convertido en la oración de la Iglesia amenazada de todas las épocas, a la que, frecuentemente, se le ha representado artísticamente como una frágil barca sacudida por la tormenta. **26.** *hombres de poca fe*: Mateo cambia la expresión marcana «sin fe» por la expresión «poca fe» (que es típicamente mateana, 6,30; 14,31; 16,8; cf. Lc 12,28). La poca fe presupone alguna fe y así la conversión, pero se trata de una fe demasiado débil o paralizada para la acción. Éste es el problema de la segunda o tercera generación cristiana (cf. 24,12). **27.** *aquellos hombres*: Puede referirse a los miembros de la Iglesia de finales de siglo (cf. G. Bornkamm, *Tradition and Interpretation* 52-57).

59 (G) Curación de los endemoniados gadarenos (8,28-34). Para tener la versión completa de este relato de expulsión de demonios es indispensable que estudiemos Mc 5,1-20. Este episodio presenta la escena más cómica que encontramos en los evangelios. Para los judíos, los cerdos no eran solamente unos animales impuros, sino también divertidos; para los gentiles era motivo de risas y chistes la aversión que los judíos tenían a estos animales (cf. 2 Mac 6,18; 7,1; Josefo, *Ant.* 12.5.4 § 253; 13.8.2 § 234; Juvenal, *Sat.* 6,159). Aunque Mateo abrevia drásticamente, los elementos esenciales del relato de Marcos permanecen: Jesús tiene el poder para expulsar demonios; él es el Hijo de Dios (v. 29); los demonios entran en una piara de cerdos; la piara sale en estampida por un precipicio y se despeña. Dado que el acontecimiento ocurre en territorio gentil (Mc 5,20, la Decápolis), es posible que se encuentre implícito algún tipo de comentario sobre la impureza de los gentiles y, en consecuencia, su indisposición para recibir a Jesús, pero no parece estar claro. **28.** *gadarenos*: Mateo sustituye la «Gerasa» marcana, situada a unos 40 km del mar, por Gadara, que se encontraba a unos 10 km del mar de Galilea. Mateo aumenta también el número de poseídos a dos. **29.** *antes de tiempo*: Esta glosa mateana refleja la idea intertestamentaria de que los demonios tenían libertad para atormentar a la humanidad hasta

el tiempo final (*1 Hen* 15-16; *Jub* 10,8-9; *TestXIILev* 18,12). **30.** *a cierta distancia*: Esta frase abarca los kilómetros que había entre el pueblo y el mar. **34.** El categórico final en el que los habitantes del pueblo piden a Jesús que se marchara, no significa que lo rechazaran definitivamente, sino que expresa, más bien, la confusión y el temor que sentían ante aquella serie de incidentes tan sorprendentes, por no mencionar el resentimiento por la destrucción de una piara de animales valiosa, conscientes de que los judíos los insultaban y se mofaban de ellos por esta razón. En el relato, los demonios realizan una doble confesión: explícitamente afirman que Jesús es el Hijo de Dios e indirectamente que los cerdos son tan impuros como ellos (Lc 15,20; Mt 7,6; 2 Pe 2,22).

60 (H) La curación del paralítico (9,1-8). Cf. Mc 2,1-12. Marcos cuenta una doble historia, que aún puede separarse fácilmente, de un milagro de curación (vv. 1-5a, 11-12) y un acto de perdón (vv. 5b-10), que, tal vez, sea resultado de su técnica del sandwich o del desarrollo de la tradición oral. Mateo fusiona las dos partes, elimina el detalle colorista de bajar al enfermo por la terraza y da al último versículo una intensa finalidad doblemente teológica. Notemos que en este y en los siguientes dos relatos (9,1-17) encontramos tres grupos de adversarios: los escribas (v. 3), los fariseos (v. 11) y los discípulos de Juan Bautista (v. 14). Mateo se esmera por ofrecer una cobertura perfilada y sistemática de la situación. **3.** *blasfema*: Los escribas reconocen acertadamente que el perdón de los pecados, que implican una ofensa contra Dios, pertenece a la acción divina. Quien controle los canales del perdón en una sociedad controla toda la sociedad (H. Arendt); así pues, hay grandes intereses en juego. Para Mateo, la imputación de blasfemia es lo que conduce inexorablemente a Jesús a la cruz (26,65). **4.** *qué es más fácil*: Es una pregunta confusa. Es más fácil *decir* «tus pecados son perdonados», puesto que no hay control visible sobre ello; más difícil es *hacerlo*, puesto que únicamente compete a Dios tal acción. Es mucho más difícil *decir* «levántate y anda», puesto que la efectividad de las palabras se comprobará por su éxito o su fracaso (a menos que seamos Jesús). **8.** *tal autoridad a los hombres*: Éste es el cambio crucial que realiza Mateo con relación a Marcos. Traslada la atención desde la admiración ante el milagro al tema teológico de Jesús como Hijo del hombre (v. 6) que tiene autoridad para perdonar pecados y para extenderla a los miembros de la Iglesia. Es un importante indicio del interés de Mateo por la Iglesia (16,18; 18,17). Refleja su preocupación de que la autoridad de Cristo esté disponible en y a través de la Iglesia, un problema de la segunda o tercera generación cristiana, que presupone la fe en Cristo.

61 (I) Llamada de Mateo, el recaudador de impuestos (9,9-13). Cf. Mc 2,13-17 y Lc 5,27-32. La historia se cuenta en dos partes: la llamada de Mateo se nos narra repentinamente en el v. 9, y, a continuación, sigue la cena con pecadores en los vv. 10-13. Junto a los vv. 14-17, esta unidad constituye la segunda ruptura en la serie de los 10 milagros. Formalmente, el v. 14 es un relato de llamada (cf. 4,18-22), y los vv. 10-13 son un apotegma en el que el acento recae en los tres *logia* del final. Ésta es la única ocasión en la que Mateo nos presenta a Jesús compartiendo realmente una comida con pecadores (pero cf. 8,11.12; 21,31.32; Lc 19,1-10). Este dato parece haber sido una práctica genuina del Jesús histórico y nos ayuda a comprender un aspecto importante de la originalidad y especificidad de su ministerio. Mediante esta acción rompe abiertamente con el modelo de la sabiduría farisaica, no para destruir el judaísmo, sino precisamente para salvar a sus miembros, que cada vez eran más marginados (10,6; 15,24). Su objetivo es el mismo que el del (primitivo) fariseísmo, pero su estrategia es diferente. (Sobre las comidas de Jesús, cf. E. Schillebeeckx, *Jesus* [Nueva York 1979] 200-18.) **9.** *Mateo*: ¿Por qué se le llama así, cuando los otros sinópticos lo llaman Leví? Quizá cuando se escribió este evangelio Leví ya había dejado de tener importancia, mientras que Mateo, en cuanto apóstol, mantenía su posición fundamental. En 10,3 se le llama publicano o recaudador de impuestos. Así esta perícopa se introduce en el círculo de los personajes principales del relato. No es imposible que un apóstol ilustrado (un recaudador de impuestos tenía que saber por lo menos escribir) esté en la base de la tradición del evangelio, quizás como colector de dichos o enseñanzas de Jesús. Pero éste no es el autor de la forma griega final de Mt. En 13,52 encontramos el mejor texto que nos puede ayudar a describir la tarea desarrollada por este autor. *se levantó y lo siguió*: La obediencia inmediata a la llamada es poco plausible desde el punto de vista psicológico. La respuesta requiere normalmente algún tipo de conocimiento previo de Jesús y su misión, y alguna reflexión sobre el sentido de uno mismo en esa misión. La extrema concisión sólo se explica por las exigencias de la transmisión oral y la edición antigua de los libros. La imaginación del lector completaría los detalles necesarios. **10.** *recaudadores de impuestos y pecadores*: El texto presupone que estos personajes son marginados sociales. Pero ¿por qué? Los recaudadores de impuestos eran colaboradores de las autoridades romanas imperiales y, por eso, se les consideraba desleales a su pueblo y sospechosos de traición. Dado que obtenían grandes beneficios mediante la extorsión de lo que era estrictamente legal, también se les tachaba de explotadores. *pecadores*: Es un término téc-

nico que se aplicaba a quienes realizaban negocios despreciables, susceptibles de impureza ritual y otras manchas (en un listado [*mQidd.* 4,14] encontramos los siguientes: asneros, camelleros, marineros, actores, pastores, tenderos, médicos (¿practicantes de sangrías?) y adivinos; otros añaden: curtidores, encargados de baños, recaudadores de impuestos). Para más información, cf. J. Jeremias, *Jerusalem* (Filadelfia 1969) 303-12 (trad. esp.: *Jerusalén en tiempos de Jesús* [Madrid 1977]); J. R. Donahue, *CBQ* 33 (1971) 39-61. **12.** *los que están sanos no necesitan médico*: Jesús responde con un proverbio de sentido común, que se encuentra en Stobeo, Plutarco y Diógenes Laercio; los pensadores griegos consideraban a los filósofos los médicos del alma. El médico debe exponerse al peligro de las enfermedades contagiosas para curarlas (de aquí la impureza legal). **13.** Mateo añade, aquí y en 12,7, una cita de Os 6,6. Este texto había gozado de gran importancia para rabinos como Y. ben Zakkai (70 d.C.) para compensar la pérdida de los sacrificios del templo como medio de obtención del perdón de los pecados: El estudio de la Torá y las obras de misericordia se comprendieron como sustitución de los sacrificios (*'Abot R. Nat.* 4). *no vine a llamar justos*: Tanto si se trata de una expansión doctrinal o de un auténtico dicho de Jesús, esta oración describe perfectamente la orientación social del ministerio de Jesús.

62 **(J) La cuestión del ayuno (9,14-17).** La novedad de Jesús. Es una sección de carácter compuesto que contiene una controversia (vv. 14-15, la frase clave es 15a) y dos breves parábolas (vv. 16 y 17); el nexo que las une es la diferencia que marca la presencia de Jesús. El paralelo de esta unidad se encuentra en Mc 2,18-24. **14.** *ayunar*: Véase comentario sobre 6,16-18. *tus discípulos*: Notemos la cortesía de quienes hablan, pues no preguntan sobre la propia práctica de Jesús. **15.** *afligirse*: Mateo entiende el ayuno como signo de aflicción, cambiando el verbo marcano «ayunar» por «afligirse». *hijos del novio*: Expresión idiomática semítica. Jesús compara a los discípulos con los invitados a una boda, es decir, como participantes en un acontecimiento festivo. En la interpretación rabínica del Cantar de los Cantares, normalmente se interpreta la figura del novio como una referencia a Dios. *llegarán días*: Es una fórmula de carácter profético que implica una perspectiva histórico-salvífica. Es el tiempo de Jesús y el tiempo después de Jesús, pero todavía no es el final. En este tiempo intermedio habrá tribulaciones, y, por tanto, ocasiones para ayunar. **16.** A diferencia de Marcos, Mateo no utiliza la palabra «nuevo» en esta parábola. Pero hay dos palabras que tienen un doble significado: «remiendo» se dice *plērōma* (lit., «plenitud»); «desgarrón» se dice *schisma*, «cisma». Mateo entiende así el cisma o la separación entre los cristianos y los discípulos de los fariseos como expresión de la diferencia entre lo viejo (y bueno) y la plenitud de lo bueno. **17.** Mateo modifica la siguiente parábola en la misma línea, mediante un añadido. *así se conservan los dos*: Lo viejo es bueno y hay que conservarlo en y con el *novum* de Jesús. Cf. J. A. Ziesler, *NTS* 19 [1972-73] 190-94.

63 **(K) Curación de la hija de un dirigente (9,18-26).** Para una versión completa, cf. Mc 5,21-43. Mateo abrevia drásticamente el relato marcano. Otro relato de curación (de una mujer que padecía hemorragias) se introduce en medio del relato principal. El resultado es que Jesús cura a dos mujeres. En un relato es la mujer quien toma la iniciativa para solicitar la ayuda de Jesús. En el otro, la mujer es menor de edad, y es el padre quien se acerca a Jesús para interceder por ella. **18.** *mi hija acaba de morir*: Mateo intensifica la fe del dirigente, haciéndole decir que su hija ya ha muerto cuando realiza la petición. En los otros sinópticos, la noticia de la muerte se nos transmite a través de otro personaje que interviene posteriormente. **20.** *hemorragias*: De acuerdo con la ley judía, esta mujer sufría una perpetua menstruación, por lo que se consideraba como permanentemente impura (*mNid.*). Al igual que el leproso anterior y el criado del centurión, está socialmente marginada, es una paria. En los *HchPil* se nos dice que la mujer se llamaba Berenice. Eusebio nos cuenta (*HE* 7.18.1-3) que era una gentil de Cesarea de Filipo. *orla*: Parte del chal para la oración que se ponían los judíos piadosos (Nm 15,38-41; Dt 22,12). El toque de la mujer es un gesto de petición conocido en 1 Sm 15,27 y Zac 8,23, como también en las oraciones acádicas (M. Hutter, *ZNW* 75 [1984] 133-36). **22.** *desde aquel momento la mujer quedó curada*: Mateo subraya la rápida efectividad de la palabra curativa de Jesús. **23.** *flautistas*: Se les contrataba para acompañar los cantos fúnebres (Josefo, *Bell.* 3.9.5 § 437), pero también intervenían en las fiestas (Ap 18,22). **25.** Paralelos veterotestamentarios de este tipo de curación se encuentran en 1 Re 17,17-24; 2 Re 4,17-37.

64 **(L) La curación de dos ciegos (9,27-31).** Esta unidad tiene afinidades con 20,29-34 y Mc 10,46-52. Aquí el acento recae en la fe. Cada uno de los 10 milagros de los caps. 8 y 9 presentan un problema diferente: lepra, esclavitud, fiebre, desastres naturales (tormenta), posesión demoniaca, parálisis, muerte, hemorragia, ceguera, mudez. Comprobamos el esfuerzo de abarcar todos los problemas sistemáticamente. Jesús es presentado como aquel que cura toda enfermedad y dolencia, un nuevo y más grande Asclepio, cumpliendo Is 35,4-6 (el programa de Mt 4,23; 9,35; 11,5). La Iglesia primitiva entendió la ceguera física como

símbolo de la obcecación espiritual; cf. Jn 9, un tema que aparece en todas las culturas. **27.** *Hijo de David*: Véase 1,1; 15,22; 20,30; 21,9.15. El problema que plantea la utilización de este título es el siguiente: ¿Por qué se llama a un sanador Hijo de David, si David no realizó ninguna curación? Actualmente, tenemos cierta evidencia de que a Salomón, el hijo y sucesor de David, se le consideraba como sanador en el judaísmo contemporáneo del NT (cf. D. C. Duling, *HTR* 68 [1975] 235-52).

65 (M) La curación del endemoniado mudo (9,32-34). Como en la unidad anterior, tenemos aquí un duplicado, en esta ocasión con Mt 12,22-24. La historia se cuenta rápidamente; se habla de la curación en una oración subordinada. La reacción de la gente, en el v. 33, sugiere que la actividad milagrosa de Jesús tiene una gran relevancia para todo Israel. **34.** *por el príncipe de los demonios*: Los fariseos no pueden tolerar la valoración de la gente. La sombra del conflicto y de la cruz cae aquí sobre Jesús. No es un mago inofensivo. Sus curaciones tienen claras implicaciones religiosas. Sobre la importancia del discurso y sus abusos, cf. comentario sobre 5,33-37.

66 (N) La compasión de Jesús (9,35-38). Estos cuatro versículos son claramente de transición; concluyen la sección formada por 4,23-9,34, que muestra a Jesús como Mesías en palabras y obras, y abre el camino a la misión de los discípulos y al discurso misionero del cap. 10. El uso de las fuentes refleja esta complejidad, entrelazando fragmentos de Mc y Q. **35.** Véase el comentario sobre 4,23. **36.** *sintió compasión*: El verbo griego *splanchnizein* deriva del sustantivo usado para «entrañas, «intestinos» y «tripas», como sede de las emociones. *muchedumbre*: El amor y la misericordia de Jesús se extienden a ella; es decir, tienen un alcance social. El comienzo de su entrega a la acción pastoral se encuentra en la experiencia de la necesidad que tiene la gente de un liderazgo espiritual (Nm 27,17; Ez 34,5; 1 Re 22,17; 2 Cr 18,16; Zac 10,2; 13,7). *como ovejas sin pastor:* La imagen del pastor aparece en toda la Biblia aplicada a los dirigentes políticos y religiosos (Nm 27,17; Ez 34,5; 1 Re 22,17; 2 Cr 18,16; Zac 10,2; 13,7). Volverá a aparecer en Mt 10,6; 15,24; 18,12; 26,31. **37.** *la cosecha es abundante*: Jesús convierte el problema en una oportunidad para la acción. *los obreros son pocos*: Es algo necesario y permanente, porque el trabajo pastoral, aunque no sea físicamente agotador, sí agota psíquicamente. **38.** *rogad por tanto*: Sólo una comunidad que alimenta su fe mediante la oración intensa es apta para recibir y generar más trabajadores de la acción pastoral. Cf. *m'Abot* 2,15: «R. Tarfón decía: "El día es corto; la labor es inmensa; los trabajadores son holgazanes; el salario es abundante y el dueño de la casa tiene prisa"».

67 (IV) Discurso de la misión (10,1-42).
(A) La misión de los doce apóstoles (10,1-4). Esta perícopa sirve, junto con 9,36-38, para introducir el segundo gran discurso del evangelio, concretamente, el discurso de la misión dirigido a los doce apóstoles. S. Brown prefiere llamarlo la «sección central», porque incluye segmentos narrativos (9,36; 10,1-5a) y no es estrictamente misionero en el sentido que damos actualmente a este término. Como ocurre con el sermón de la montaña, la sección es una compilación de fragmentos procedentes de Mc y Q, que en su mayoría han sido reelaborados por el mismo Mateo. Peculiar de Mateo son los vv. 5a-8.16b.41. La jugada más atrevida es la transferencia de los vv. 17-25 del discurso apocalíptico del cap. 24 (= Mc 13). En la redacción de Mateo, el conjunto se dirige a los discípulos de antaño, pero también a su propia comunidad. **1.** *los doce discípulos*: Normalmente, los discípulos forman un grupo más amplio, pero aquí y en otros pasajes (¿cap. 18?) Mateo los reduce a Doce. De este modo, al mismo tiempo que mantiene a los Doce unidos al resto de los discípulos, los singulariza como discípulos especiales. *les dio autoridad*: Todos los evangelistas sinópticos acentúan la importancia de que los emisarios de Jesús reciban de él la autoridad y el poder. Al llamarlos, es Jesús quien toma la iniciativa. El número 12 deriva del número de las tribus de Israel (Mt 19,28) y es el símbolo de la restauración de todo el pueblo. Mateo presupone que todos han sido llamados previamente, aunque sólo haya contado la elección de cuatro (4,18-22). **2.** *los nombres de los doce apóstoles*: Éste es el único lugar en todo el evangelio donde aparece la palabra apóstol. Sobre el origen y significado de *apostolos*, → Pensamiento del NT, 81:149-52. El carácter religioso de la función del emisario, que en ocasiones es de carácter secular, deriva, en el Evangelio, de la naturaleza del que envía (Jesús) y del contenido del mensaje (v. 7). Tanto los rabinos como el NT conocen emisarios de la congregación (2 Cor 8,23) o de individuos (1 Cor 1,1). El punto de vista simplemente funcional de Mateo y Marcos (6,30) recibe un desarrollo más complejo y completo en Lucas y Pablo. La lista de apóstoles con ligeras variaciones aparece también en Mc 3,16-19; Lc 6,12-16; Hch 1,13. *primero Simón*: Sobre esta primacía, cf. 16,17-19. Mateo también sitúa a Andrés junto a su hermano. **3.** *Mateo*: A quien se describe como «recaudador de impuestos»; cf. 9,9. **4.** *Judas Iscariote*: El apellido puede significar «natural de Kerioth» o «embustero».

68 (B) El encargo de los Doce (10,5-16). Cf. Mc 6,7-13; Lc 9,1-6. **5.** *no toméis el camino de gentiles*: El mandato de evitar la evangelización de gentiles y samaritanos sigue la propia práctica de Jesús, tal y como afirma en

15,24. La gran dificultad consiste en reconciliar estos versículos con el gran encargo de 28,19. No hay una respuesta fácil, pero la apertura hacia los gentiles se observa en muchos lugares de Mt (10,18; 3,9; 8,11s; 21,43; 22,1-14; 23,38-39). Tal vez incluyó Mateo este mandato aquí porque era importante para los miembros de su comunidad y expresaba la fuerte conciencia judía de su propia tradición especial. Sin embargo, el v. 18 implica la existencia de una misión a los gentiles realizada por otros discípulos; la fase que hallamos en Gál 2,9. 28,19 sigue siendo un sorprendente *deus ex machina*, a pesar de las sutiles preparaciones previas. Para la bibliografía, → 72 infra. **6.** *a las ovejas perdidas de la casa de Israel*: Esta frase (Ez 34,2-6) se refiere en primer lugar a la totalidad de Israel, que incluye a las «tribus perdidas». Pero también se refiere a un grupo dentro de Israel, concretamente, al *'am hā'āreṣ*, que, literalmente, significa «el pueblo de la tierra», gente que por cualquier razón (medios de vida, negocios de mala fama, falta de interés o educación) estaba marginada y apartada de los principales círculos religiosos de liderazgo y piedad. Aunque no exclusivamente, Jesús sentía por ellos un especial interés. Su objetivo no era debilitar al pueblo de Dios, sino unirlo. Estas «ovejas perdidas» respondían a su solicitud. **7.** *el reino de los cielos está cerca*: Los apóstoles anuncian el mismo mensaje que el Bautista y Jesús (cf. 3,2; 4,17). **8.** *gratis los recibisteis*: Es una frase sorprendentemente paulina (Rom 3,24; 2 Cor 11,7), cuyo significado es que las verdades divinas de salvación son tan importantes para todos, que hay que enseñarlas sin tener en cuenta el pago de los que escuchan. Los rabinos compartían también este ideal; p.ej., Hillel decía: «El que hace un uso mundano de la corona, perecerá» (*m'Abot* 1,3; 2,20; 3,18; 4,5). El ideal queda atemperado por la realidad que se afirma en el v. 10b: el obrero tiene derecho a su sustento (Nm 18,31). El misionero tiene que vivir. La tensión entre estos dos principios no es absoluta, pero el equilibrio resulta complicado. **9.** *no llevéis oro*: La lista corresponde a un equipo de viaje. En *mBer.* 9,5, se prohíbe entrar en el patio del templo con este equipo. El paralelo marcano (6,8-11) permite las sandalias y el bastón (para protegerse de animales salvajes y ladrones). La regla más severa acentúa la santa urgencia de la misión. **11.** *cualquier pueblo*: Los misioneros deben depender de la hospitalidad local, para compartir la vida de aquellos a quienes son enviados, con todos los inconvenientes y riesgos que conlleva. **16.** *astutos como serpientes*: Es una enseñanza peculiar de Mateo (cf. Rom 16,19; 1 Cor 14,20; *Midr. Cant* 2,14: «Dios dice de los israelitas: "Para mí son sinceros como palomas, pero para los gentiles son prudentes como serpientes"»; es un texto tardío que muestra que se conocía el logion de Mt o que se trataba de un dicho proverbial). El dicho es importante en cuanto distingue entre inocencia y simpleza. Cf. Lc 16,8.

69 (C) Cómo afrontar las persecuciones futuras (10,17-25). Sobre este asunto, cf. D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution*. La mayor parte de esta sección está tomada de Mc 13,9-13 y se repite con variaciones en Mt 24,9-14. **17.** *sus sinagogas*: Posiblemente, en contraste con las sinagogas judeocristianas (Sant 2,2), pero, a la vez, sugiere que la comunidad de Mateo había sido ya expulsada de la sinagoga. Sobre los procedimientos del sanedrín, cf. *mSanh.*; sobre la paliza, cf. *mMak.* **18.** *llevados ante prefectos y reyes*: Los «prefectos» eran los gobernadores de las provincias romanas; los «reyes» serían gobernantes vasallos, como Herodes Agripa I (Hch 12,2), que estaban bajo la autoridad del emperador, o los mismos emperadores. *un testimonio... para los gentiles*: No necesariamente por la predicación misionera (cf. v. 5), sino por las declaraciones sobre la resistencia a la persecución (28,19). **19.** *se os dará... qué decir*: Este versículo se utiliza como excusa para no preparar las homilías, pero el contexto señala solamente a situaciones de emergencia. **20.** *el Espíritu de vuestro Padre*: En contraste con el paralelo lucano, Mateo subraya que el Espíritu Santo es el espíritu de Dios Padre. **21b.** Véase Miq 7,6. **22.** *el que resista hasta el final*: La paciencia persistente ante el sufrimiento escatológico (el final) es, para Mateo, la fe que salva. **23.** *las ciudades de Israel*: Strecker (*Weg* 41-42) piensa que se refiere a cualquier lugar del mundo en el que vivieran judíos, pero esto es forzar el texto. Este versículo, junto con Mc 9,1; 13,30, llevaron a A. Schweitzer a pensar que Jesús predijo la llegada del Hijo del hombre dentro de la vida temporal de los apóstoles, y que falló en este punto (cf. M. Künzi, *Das Naherwartungslogion Matt 10,23* [2 vols., BGBE 9, Tubinga 1970, 1977]). Sobre el conocimiento de Jesús, cf. R. E. Brown, *Jesus God and Man* (Nueva York 1967) 39-102. La solución más sencilla es pensar que Jesús esperaba la venida tras un intervalo cuyos detalles dejó sin determinar (Mc 13,32). Históricamente, los cristianos huyeron a Pella, que estaba en la Decápolis (Eusebio, *HE* 3.5.3). **24.** *el discípulo no es más que su maestro*: Este versículo y el siguiente son importantes para comprender el concepto de discipulado que aparece en los evangelios (cf. Viviano, *Study* 158-71). «Discípulo» significa aprendiz o estudiante. El seguidor de Jesús tiene que ser un estudiante de Jesús durante toda su vida, puesto que lo que él enseña es sabiduría sobre la vida misma. En el trasfondo encontramos las relaciones académicas judías de aquel tiempo, pero, precisamente por esto, surge un peligro. En la relación académica normal, una

vez que el discípulo ha aprendido lo que el maestro tenía que enseñarle, se dirige hacia otro maestro o se constituye en maestro. Esto es lo que hicieron los gnósticos: convertir a Jesús en un maestro entre otros muchos maestros. Fue precisamente para bloquear la posibilidad de perversión de la simple afirmación original de Jesús (como se encuentra en Lc 6,40) en dirección gnóstica, por lo que Mateo la reelaboró incluyendo las palabras «ni un esclavo es más que su señor». Esto significa que, para el creyente, Jesús no es solamente un maestro sino también un Señor para siempre. (Sobre el punto de vista gnóstico, cf. *EvTom* 13).

70 **(D) Miedos apropiados e inapropiados (10,26-31).** Cf. el paralelo de Q en Lc 12,2-7. Mateo ha elaborado con esmero su fuente de tal modo que no sólo concluye con el tema del miedo sino que comienza con él; así unifica el material creando una inclusión. También ha alterado su fuente para producir un contraste entre el ministerio oculto de Jesús y el ministerio (más) público de los discípulos en el v. 27. Comparemos con los pasivos teológicos de Lucas (*ZBG* § 236), que se dirigen a una revelación divina futura. Mateo mantiene los pasivos en el v. 26 como fundamento de la valiente proclamación en el v. 27. **26.** *no les tengáis miedo*: El ministerio de la predicación es intrínsecamente aterrador. Sólo la fe en un Dios juez que se revela puede superar ese temor. **28.** *temed a quien puede destruir el alma y el cuerpo*: La antropología implícita parece helenista, p.ej., el concepto de alma como una realidad intrínsecamente inmortal (cf. 1 Tim 6,16). La fuerza del verbo «destruir» es dudosa. ¿Significa que Dios aniquilará el cuerpo y el alma, y que el infierno significa la aniquilación? ¿O significa, más bien, «afligir» y «atormentar»? **29.** *dos pajarillos*: Se presenta la vida más barata del mercado; incluso la preocupación providencial de Dios se extiende hasta ella. **30.** *vosotros valéis más que los pajarillos*: Se usa una argumentación rabínica (*qal wā-ḥōmer*, comparación de lo ligero con lo pesado) para superar el miedo y animar a los discípulos a confiar en Dios.

71 **(E) Confesar a Jesús ante la gente (10,32-39).** Cf. Lc 12,8-9. Dos versos paralelos que tratan de la confesión o negación de Jesús ante la gente y los correspondientes resultados ante Dios; cf. Mc 8,38; Lc 9,26. Estos versículos pueden representar un solapamiento Mc-Q, por lo que tendrían una gran antigüedad e importancia; en Mc 8,38 se conserva la forma más original. En el texto marcano se presupone una diferencia entre Jesús y el futuro Hijo del hombre. Pero esta distinción está solamente implícita con el objeto de limitarla por la afirmación principal: la reacción ante Jesús determinará el destino futuro con relación a la salvación. La forma de Mateo presupone una identificación entre Jesús y el Hijo del hombre, un nexo ya realizado en Q. De igual modo, aunque Mateo se refiera con frecuencia a los ángeles, prefiere concentrarse aquí en el Padre celestial. El modelo de estos dos versículos se encuentra, primeramente, en 1 Sm 2,30, donde es Dios quien habla (cf. R. Pesch, «Über die Autorität Jesu», *Die Kirche des Anfangs* [Fest. H. Schürmann, ed. R. Schnackenburg et. al., Leipzig 1977] 25-55). Aquí se trata de los sufrimientos del discipulado (10,34-39). Cf. Lc 12,51-53; 14,25-27; 17,33; son dichos que proceden de Q. Notemos también la introducción lucana (12,49.50). En la disposición de Mateo, encontramos en primer lugar los paradójicos resultados de la obediencia a la voluntad divina en la vida de Jesús, y después en la de los discípulos. **34.** *he venido*: Esta importante fórmula (3 veces aquí y en el v. 35) pone el énfasis en la misión de Jesús (cf. E. Arens, *The ēlthon-Sayings in the Synoptic Tradition* [OBO 10, Friburgo 1976] 64-89). *no paz sino espada*: La espada no debe entenderse como implicación de una revuelta zelota, sino como el lamentable efecto colateral de la tensión y división resultantes de la inflexible proclamación del reino. Además, Jesús declara benditos a los constructores de paz (5,9). **35.** *al hombre contra su padre*: Mateo cita más plena y correctamente Miq 7,6 que Lucas, omitiendo únicamente el término «hijo». **36.** *los de su propia casa*: Aunque es parte de una alusión veterotestamentaria, estas palabras expresan muy bien la dolorosa lucha fraterna entre los miembros de la comunidad de Mateo y sus compatriotas judíos en el movimiento rival por la herencia del AT. La lucha no es un fin en sí mismo, sino una consecuencia inevitable de la lealtad absoluta que Jesús pide a sus discípulos. **37.** *quien ama a su padre o su madre más que a mí*: Cf. los paralelos internos en 16,24-25; 19,29; cf. Mc 8,34-35; 10,29-30. Podemos tener aquí otro caso de solapamiento entre Mc y Q, dos fuentes primitivas independientes de la tradición sobre Jesús. Así que es históricamente muy probable que Jesús dijese algo parecido y que llamase a algunos a un discipulado radical. Pero es difícil determinar las palabras precisas. Mateo parece haber simplificado y clarificado el v. 37 en comparación con la forma lucana, reemplazando el término «odiar», que podría ser fácilmente malinterpretado, aunque es una auténtica expresión idiomática semítica, por la frase más correcta «amar más», y sustituyendo, con menos acierto, la frase «no puede ser discípulo mío» por «no es digno de mí». Más difícil es decidir qué evangelista es más fiel a la lista original de los miembros de la familia. Lucas incluye esposa, hermanos y hermanas; lo que implicaría el celibato como elemento indispensable para un discipulado radical. Según E. Schüssler Fiorenza (*In Memory of Her* [Nueva York 1983]

145 [trad. esp.: *En memoria de ella* (Bilbao 1989)], esta exigencia excluye a las mujeres de este tipo de discipulado; pero, de hecho, el texto habla de «esposa». Puesto que Lucas ha alterado Mc 19,29, añadiendo en 18,29 el término «esposa», la mayoría de los autores consideran esta palabra como glosa redaccional de Lucas, pero ya hemos visto cómo Mateo suaviza dichos radicales de Q sobre la pobreza y el divorcio. Por tanto, es posible que Q tuviese la forma más difícil y Lucas la reprodujo fielmente, reelaborando el texto de Mc conforme a Q. La exigencia radical de Jesús puede caracterizarle como antifamiliar, pero 15,4-6 muestra que no es así. Más bien, entendemos sus exigencias radicales como necesidad por la urgencia del reino de Dios, y, en su contexto social (la familia judía de su época), podría seguramente suponer que la vida familiar seguiría adelante sin problemas. Algunas culturas tienen tal lealtad extrema a la familia que los sociólogos hablan de víctimas del familismo amoral. **38-39.** Véase el comentario sobre 16,24-25.

72 (F) Recompensas del discipulado (10,40-42). En su forma presente, estos versículos muestran la extrema habilidad redaccional de Mateo. Pero al menos los vv. 40 y 42 deben relacionarse con la tradición primitiva; cf. Lc 10,16; Jn 13,20; Mc 9,37.41; Mt 18,5. El v. 41 puede ser un desarrollo propiamente mateano del versículo anterior. **40.** *quien os recibe a vosotros, me recibe a mí*: Éste es un versículo importante porque explica la naturaleza del oficio apostólico con el principio legal que rige el envío del emisario judío: «El representante de una persona es como si fuera ella misma» (*mBer.* 5,5). Profundiza en la base religiosa del discipulado, derivándolo en el último lugar del mismo Dios en una sucesión en cascada mediada por Jesús, quien, a su vez, es el apóstol del Padre. La dignidad de los ministros cristianos situados en esta línea es, por supuesto, de gran importancia, pero todo depende de lo que han recibido gratuitamente. **41.** *quien recibe a un profeta*: Parece que en la comunidad de Mateo hubo profetas (7-15.16; 23,34; *Did* 11,3-6). *quien recibe a un justo*: Los especialistas han identificado esta categoría con el cristiano fiel, con el maestro o con quien había sufrido persecución por la fe y permanecía en la comunidad como testigo reconocido. **42.** *estos pequeños*: El término «pequeño» podría referirse al apóstol/discípulo, pero, con mayor probabilidad, se refiere a los miembros de la comunidad que carecían de formación (cf. 18,6.10.14). En este caso, tendríamos en estos vv. 40-42 una visión de la estructura de la comunidad de Mateo (cf. 23,34). Puede observarse que, si Dios recompensa a quien da un vaso de agua fresca a un discípulo, cuánto no más recompensará a quien instala el sistema hidrológico de toda una ciudad.

(Sobre el cap. 10: Beare, F. W., «The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels», *JBL* 89 [1970] 1-13. Brown, S., «The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt 9,35-11,1)», *ZNW* 69 [1978] 73-90; «The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel», *ST* 31 [1977] 21-32: «The Matthean Community and the Gentile Mission», *NovT* 22 [1980] 193-221. Hengel, M., *Between Jesus and Paul* [Filadelfia 1983] 48-64. Jeremias, J., *Jesus' Promise to the Nations* [SBT 24, Londres 1967]. Meyer, P. D., «The Gentil Mission in Q», *JBL* 89 [1970] 405-17.)

73 (V) Rechazo por esta generación (11,1-12,50).

(A) Juan el Bautista y Jesús (11,1-19). Esta sección y la siguiente proceden totalmente de Q; cf. Lc 7,18-35; 10-12-15. Los vv. 1 y 20 son puras costuras redaccionales; los vv. 14-15 pueden ser redaccionales o, bien, proceder de la tradición oral. **1.** *cuando Jesús acabó*: Véase el comentario sobre 7,28a. **2-6.** Estos versículos contienen un debate de escuela, probablemente de origen pospascual, sobre la naturaleza de la misión de Jesús, desarrollado entre los discípulos del Bautista y los cristianos. **2.** *las obras del Mesías*: Esta sorprendente frase, creada por Mateo, dirige el debate hacia la naturaleza del mesianismo de Jesús, pero en su origen podría haber tratado de si él era un mensajero divino como Elías (cf. B. V. Malchov, «The Messenger of the Covenant in Mal 3,1», *JBL* 103 [1984] 252-55; y el reciente debate entre M. M. Faierstein, D. C. Allison y J. A. Fitzmyer, *JBL* 100 [1981] 75-86; 103 [1984] 256-58; 104 [1985] 295-96). **5.** *los ciegos ven*: Esta frase resume la respuesta de Jesús en los vv. 4-6, es decir, constituye la idea principal del pasaje. Jesús define su función no como soberanía o juicio, tal y como se esperaba, sino como bendición para el necesitado. El v. 5 se construye en parte sobre Is 28,18-19; 35,5-6; 42,18; 61,1: pero estos pasajes no mencionan a los leprosos o a los muertos. Puesto que se percibe un nuevo modelo del personaje salvífico, el v. 6 presenta una bendición para todo el que no se decepcione con el nuevo modelo. **7.** *¿qué salisteis a ver en el desierto?*: Los vv. 7-10 presentan el testimonio de Jesús a favor de Juan Bautista, el primero en una serie de seis preguntas retóricas, y después en tres afirmaciones positivas sobre él. Él es mucho más que un profeta; es el mensajero de Dios (Mal 3,1; Éx 23,20) y el más grande entre los seres humanos (pero sin explicar el porqué). El v. 11b puede ser una glosa cristiana primitiva. En cuanto mensajero, el Bautista se identifica implícitamente con Elías; el v. 14 hará explícita esta identificación. **12.** *los violentos lo toman por la fuerza*: Dicho enigmático, quizá referido a la ocupación romana de Israel por la fuerza y al maltrato del Bautista, que predica el reino. **13.** *profetizaron hasta Juan*: Contiene una aclaración sobre los períodos de la historia de

la salvación. El tiempo de la promesa profética llega hasta el Bautista; pero ahora ya ha comenzado el tiempo del cumplimiento. **14.** Cf. Mal 3,23. **16-19.** El juicio de Jesús sobre esta generación está formado por una breve parábola (vv. 16-17), su explicación (vv. 18.19a) y un dicho sapiencial (v. 19b), que, probablemente, se añadió posteriormente. Es difícil interpretar el sentido de la parábola. La explicación más probable puede ser la siguiente: Los niños son Juan y Jesús; primero se llama a participar en una boda, luego en un funeral; los «otros» son los palestinos contemporáneos, que rechazan tanto el proceder severo de Juan como el suave yugo de Jesús. **19.** *la sabiduría es justificada*: La versión lucana que dice «por sus hijos» es probablemente la original; así, se presenta a Juan y Jesús como los hijos de la sabiduría. El cambio de Mateo «por sus obras» forma una inclusión con el v. 2.

(Linton, O., «The Parable of the Children's Game», *NTS* 22 [1975-76] 159-79. Meier, J. P., «John the Baptist in Matt's Gospel», *JBL* 99 [1980] 383-405. Schönle, V., *Johannes, Jesus und die Juden* [Francfort 1982]. Suggs, M. J., *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* [Cambridge, MA, 1970] 33-61.)

74 **(B) Lamentaciones sobre las ciudades (11,20-24).** Cf. Lc 10,13-15. **20.** *entonces se puso a increpar a las ciudades*: Mateo crea un título para los vv. 21-24, que le llegan de Q, acentuando las «acciones poderosas» y el «arrepentimiento». **21.** *ay de ti, Corozaín*: Es la primera de una serie de dos unidades que están estructuradas del siguiente modo: juicio, explicación y comparación. Las ciudades se mencionan en aposiciones, como si fueran personas. Las dos ciudades están cerca del mar de Galilea y actualmente sólo podemos ver sus ruinas; todavía pueden verse los restos arqueológicos de la sinagoga de Corozaín. Tiro y Sidón eran ciudades gentiles de Fenicia, condenadas por los profetas (Is 23,1-18; Ez 26-28). **23.** *y tú, Cafarnaún*: La estructura se parece a la de los vv. 21.22, pero sube el tono emocional. Cafarnaún era el lugar donde residía Jesús (4,13); se dirige a ella directamente, aludiendo a Is 14,13-15 y Ez 26,20. El destino de Sodoma se cuenta en Gn 19,24-28. El objetivo de los milagros era provocar la conversión nacional, pero al no lograrla se crean las bases de la tragedia (cf. J. A. Comber, *CBQ* 39 [1977] 497-504).

75 **(C) Grito de júbilo y llamada del Salvador (11,25-30).** Cf. Lc 10,21-22 para el paralelo Q de los vv. 25-27. El pasaje consiste en un discurso de revelación en el que Jesús aparece como revelador de la sabiduría divina. Podemos dividir la unidad estructuralmente en tres partes: (a) vv. 25.26, acción de gracias por la revelación; (b) v. 27, contenido de la revelación; (c) vv. 28-30, invitación a la revelación. Se parece a Eclo 51,1-12.13-22.23-30, pero solamente la unidad 51,22-30 está realmente cerca de los vv. 28-30. A menudo, se pone en cuestión su autenticidad argumentando desde la perspectiva de la crítica de las fuentes. ¿Se hallaban los vv. 28-30 en Q? Se podría afirmar que sí, puesto que son necesarios para la estructura; la omisión de Lucas podría explicarse por el simbolismo judío, que sería ininteligible a los lectores gentiles. Pero es más probable que sean una adición mateana, aun cuando el vocabulario no sea típicamente suyo. Si el crucial v. 27 es auténtico, como parece serlo, nos encontraríamos con la clave más importante para acceder al modo en que Jesús se entendió a sí mismo como Hijo absoluto del Padre absoluto. Hay en esta expresión un solapamiento de Mc y Q; cf. Mc 13,32. **25.** *yo te alabo, Padre*: Es una típica fórmula judía de bendición, a la que se añade la íntima referencia de Jesús a Dios como *Abba*-Padre (5 veces en tres versículos). *pequeños*: Lit., «simples», «analfabetos». *revelado*: La comunicación divina es un poderoso misterio religioso irreducible. **26.** *te ha parecido bien*: E.d., la decisión de Dios de elegir a algunos para la salvación. **27.** *todo me ha sido entregado*: Jesús es la tradición personal de Dios. *nadie conoce*: Se afirma en este versículo el exclusivo acceso al conocimiento y amor del Padre. Jesús es la revelación exclusiva del Padre (cf. 1,23; 28,18; Jn 3,35; 10,15; 13,3). Harnack consideró este versículo como el germen histórico de toda la cristología posterior. **28.** *venid a mí*: Jesús habla aquí como la Sabiduría personificada de Prov 28, con las características femeninas propias de quien otorga el descanso y el relax, y extiende a todos la gran invitación. *todos los que trabajáis*: Originalmente, tanto la gente excluida por los fariseos (el *'am hā-'āreṣ*) como también los mismos fariseos. **29.** *cargad con mi yugo*: Los rabinos hablaban del yugo de la Torá y del yugo del reino. Aquí se refiere a la interpretación que Jesús hace de la ley. *aprended de mí*: El discípulo es un aprendiz de por vida. El Jesús humilde es tanto el maestro modelo como la materia ideal de aprendizaje, puesto que él es la Torá personificada (cf. comentario sobre 18,20). *descanso*: El descanso sabático es un símbolo del reino de Dios (Jr 6,16). **30.** *mi yugo es suave*: En comparación con la halaká de los fariseos, la enseñanza de Jesús es cuantitativamente más fácil por su brevedad y por centrarse en lo esencial. Pero, teniendo en cuenta la mayor justicia exigida en 5,20, es cualitativamente más difícil, porque las exigencias del amor a Dios y al prójimo son inagotables (cf. Suggs, *Wisdom* [→ 73 supra] 71-97; Viviano, *Study* 183-92).

76 **(D) Arrancando espigas en sábado (12,1-8).** Cf. Mc 2,23-28; Lc 6,1-5. Mateo re-

gresa ahora al relato marcano que había abandonado en 9,18. En este capítulo presenta a Jesús en creciente conflicto con sus contemporáneos. En los dos relatos de controversia (vv. 1-8 y 9-14), Mateo tiende a tensar la fuerza legal del debate para dejar claro que Jesús no estaba en contra de la Torá o del sábado, sino en contra del excesivo desarrollo de la legislación farisea sobre el sábado, hasta el punto de que ésta se había convertido, según sus propios términos, en «montañas que penden de un pelo, ya que el texto escrito es corto y las disposiciones numerosas» (*mḤag.* 1,8). De hecho, el AT da un simple mandamiento para guardar la santidad del sábado (Éx 20,8-11; Dt 5,12-15), pero los rabinos llegaron a clasificar hasta 39 tipos de actividades que estaban prohibidas (*mŠabb.* 7,2), incluyendo la siega. **1.** *sus discípulos tenían hambre*: Quienes «transgreden» la norma son los discípulos, no Jesús. Mateo añade el factor del hambre por razones humanitarias (los rabinos permitían que la salvación de una vida tuviese preferencia sobre la observancia), y para vincular más estrechamente la conducta de los discípulos con el caso de David en el v. 3. **3-4.** Véase 1 Sm 21,1-7 (cf. Lv 24,8), que muestra que el incidente ocurrió en día de sábado. **5.** *los sacerdotes*: Mateo ofrece aquí un mejor argumento legal que se apoya en Nm 28,9-10. Además, la cosecha del *omer* (Lv 23,10-14) transgrede el sábado según la ley farisea pero no según la saducea (*mMenaḥ.* 10,1.3.9). **6.** *algo más grande*: ¿De qué se trata? Puede referirse al Mesías, al personaje corporativo del Hijo del hombre (Dn 7,13.18), o al reino de Dios. **7.** Os 6,6, ya citado en Mt 9,13. Puesto que en la época en que se redactó la formal final del evangelio ya no existía en templo, se tenían que encontrar sustitutos adecuados. En nuestro texto se sustituye por las obras de misericordia. **8.** *señor del sábado*: Se hace explícita la conclusión cristológica que ya se había sugerido en el v. 6.

(Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* [Londres 1956] 67-71. Levine, E., «The Sabbath Controversy according to Matthew», *NTS* 222 [1975-76] 480-83.)

77 (E) Curación del hombre con la mano seca (12,9-14). Cf. Mc 3,1-6; Lc 6,6-11. La escena se mueve desde el campo hacia el interior, y la controversia sobre el sábado se combina con una curación que sanciona, con aprobación divina, la interpretación humanitaria del sábado que hace Jesús. Mateo elimina los aspectos emocionales de la versión marcana y añade un argumento legal en los vv. 11 y 12. **11.** *quién de vosotros*: Esta contrapregunta ofrece un caso de argumentación legal (un *ma ʿăśeh*), reconocido por el Talmud (*b Šabb.* 128; *bB. Meṣ.* 32b), y concluye con un argumento *qal wā-ḥōmer* (→ 70 supra). En conclusión, hacer el bien en sábado es legal. Jesús realiza una revolución legal al tiempo que permanece dentro de la ley. Esto sólo le acarreará más odio. Mateo reduce los adversarios a los fariseos, pero en la fuente más antigua, Mc, no se les menciona durante la pasión.

78 (F) El Siervo elegido (12,15-21). Cf. Mc 3,7-12. Mateo resume la actividad curativa de Jesús y la interpreta mediante sus citas de cumplimiento (→ 7 supra). Esta vez se trata de Is 42,1-4, el primer cántico del Siervo sufriente (→ Déutero-Isaías, 21:17). La profecía habla del amor de Dios por el siervo; el siervo está lleno del espíritu. Las imágenes reflejan su bondadosa y completa dedicación al débil, al descorazonado, al malherido. Pero los términos que se repiten son «derecho» o «justicia» para los «gentiles». El final se ilumina con una promesa de esperanza y victoria. La forma textual de la cita se diferencia tanto del TM como de los LXX; muestra una cuidada reflexión e interpretación del AT.

79 (G) Jesús y Belcebú (12,22-32). Cf. Mt 9,32-34; Mc 3,20-33; Lc 11,14-23; 12,10. Esta unidad, más bien compleja, comienza con la curación de un poseído ciego y mudo. El milagro conduce a que la gente piense que Jesús podría ser el Mesías, el hijo de David (cf. Mt 9,27; 15,22). **24.** *únicamente por Belcebú*: La creciente admiración de la gente provoca la oposición de los dirigentes religiosos. En Mateo, los malos son normalmente los fariseos, pues sólo ellos sobrevivieron al desastre del 70 d.C. con suficiente fuerza para provocar problemas a la Iglesia de Mateo (en Marcos son los escribas). Los milagros, por su propia naturaleza, son ambiguos; pueden ser realizados para el bien o para el mal, y se debe comprobar el espíritu que hay tras ellos. Los fariseos llegan a una conclusión negativa, en consonancia con su posterior oposición a la admisión de voces celestiales para determinar el significado de la ley (*bPesaḥ.* 114a). Puesto que los milagros son realmente ambiguos, la Iglesia posterior, en su mayor parte, perdió el interés por ellos como pruebas teológicas. Sin embargo, el pueblo ha seguido sintiendo una fuerte fascinación por ellos. Los vv. 25-27 presentan la réplica de Jesús a la acusación. **25.** *todo reino dividido contra sí mismo*: El dicho sobre el reino dividido da una lección básica de ciencias políticas: la unión hace la fuerza. El dominio de Satanás se describe como un reino (que está en guerra contra el reino de Dios). La vida es una lucha, en la que Dios vence a costa de un precio terrible. Puesto que la forma específica de la acción milagrosa de Jesús es la expulsión de demonios –lo que sería contradictorio si él mismo estuviese poseído–, el argumento es válido, pero sólo para este tipo de milagros. **27.** *¿por quién los expulsan vuestros hijos?*: Tal vez se mofa porque los fariseos no practicaban este tipo de curación.

Cuando lo hacían (Hch 19,13-19), los resultados no eran precisamente impresionantes (véase Justino, *Dial.* 1.2.85; cf. Urbach, *The Sages* 115 [→ 17 supra]). **28.** *si yo por el Espíritu de Dios*: Mateo ha cambiado «dedo» por el término más teológico «Espíritu»; nos recuerda 12,18 y remite a los vv. 31.32. *reino de Dios*: Sólo en este versículo y en 19,24; 21,31.43, se usa esta expresión en lugar de «reino de los cielos». *ha llegado a vosotros*: El verbo *phthanō*, que significa «llegar antes», «preceder», aparece solamente aquí en todo el evangelio; implica que el reino ha llegado realmente, que se ha anticipado en el ministerio de Jesús (*BAGD*, 856). Aquí radica el fundamento de la llamada escatología realizada, pero no excluye la llegada futura del reino en plenitud (6,10). Merece citarse, en esta perspectiva, la opinión de Bultmann: «[Este versículo] puede, desde mi punto de vista, reclamar el más alto grado de autenticidad sobre cualquier otro dicho de Jesús: está lleno del sentir del poder escatológico que debe haber caracterizado la actividad de Jesús» (*HST* 162; véase, además, B. Chilton [ed.], *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* [Filadelfia 1984] 52-71). **29.** *¿...ata primero al fuerte?*: La breve parábola del duelo presenta a Jesús como vencedor de Satanás; quizá haya una alusión a su tentación (4,1-11 par.). **30.** *quien no está conmigo*: Esta actitud antiecuménica contrasta con la generosa visión de Mc 9,40; Lc 9,50, y tal vez refleje la experiencia de la Iglesia primitiva (7,21-23). **31.** *blasfemia contra el Espíritu*: Este difícil dicho se nos ha transmitido tanto en la forma marcana como en la de Q. Mateo intenta combinar ambas. Característica de la forma de Q es la estructura en dos peldaños: pecado contra el Hijo del hombre, perdonable; pecado contra el Espíritu Santo, imperdonable. La historia de la interpretación ofrece varias alternativas: pretender conseguir la salvación sin fe y sin amor, perder la esperanza de la salvación, obstinación en el pecado o en el error, impenitencia hasta el final, apostasía. Ahora bien, exegéticamente, la interpretación más razonable es «la persistencia en una consumada y obstinada oposición a la influencia del Espíritu» (*FGL* 964). Desde la perspectiva teológica, esta última interpretación ofrece la esperanza de la salvación a personas que no tienen una fe explícita en Jesucristo, pero que, implícitamente, están abiertas a su poder salvífico mediante su confianza en el Espíritu, que históricamente no está tan nítidamente definido. Este punto de vista entra en conflicto con el v. 30 (supra), pero tal vez esta oposición dialéctica sea intencional (cf. R. Scroggs, *JBL* 84 [1965] 359-73).

80 (H) El árbol y sus frutos (12,33-37). Mateo toma un texto de Q (cf. Lc 6,43-45), parte del cual había ya utilizado en 7,16-20, y le añade la introducción (v. 34a) y la conclusión (vv. 36.37) a partir de un surtido de lugares bíblicos comunes (Prov 12,6; Mt 15,18; Lc 19,22; Sant 3,6; Jds 15; Rom 4,12). Da forma a todo este conjunto con el objetivo de expresar su peculiar énfasis en la idea de juicio. Como en 5,33-37 y 23,22, a Mateo le preocupa los problemas de lenguaje y el discurso abusivo. En su aspecto negativo, esta preocupación puede reflejar un prejuicio meramente antiintelectual y antiverbal; pero, en su aspecto positivo, manifiesta la sensibilidad religiosa y moral de que se puede matar con palabras, pecando así contra el Espíritu.

81 (I) El signo de Jonás (12,38-42). Cf. Mc 8,11-2; Lc 11,29-32. Este pasaje es un claro exponente del crecimiento de la tradición evangélica mediante la combinación de dichos, que eran originariamente independientes, y de glosas interpretativas. Mateo reproduce la forma marcana en 16,1-4, y aquí la forma de Q. A la última añade su cita del AT (Jon 2,1) y su aplicación en el v. 40. Tal y como ahora lo encontramos, el pasaje enseña varias lecciones: (a) la inutilidad de esperar signos espectaculares (v. 39); (b) el destino de Jonás como tipo de la resurrección de Jesús (v. 40), que, después de todo, es un signo espectacular para los creyentes; (c) la importancia de la predicación y el arrepentimiento (v. 41); (d) los gentiles son a veces más receptivos a los mensajeros de Dios que los propios judíos (vv. 41-42); (e) la importancia de la búsqueda de la sabiduría divina, que las mujeres también comparten y en la que, en ocasiones, destacan (v. 42); (f) Jesús es superior a los profetas y sabios del pasado (vv. 41.42), porque él es la revelación absoluta del Padre (11,27). El texto es rico y polivalente hasta el punto de que presenta contradicciones internas (véase, además, *FGL* 929-38; R. A. Edwars, *The Sign of Jonah* [SBT 2/18; Naperville 1971]; E. H. Merrill, *JETS* 23 [1980] 23-30). **38.** *ver un signo tuyo*: *Sēmeion*, «signo», que se utiliza frecuentemente en el evangelio joánico para denominar los milagros de Jesús, se refiere más bien a un signo llamativo, perceptible por los sentidos, que confirmaría la autoridad de Jesús. **39.** *generación perversa y adúltera*: Véase 16,4; cf. Mc 8,38. *el signo de Jonás el profeta*: Esta frase confirma que para Mateo se trata de un doble signo: La presencia del profeta en el vientre del pez (v. 40, una glosa interpretativa de carácter redaccional que se añade a la forma Q), y la «predicación de Jonás» (v. 41). **40.** *en el vientre del cetáceo*: Cf. Jon 2,1. *tres*: Llegamos a tres contando ambos finales. *en el corazón de la tierra*: Así es como computó la Iglesia primitiva el entierro de Jesús: según el cálculo joánico, desde el día de la preparación para la Pascua/sábado, el día de la fiesta y el primer día de la semana. **41.** *ninivitas*: Véase Jon 3,5. *más grande que Jonás*: Mateo continúa su com-

paración de Jesús con personajes y objetos estimados por el judaísmo; véase 11,1b; 12,6; cf. 18,1.4. **42.** *la reina del sur*: La reina de Sabá no figura en el relato de Jonás; aparece en 1 Re 10,1-13 y se mencionaba en la versión Q de este episodio. Allí se presentaba en contraste con el sabio Salomón; pero aquí aparece en contraste con el mismo Jesús, que es incluso «más grande que Salomón». Ella y los ninivitas juzgarán «en el día del juicio» a los buscadores de signos. Como Jonás y Jesús, ella vino desde «el extremo de la tierra».

82 (J) El retorno del espíritu inmundo (12,43-45). Cf. Lc 11,24-26. A primera vista parece un relato enigmático. Debemos recordar que Jesús era un exorcista, y, en este sentido, un sanador de gente que estaba atormentada. En este texto reflexiona sobre los resultados de su ministerio, pero lo hace, sorprendentemente, desde el punto de vista del demonio expulsado. Los resultados no son necesariamente permanentes. El conflicto puede retornar si no se llena el espacio que ha dejado vacío el demonio expulsado con fe, esperanza, amor y una vida nueva. **43.** *lugares áridos*: Véase Lv 16,10; cf. Is 34,13-14. **45c.** *así le ocurrirá también a esta generación perversa*: Mateo añade esta frase (que no está en Lucas) para dar a la perspectiva interior personal una polémica aplicación social a su tiempo y ambiente, y para vincularla con el v. 39.

83 (K) La familia de Jesús (12,46-50). Cf. Mc 3,31-35; Lc 8,19-21. Mateo configura este relato de proclamación de tal modo que el punto álgido, la respuesta de Jesús en los vv. 48-50, está perfectamente coordinado y sus diferentes elementos se iluminan mutuamente. Si el v. 47 no se encontraba en el texto que Mateo escribió (está ausente en unos pocos de nuestros mejores mss.), entonces la introducción narrativa ha sido reducida al mínimo indispensable. **49.** *extendiendo su mano hacia los discípulos*: Mateo define a los discípulos como la verdadera familia de Jesús, y lo acompaña con un gesto que es casi una ordenación (cf. 17,7). El objetivo del dicho no es negar los vínculos familiares naturales, sino afirmar la primacía de los vínculos deliberadamente elegidos en la nueva comunidad que Jesús había comenzado a congregar. **50.** *quien cumpla la voluntad de mi Padre*: Se define a los verdaderos discípulos como aquellos que obedecen a Dios y actúan de acuerdo con su fe. De acuerdo con su versión marcana, este versículo puede, originalmente, haber circulado de forma independiente. (cf. W. Trilling, *Das wahre Israel* 29-32).

84 (VI) Las parábolas del reino (13,1-52). El tercer gran discurso (13,1-52) está formado por siete parábolas y algunas explicaciones sobre ellas. Estructuralmente nos hallamos en el centro, el punto cenital, de todo el evangelio. Todo se concentra en torno al reino, que, sin embargo, permanece como misterio (13,11). El conjunto del material hasta el v. 35 tiene su paralelo en Mc o en Lc. Pero, desde el v. 36 en adelante, Mateo sigue su propio camino. Este cambio se indica con un movimiento que se desplaza desde el discurso público hasta el discurso más íntimo dirigido a los discípulos en casa. Dos de las tres parábolas de la última sección (vv. 44-46) presentan la forma en que reacciona un individuo ante el reino, mientras que las otras tratan de la reacción de un grupo. La enseñanza mediante parábolas, que es característica de Jesús, también se encuentra en el AT (2 Sm 12,1-14; 14,1-11; 1 Re 20,35-40; → Pensamiento del NT, 81:59-88). Probablemente, los mismos evangelistas compusieron parábolas para ilustrar aspectos de la enseñanza de Jesús, al igual que también modificaron las originales para adaptarlas a nuevas circunstancias. Sobre la definición de parábola, véase el comentario sobre Mc 4,2. Aunque el cap. 13 es un discurso, se trata de un discurso que está formado por relatos. Es una mezcla de los elementos formales que constituyen el evangelio, es decir, de discurso y relato, una síntesis perfecta. Así pues, el capítulo constituye un clímax formal, estructural y temático (el reino).

(Carlston, C. E., «Parable and Allegory Revisited», *CBQ* 43 [1981] 228-42. Dupont, J., «Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles», *L'Evangile selon Matthieu* [ed. M. Didier, BETL 29, Gembloux 1972] 221-59. Gerhardsson, B., «The Parable of the Sower and Its Interpretation», *NTS* 14 [1967-68] 165-93; «The seven Parables in Matthew XIII», *NTS* 19 [1972-73] 16-37. Kingsbury, J. D., *The Parables of Jesus in Matthew 13* [Richmond 1969].)

85 (A) La parábola del sembrador (13,1-9). Cf. Mc 4,1-9; Lc 8,4-8. **1.** *se sentó junto al mar*: Jesús prefiere enseñar a la intemperie antes que en el cálido ambiente de la casa. **2.** *mucha gente*: La presión de la gente debe de haber sido lo bastante fuerte como para justificar la posición extraña y sin precedentes de enseñar desde una barca. **3.** *sembrador*: La parábola sobre un sembrador estaba pensada para suscitar el interés de unos destinatarios que eran campesinos rurales. **4.** *el camino*: El primero de los cuatro tipos de terreno sobre el que cae la semilla. El camino no podía ararse, así que la semilla caería en la superficie, donde los pájaros se la comerían. **5.** *terreno pedregoso*: La mayor parte de Palestina es rocosa y el suelo cultivable es poco profundo. La semilla brota demasiado pronto, sin la sujeción de un suelo profundo y sin posibilidad de echar raíces. **6.** *se secó*: Bajo el aplastante sol de Palestina, los brotes se queman y se secan. **7.** *cayó entre zarzas*: Aquí el suelo es suficientemente profundo, pero surge otro problema; ya está

ocupado por hierbajos bien arraigados que impiden los nuevos brotes. **8.** *suelo bueno*: Cuando la semilla cae en suelo profundo, sin trabas, produce con abundancia, aunque no en igual medida. Extrañamente, no se utiliza el término propiamente griego para semilla, *sperma*, en ninguna parte de la parábola. **9.** *el que tenga oídos para oír, que oiga*: Este refrán corriente (11,15; 13,43) constituye una invitación al destinatario para que piense en la aplicación a la vida humana de la figura utilizada. La audiencia debe participar si la parábola quiere lograr su efecto. La parábola se explicará en los vv. 18-23. Suponiendo que la explicación haya surgido tardíamente, podríamos conjeturar que el sembrador puede ser Dios, Jesús, uno de los mensajeros de Dios, o la Dama Sabiduría. La semilla puede ser tanto la revelación divina como el reino de Dios. Los diferentes suelos representan las diferentes formas de recepción humana. El mensaje es que, a pesar de algunos fallos, la obra del sembrador tendrá finalmente éxito en su mayor parte. El signo del éxito es el fruto que producen los receptores. El relato da esperanza y ánimos.

86 (B) La finalidad de las parábolas (13,10-17). Cf. Mc 4,10-12; Lc 8,9-10. **10.** *¿por qué les hablas...?*: La pregunta de los discípulos se introduce, como una intromisión, en el discurso que Jesús dirige a la muchedumbre. Si tomamos en serio el escenario de los vv. 1-2, entonces, la muchedumbre también debió de escuchar la respuesta desmoralizadora de Jesús. Pero esto es menos probable que la consideración teológica que Marcos introdujo en este punto. Mateo lo sigue, pero sin afirmar que Jesús estaba solo cuando le preguntaron (cf. Mc 4,10). **11.** *los misterios del reino*: Mateo cambia el singular marcano *mysterion* por el plural y reduce la insinuación de una distinción entre dos círculos diferentes de oyentes, uno exterior y otro de carácter esotérico. El término tiene el sentido de la palabra semítica *rāz* que encontramos en Dn y QL, y se refiere a los planes o designios ocultos con los que Dios dirige la historia y, en particular, al establecimiento de su poder contra las fuerzas del mal (cf. R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament* [FBBS 21, Filadelfia 1968]. **12.** *porque al que tiene se la dará*: Tanto en este versículo como en el anterior, los verbos en pasiva son de carácter teológico (*ZBG* § 236), es decir, el sujeto es Dios; Él es quien dará. La implacable verdad de lo que se dice no se entiende desde un punto de vista económico (aunque tiene también tiene sus implicaciones), sino espiritual e intelectual: si te abres a ti mismo con fe y esperanza a la revelación del plan de salvación de Dios, progresarás rápidamente en su comprensión. Pero si te cierras a él, perderás la oportunidad. **13.** *que mirando no puedan ver*: Se ha producido una gran contienda entre los intérpretes para intentar comprender el término «que»; ¿significa que Jesús no quería que la gente comprendiera, o simplemente constataba que éste era el resultado (no pretendido) en muchos casos? Mateo ha suavizado claramente a Marcos en este último sentido. Pero la forma marcana, más difícil, tiene su fundamento en el lenguaje bíblico de la predestinación y elección, que afirma que es Dios quien controla todo y será quien gane al final. **14-15.** Mateo cita todo el texto de Is 6,9-10, al que alude el v. 13, para que el lector pueda ver su intencionalidad positiva salvífica, que queda patente al final con la frase «y yo los sane». **16.** *dichosos vuestros ojos*: Mateo añade en este punto una bienaventuranza procedente de Q (Lc 10,23-24), cambiando el término «reyes» por el de «justos» (uno de sus grandes temas es precisamente la justicia). La bienventuranza expresa el papel privilegiado de los discípulos como testigos oculares.

87 (C) Explicación de la parábola del sembrador (13,18-23). Cf. Mc 4,13-20; Lc 8,11-15. Excepto los cambios del comienzo y final, Mateo sigue a Marcos muy de cerca, aunque la configuración del conjunto conduce a un importante incremento de significado. **19.** *la palabra*: Posteriormente se especifica que se trata de la palabra «del reino»; su rechazo es fruto de la «incomprensión», no de su escucha. *el maligno*: Forma más genérica de llamar a Satanás; la sede donde se produce el fallo es «su corazón». **23.** *comprensión*: De nuevo se introduce como una de las características del buen discípulo, junto con la «acción». En el v. 21, la causa del fallo es «la tribulación o la persecución», mientras que en el v. 22 se trata de la «seducción del dinero». Las dos causas proceden de Marcos. El conjunto viene a decir lo mismo que 4,11. Únicamente quien ama a Dios con el corazón, con el alma (hasta el punto del martirio durante las persecuciones) y con la fuerza (riqueza) (Dt 6,5; *mBer.* 9,5), es quien verdaderamente recibe su palabra. Los fracasos proceden de los defectos del corazón, del alma o de la fuerza (Gerhardsson). Así, todo se centra en el puro amor a Dios como medio para recibir y comprender la palabra del reino. Sobre un paralelo judío, cf. 2 Esd 8,41-44.

88 (D) La parábola del trigo y la cizaña (13,24-30). Tal como se ha entendido tradicionalmente, esta parábola carece de paralelos, pero actualmente se está reconociendo como una reescritura mateana de Mc 4,26-29, la parábola de la semilla que crece ocultamente. Mateo no solamente adaptó la antigua parábola para aplicarla a las necesidades de su comunidad, sino que también le añadió una elaborada interpretación alegórica (vv. 36-43). Considerada en sí misma, se trata de una pa-

rábola del reino, la primera en donde el término aparece explícitamente (cf. v. 19). Las siguientes cinco parábolas comenzarán también con la palabra «reino». **24.** *un hombre*: Se trata de un «propietario» que tiene «esclavos» (v. 27). Los esclavos se sorprenden de que haya cizaña. **30.** *dejad que crezcan juntos hasta la cosecha*: Es la parte crucial de la respuesta, en la que se pide paciencia y tolerancia hasta la clasificación final. La mención del término «recoger» cuatro veces sugiere que la parábola trata, en cierto modo, de la comunidad. Sobre su aplicación, véanse vv. 36-43.

89 (E) Las parábolas del grano de mostaza y la levadura (13,31-33). Cf. Mc 4,30-32; Lc 13,18-21. Estas parábolas aparecen juntas en Mt y Lc; los protagonistas son, respectivamente, un hombre y una mujer, lo que refleja la igualdad con que Jesús trataba a ambos sexos. Desde el punto de vista de la crítica de fuentes, la situación es compleja: la primera parábola se conserva según la forma en que se encuentra en Mc y Q, mientras que la segunda procede de Q. Mateo se inspira en las dos fuentes. **31-32.** El núcleo de la parábola del grano de mostaza es el cambio rápido y sorprendente desde la casi completa invisibilidad del reino hasta su completa grandeza y su universal hospitalidad que abarca a todos. El v. 32 contiene alusiones al Sal 104,12; Dn 4,9.18.21.22; Ez 17,2-24; 31,2-9. **33.** *como la levadura que una mujer toma*: En aquella época era privilegio de la primera mujer de la casa amasar el pan para toda la familia y los empleados; ver la masa creciendo como resultado del efecto catalizador del fragmento de levadura mezclado con ella era una experiencia doméstica bastante conocida. Jesús utiliza esta imagen para expresar el sorprendente efecto que un pequeño movimiento puede tener en toda la sociedad, y cómo el plan de Dios se realiza casi invisiblemente para llevar a cabo sus propósitos. La levadura tenía a menudo en la tradición judía el significado simbólico del mal, es decir, de la predisposición o la tendencia a pecar del individuo, y se relacionaba con los rituales de la Pascua como la fiesta del pan ácimo (Éx 12,19; 13,7; Dt 16,3; 1 Cor 5,6-8). Pero, en este caso, Jesús utiliza la levadura en sentido positivo, como símbolo del poder de Dios. Un significado colateral de esta parábola es que es posible ver a Dios presente y activo en las cosas de cada día si se las contempla con asombro.

(Crossan, J. D., «The Seed Parables of Jesus», *JBL* 92 [1973] 244-66. Dahl, N. A., *Jesus in the Memory od the Early Church* [Minneápolis 1976] 141-66.)

90 (F) La razón del uso de las parábolas por Jesús (13,34-35). Cf. Mc 4,33-34. **34.** *en parábolas*: Este versículo es casi poético por su cuidada estructura equilibrada mediante un paralelismo antitético. Mateo omite que Jesús tenga necesidad de explicar todo a sus discípulos, pues, en general, comprenden su enseñanza (compárese el v. 36 con los vv. 51-52). **35.** *para que se cumpliera*: Se añade otra cita de cumplimiento (→ 7 supra); en esta ocasión se trata del Sal 78,2, que explica por qué Jesús, el hijo de David, hablaba en parábolas. El primer verso sigue exactamente a los LXX, pero el segundo, «publicaré lo que estaba oculto desde la creación del mundo», es una reelaboración independiente que regresa a la idea del misterio oculto del reino de los vv. 10-17. Lo que quiere decir Mateo es que Jesús está enterado, secretamente, de los pensamientos divinos. La unidad sirve como amortiguador que rompe la serie de las parábolas e invita al oyente a reflexionar sobre lo que ha oído.

91 (G) La interpretación de la parábola de la cizaña (13,36-43). Mateo descubre ahora con todo lujo de detalles alegóricos el significado de los vv. 24-30. En los vv. 37-39 ofrece las equivalencias escatológicas de los siete elementos de la parábola de una forma más bien estática. En la segunda parte de la explicación (vv. 40-43) ofrece una presentación dinámica del juicio final y de la separación que se producirá entre los «malvados» (lit., los obradores de iniquidad) y los «justos». **38.** *el campo es el mundo*: El término *kosmos* se refiere al mundo humano, es decir, a la humanidad. *el maligno*: El mal se personifica, como en 5,37; 6,13; 13,19; pero en el versículo siguiente se le llama «el diablo». **41.** *su reino*: Esta frase se ha utilizado en el pasado para distinguir entre el reino del Hijo (la Iglesia actual) y el reino de Dios, pero esta diferencia no tiene fundamento alguno en el texto. El reino de Dios se da al Hijo del hombre, y él será quien lo desarrolle plenamente en la tierra «hasta el fin del mundo» (vv. 39.40). **42.** *horno de fuego*: Es un genitivo de cualidad; equivale a decir «horno ardiente». Mateo aplica pastoralmente aquí y en otros pasajes (p.ej., 25,31-45) la visión apocalíptica del infierno. *llorarán y rechinarán*: Es casi un cliché en Mateo (8,12; 13,50; 24,51; 25,30); cf. Lc 13,28. **43.** *entonces los justos*: Esta frase positiva evoca Dn 12,3 pero con importantes cambios: quienes brillarán no serán los sabios, sino, más bien, los justos, y el lugar de su esplendor será «el reino». Los detalles no deberían oscurecer el núcleo fundamental de la parábola: el reino es, en la tierra, un cuerpo mixto formado por santos y pecadores, hasta la criba final que realizarán los agentes de Dios. Por consiguiente, la tolerancia, la paciencia y el dominio de sí mismo son actitudes necesarias. Nadie debería usurpar el juicio divino. Este punto de vista podría parecer tópico, pero, de hecho, difiere, en cierto modo, de la visión paulina de una Iglesia de «santos», un punto de vista que indujo a los teólogos posteriores a afirmar que Iglesia ver-

dadera era una realidad oculta o invisible, mientras que otros insistían en su visibilidad. Los grupos puritanos que querían excluir a todos los pecadores acabaron en comunidades pequeñas o de poca duración. Tomada en su conjunto, la visión de Mateo urge a la preparación para el juicio y protege a la comunidad contra las acusaciones de hipocresía. El único problema con esta perspectiva es que puede forzarse en el sentido de que no hay nada que pueda hacerse contra el mal y que la única respuesta posible sería la indiferencia pasiva. Pero ésta no es toda la verdad. La cizaña dejada en libertad puede asfixiar al trigo, así que debe mantenerse bajo control aunque no pueda eliminarse totalmente. La Iglesia necesita reforma constante y acciones positivas que incluyan la búsqueda de la santidad, pero debe evitar los puritanismos o angelismos, que no son nada realistas. Se trata de un equilibrio difícil de lograr pero necesario. Una única parábola no puede decirlo todo. La parábola de la red barredera (vv. 47-50) viene a decir lo mismo, es decir, que el reino es un cuerpo mixto; la paciencia es necesaria y la criba se debe dejar totalmente a Dios.

92 (H) La parábola del tesoro, la perla y la red barredera (13,44-50). Se trata de tres parábolas sobre el reino que son exclusivas de Mateo. En las dos primeras, el problema hermenéutico reside en decidir si el centro de interés se encuentra en el valor ilimitado del tesoro o de la perla, o, más bien, en el comportamiento de quienes lo venden todo para adquirir el objeto encontrado. Este último sentido resulta claro en el relato de la perla y, probablemente, pueda aplicarse también al del tesoro. **44.** *alegría*: Esta nota no debe infravalorarse: el reino es un tesoro de tan alto valor que un entendido lo daría gozosamente todo para conseguirlo; es la gran oportunidad de la vida. Las medias tintas no ayudan a conseguir el reino de Dios (cf. J. Dupont, «Les paraboles du trésor et de la perle», *NTS* 14 [1967-68] 408-18; J. D. Crossan, *Finding in the First Act* [Filadelfia 1979]). **47.** *como una red barredera*: La parábola se desarrolla en los vv. 47-48 y su interpretación en los vv. 49-50. El mensaje es el mismo que el de la parábola de la cizaña (vv. 24-30) y su interpretación (vv. 36-43): el reino es un cuerpo mixto que está formado por santos y pecadores (peces buenos y malos). La criba final debe dejarse a Dios y a sus ángeles. Mientras tanto, la tolerancia y la paciencia deben guiar la práctica de los que están en él.

93 (I) Lo viejo y lo nuevo (13,51-52). **51.** *¿habéis entendido?*: Los discípulos, corporativamente, responden afirmativamente. Para Mateo, la comprensión es una de las características del buen discípulo (cf. Mc 8,17-21). **52.** *todo escriba que se ha hecho discípulo*: Este versículo es importante por diferentes razones. En primer lugar, en el marco de su contexto inmediato se trata de una especie de parábola que concluye el capítulo dedicado a las otras siete. Es una parábola que trata de la elaboración de las parábolas, es decir, una metaparábola que invita al lector/oyente a entrar en el proceso parabólico mediante la creación de nuevas parábolas que se añadan a las que ya se han dado. *nuevo y viejo*: El problema de la interpretación se centra en el significado de esta frase. La opinión más común considera que lo viejo se refiere al AT y lo nuevo a la enseñanza de Jesús sobre el reino. Pero A. Schlatter (*Der Evangelist Matthäus* [Stuttgart 41957] 450-51) defiende que lo antiguo incluye tanto el AT como la enseñanza de Jesús, y que lo nuevo es lo que queda por delante, es decir, la crucifixión, etc. J. Dupont objeta que esta visión está lejos de la intención de Mateo (5,17-19). Se hace necesario, por tanto, que hagamos una matización: Mateo no concibe una innovación de la ley moral (kalaká), pero practica y fomenta la narración de historias para hacer más atractiva y comprensible la ley (hagadá). En segundo lugar, este versículo sugiere que en la Iglesia de Mateo había escribas cristianos que ejercían su propia actividad (23,34). Y, en tercer lugar, se ha interpretado, con bastante fundamento, como un dato autobiográfico o autorretrato del evangelista. En esto tendría afinidades con Pablo.

(Dupont, J., *Etudes sur les évangiles synoptiques*, 2.920.28. Zeller, D., «Zu einer jüdischen Vorlage von Mt 13,52», *BZ* 20 [1976] 223-26.)

94 (VII) Reconocimiento por los discípulos (13,53-17,27).

(A) Rechazo de Jesús en su pueblo (13,53-58). Cf. Mc 6,1-6; Lc 4,16-30.

En este punto comienza una nueva sección del evangelio. Está formada por relatos que, en su mayor parte, proceden de Mc, en los que Mateo desarrolla ciertos elementos relacionados con Pedro (14,28-31; 16,16-19; 17,24-27). De forma más explícita, comienza Jesús el camino de la cruz y predice su pasión, al tiempo que forma a sus discípulos en su seguimiento. No por casualidad comienza la sección con el relato de un rechazo. **53.** *cuando Jesús acabó*: Véase el comentario sobre 7,28a. **54.** *su sinagoga*: Desde aquí en adelante, Mateo sigue estrechamente a Marcos. De nuevo cambia la frase «la» sinagoga por «su» (de ellos) sinagoga (véase comentario sobre 4,23; 10,17). **55.** *hijo del carpintero*: Mateo cambia la frase marcana que presenta a Jesús como carpintero (o albañil) por la menos innoble «hijo del carpintero». En el Talmud se alaba a los carpinteros o ensambladores (*naggār*) por su conocimiento de la Torá (*yYebam.* 8.9b; *yQidd.* 4.66b). *hermanos*: El término podría referirse a medio hermanos o parientes en general (cf. *FGL* 723-24; *MNT* 65-72; → Pensamiento del NT,

81:142). **56.** La familiaridad genera desprecio. Los paisanos de Jesús no ven la presencia de Dios en él simplemente porque conocen sus orígenes y el contexto humano humilde del que también ellos forman parte. Al despreciarlo a él, se están despreciando a ellos mismos. **57.** *un profeta no tiene honor*: El dicho puede haber sido proverbial, pero identifica a Jesús como profeta. **58.** *no hizo*: Mateo cambia el marcano «no pudo hacer» (que sugiere un fracaso involuntario) por «no hizo» (que implica una decisión voluntaria y libre).

(Batey, R. A., «Is not This the Carpenter?», *NTS* 30 [1984] 249-58.)

95 (B) La muerte de Juan Bautista (14,1-12). Cf. Mc 6,14-29; Lc 9,7-9. Mateo abrevia el relato de Marcos, como también lo hace con los milagros. Josefo nos cuenta esta misma historia, pero desde un punto de vista menos íntimo y moral que político (*Ant.* 18.5.2 § 116-19). **1.** *El tetrarca Herodes*: Antipas, hijo de Herodes el Grande y de Maltace (→ Historia, 75:165). **3.** *Herodías*: Sobrina de Herodes el Grande e hija de Aristóbulo IV, se casó con su tío Filipo, un hijo de Herodes que vivía sin relieve alguno en Roma. Josefo llama a su primer marido Herodes Boethus. Su única hija conocida era Salomé. Tras conocer Herodías a Antipas, y siendo tan ambiciosa como él, abandonó a su marido y se unió a él. Herodes Antipas se divorció de su mujer, la hija de Aretas IV, rey de los nabateos, para casarse con ella (→ Historia, 75:165). **4.** *no te es lícito*: El Bautista juzgaba que Herodes había pecado al casarse con la mujer de su hermano mientras éste aún vivía, cometiendo, por tanto, adulterio e incesto, prohibidos por el Lv 20,10.21. **5.** *temía al pueblo*: Mateo retoca aquí bastante el relato de Mc, suprimiendo la intriga femenina y cambiando el objeto de temor hacia Juan Bautista por causa del pueblo, como en la versión de Josefo. **7.** *prometió con juramento*: Este juramento puede haber sido de obligatoriedad jurídica. Romperlo hubiera significado cometer perjurio o algo políticamente incorrecto. Mateo minimiza la extravagancia de Herodes, pero lo presenta como ligero de mente y fácil presa de las intrigas. Percibamos los ecos de Est 5,3.6; 7,2; 1 Re 13,8; 19,2.10.14. **10.** *decapitado en la cárcel*: Josefo nos dice que fue encarcelado en Maqueronte, una fortaleza que estaba situada en la Transjordania. **12.** *se lo dijeron a Jesús*: Añadiendo esta oración, Mateo relaciona todo el episodio con su personaje central. El Bautista fue decapitado sin ni siquiera un proceso fingido.

(Derrett, J. D. M., *Law in the New Testament* [Londres 1970] 339-58.)

96 (C) Alimentación de cinco mil personas (14,13-21). Cf. Mc 6,30-44; Lc 9,10-17. Encontramos otro milagro de alimentación en 15,32-39. **13.** *al enterarse Jesús de lo sucedido*: La muerte del Bautista es la causa del retiro de Jesús; cf. Mc 6,30.31. **14.** *curó a los enfermos*: La compasión de Jesús conduce a la curación, no a la enseñanza como en Marcos. **16.** *dadles vosotros de comer*: Jesús forma a sus discípulos en la autoconfianza, para que tomen la iniciativa y sean dirigentes (cf. v. 19). **17.** *dos peces*: Dado que el pescado no se ajusta al trasfondo eucarístico, Mateo sólo lo mencionará una vez más, mientras que Marcos lo menciona tres veces. **19.** *bendijo, partió, dio*: Ritual cotidiano de la comida judía; pero la fórmula apunta hacia la última cena (26,26). Los discípulos actúan como mediadores entre Jesús y la gente. **20.** *todos comieron*: La gente representa a todo Israel reunido por Jesús. *doce cestos*: Los Doce representan a las doce tribus bajo los doce discípulos (cf. 19,28). **21.** *sin contar mujeres y niños*: El añadido de Mateo es muy importante, porque el número total podría muy bien rondar los 20 ó 30 mil; ocurrirá de nuevo lo mismo en 15,38. Puesto que la población total de Palestina, en esta época, se estimaba en torno al medio millón de personas, a Jesús se le presenta como aquel que da comida a un diez por ciento del total. Esta perspectiva le da a los dos relatos de alimentación un carácter social que los hace diferentes de los relatos de curación. Además del milagro de naturaleza y el moral (la gente compartió sus provisiones y así todos tuvieron más que suficiente), debemos ver también el milagro social. Los acontecimientos se describen como evocación de Éx 16, Nm 11 (el maná y las codornices), así como también 2 Re 4,1-7.42-44 (Eliseo multiplicando el aceite y el pan). Mientras que en nuestro texto es Israel el destinatario del milagro, el duplicado del cap. 15 se considera, frecuentemente, como representativo de la alimentación de los gentiles. Así como esta alimentación anticipa la eucaristía, ésta, a su vez, anticipa también el banquete mesiánico del reino.

(Fowler, R. M., *Loaves and Fishes* [Chico 1981]. Masuda, S., «The Good News of the Miracle of the Bread», *NTS* 28 [1982] 191-219.)

97 (D) Caminando sobre el agua (14,22-23). Cf. Mc 6,45-52; Jn 6,15-21. **22.** *ir delante de él a la otra orilla*: Los discípulos cruzan hacia el territorio gentil. **23.** *para orar a solas*: La oración nocturna solitaria de Jesús es modelo para los cristianos, que, junto a la oración en común, en ocasiones necesitan también períodos de silenciosa oración personal en contacto con la naturaleza. **24.** *el viento estaba contra ellos*: En esta escena idealizada, el viento representa las fuerzas hostiles del mundo. **25.** *caminando sobre el mar*: En los mitos cananeos y en el AT, el Señor domina las olas de la muerte (Sal 77,19; Job 9,8; 38,16a; Is 43,16; Eclo 24,5-6). **27.** *soy yo*: Jesús comparte

el poder divino de salvar (Sal 18,17-18; 144,7; Éx 3,14; Is 43,10; 51,12). **29.** *Pedro... caminaba sobre las aguas*: Mateo inserta cuatro versículos (28-31) en su fuente marcana para dar un puesto de relieve a la figura de Pedro, como también lo hacen sus otras dos tradiciones especiales (16,17-19; 17,24-27). El comportamiento de Pedro no tiene sentido sino como combinación de un amor impulsivo y una fe debilitada por la duda. Se interconectan aquí elementos típicos de una personalidad singular (cf. Jn 20,28.29). **33.** *tú eres el Hijo de Dios*: En contraste con la conclusión marcana, los discípulos, en este caso, comprenden y creen; anticipan en parte la confesión de Pedro en 16,16. El relato en su conjunto narra un milagro de la naturaleza, clasificado en el género de las epifanías de salvación marítima. Tiene similitudes con 8,18-27, la tempestad calmada, en cuanto parábola de la Iglesia asediada y símbolo de una fe valiente que avanza hacia lo desconocido, aunque es vulnerable.

(Heil, J. P., *Jesus Walking on the Sea* [AnBib 87, Roma 1981].)

98 (E) Curación de enfermos en Genesaret (14,34-36). Cf. Mc 6,35-56. Se trata de un sumario que Mateo resume a partir del original marcano. Es una breve perícopa que generaliza la actividad curativa de Jesús como acontecimiento social y ofrece una transición a la posterior discusión sobre la pureza ritual. **34.** *Genesaret*: La fértil llanura entre Cafarnaún y Tiberias. **36.** *tocar la orla*: cf. 9,20. Las orlas del manto de oración de Jesús. Al tocarlas, la gente realizaba un acto implícito de fe, pero al mismo tiempo, desde una perspectiva farisea, transferían su impureza a Jesús.

99 (F) Jesús y la tradición farisea sobre la pureza y los votos (15,1-20). Cf. Mc 7,1-23. Mateo ha reelaborado, sutil y cuidadosamente, el texto marcano en este punto, para dejar claro que, no obstante la ruptura de Jesús (y de la Iglesia de Mateo) con la halaká farisea, tanto él (como su Iglesia) seguían siendo fieles a la Torá a la hora de interpretar su comportamiento (cf. comentario sobre 5,17-20). Mateo lo ha realizado suprimiendo dos oraciones marcanas: 7,18, «no puede mancharlo», y la anacrónica glosa de 7,19b: «Así declaraba puros todos los alimentos». El Jesús histórico no abolió claramente la ley ritual como tal, pues de otro modo serían incomprensibles las luchas que hubo en la Iglesia primitiva según nos informan Gál 2 y Hch 10 y 15. Mateo añadió también en 15,20b la frase «comer sin lavarse las manos no mancha a nadie». De este modo centra la atención del lector en dos puntos de la práctica típicamente farisea que no se hallaban en la ley escrita, el lavatorio de manos y los votos del *korban*, al tiempo que lo distancia de las conflictivas leyes dietéticas *kosher* que sí se encontraban en la ley. Mateo retiene el dicho radical del v. 11, pero intenta limitar su aplicación de tal forma que se convierta en una cuestión moral que no socave la ley. Puede haber también una alusión al mandamiento de amar a Dios (Dt 6,5) con el corazón (v. 18), el alma (vv. 13.¿14?) y la riqueza (v. 5), como luz guía de toda observancia de la ley. **2.** *la tradición de los mayores*: Los fariseos creían que su tradición o ley oral procedía del Sinaí, es decir, de Dios (*m'Abot* 1,1). Sobre Jesús como receptor de la tradición divina, véase 11,27. La legislación rabínica fundamental sobre el lavatorio de manos se encuentra en *mYad.* **3.** *el mandamiento de Dios*: Jesús hace una distinción fundamental entre la Torá y la tradición farisea. **4.** Cf. Éx 20,12; Dt 5,16; Éx 21,17; Lv 20,9. **5.** El tratado *mNed.* presenta los votos del *qorbān*; cf. también J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 93-100. **8-9.** Cf. Is 29,13. **11.** *lo que sale*: Las leyes dietéticas *kosher* son menos importantes que la conducta moral y la palabra. Añadiendo la palabra «boca» dos veces a la fuente marcana, Mateo limita el alcance del dicho. **13.** *toda planta*: Este dicho y el v. 14 son un añadido redaccional de Mateo (cf. Lc 6,39); insiste en que ya no debe seguirse más a los fariseos. **19.** *malos pensamientos*: Mateo, a diferencia de Marcos, limita la lista bíblica de los vicios. Notemos que toda la perícopa se estructura atendiendo a los destinarios: escribas (vv. 1-9), gente (vv. 10-11), discípulos (vv. 12-14), Pedro (vv. 15-20).

(Neusner, J., *The Idea of Purity in Ancient Judaism* [Leiden 1973].)

100 (G) La fe de la mujer cananea (15,21-28). Cf. Mc 7,24-30. Mateo desplaza el foco desde el milagro para centrarse en el diálogo. **22.** *una mujer cananea*: Mateo elige este nombre bíblico arcaico en lugar del contemporáneo marcano «sirofenicia» para recordarnos 1,5. La mujer está doblemente marginada: está sola en un mundo de hombres; es gentil y, por consiguiente, impura, una «menstruante desde la cuna» (*mNid.* 4,1; cf. Mt 15,1-20). *Hijo de David*: Véase el comentario sobre 9,27. **23.** *no le respondió*: El extraño silencio de Jesús se explica en el siguiente versículo: no desea excederse en su misión divina. **24.** *sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel*. Cf. 10,6. Esta afirmación refleja el programa del Jesús histórico: con su misión quería reunir a todo Israel para los acontecimientos del tiempo final; pero cf. 28,19. **26.** *a los perros*: Mateo mantiene el áspero dicho de Marcos, pero sin la suavización de la frase «deja primero que se sacien los hijos», que incluye una perspectiva histórico-salvífica: primero los judíos, después los gentiles (Rom 1,16). **27.** *también los perros*: La mujer es rápida en captar la imagen que Jesús utiliza en su repuesta y manipularla a su favor, pero sin arrogancia. Su intensa humil-

dad lo vence en el debate. **28.** *tu fe es grande*: Jesús es generoso en su alabanza (únicamente se dice de ella que tiene una «gran fe») y en su poder curativo. En el nivel redaccional oímos dos voces procedentes de la comunidad de Mateo, una particularista y otra universalista (cf. A. Dermience, *ETL* 58 [1982] 25-49).

101 (H) La curación de mucha gente (15,29-31). Cf. Mc 7,31-37. Se trata de otro sumario de curaciones (cf. 14,34-36). **29.** *subió a la montaña y se sentó*: Evoca 5,1. Jesús cura varios tipos de enfermos, pero no se menciona la sordera; cf. Mc 7,32-36, donde Jesús cura a un sordomudo. Los tipos de enfermos evocan Is 35,5-6; 29,18-19. **31.** *alababan al Dios de Israel*: Ésta es la conclusión de Mateo, tal vez influenciada por Is 29,23. La gente curada es posiblemente gentil, así que mediante el ministerio de Jesús entran a formar parte del Israel reunificado. Se trata de la misma gente que será alimentada en la siguiente perícopa.

102 (I) La alimentación de cuatro mil (15,32-39). Cf. Mc 8,1-10. Aunque es un duplicado de 14,13-21, la configuración de los detalles lo convierten en un relato sobre la alimentación de los gentiles. **32.** *llamó a sus discípulos*: El acontecimiento está motivado por la compasión de Jesús, pues es él quien toma la iniciativa. **33.** *pan en el desierto*: Esta frase es una reminiscencia de la alimentación de los israelitas con el maná (Éx 16,4-12). **36.** *dio gracias*: El participio *eucharistēsas* remite a la eucaristía. **37.** *siete cestos*: El número evoca las ciudades de Canaán (Hch 13,19) y los siete diáconos helenistas (Hch 6,5; 21,8); en definitiva, son gentiles incorporados a la totalidad de Israel. **38.** *sin contar mujeres y niños*: Mateo añade esta frase, que dota al acontecimiento de gran significado social; véase el comentario sobre 14,21. **39.** *Magadán*: Lugar desconocido.

103 (J) La petición de un signo (16,1-4). Cf. Mc 8,11-13; Lc 12,54-56. Hay también un paralelo interno en Mt 12,38-39. Desde la crítica textual, no hay seguridad sobre la lectura de los vv. 2-3. Sólo el primero y último versículo son paralelos de Mc 8,11-12. Mateo parece haber mezclado aquí diferentes fuentes. Son dichos de advertencia o amenaza. **1.** *fariseos y saduceos*: Es una extraña combinación de dos partidos hostiles que no se encuentra en las fuentes de Mateo. Los saduceos habían dejado de existir en los días de Mateo. Los dos nombres juntos simbolizan el liderazgo judío en oposición a Jesús. *un signo*: Véase el comentario sobre 12,38: cf. 1 Cor 1,22: «los judíos piden un signo». **2.** *buen tiempo*: El discernimiento agrícola sobre el clima debería conducir o ser un modelo para el discernimiento sobre la acción de Dios en la historia a través de su agente Jesús, pero, de hecho, no lo es. **3.** *los signos de los tiempos*: Dios ofrece indicios de su voluntad en cada época, y los creyentes deben estar atentos a ellos. El dicho es una invitación a la hermenéutica de la historia y, como tal, un desafío permanente para la Iglesia. **4.** *el signo de Jonás*: Referencia crucial mateana (a 12,39), añadida a la fuente marcana; el signo es, probablemente, el ministerio de Jesús (véase comentario sobre 12,39).

104 (K) La levadura de los fariseos y saduceos (16,5-12). Cf. Mc 8,14-21. Como ocurre en el dicho anterior, Mateo de nuevo mezcla sus fuentes, eliminando en su redacción lo que considera una excesiva dureza de Marcos en el asunto de la falta de comprensión de los discípulos, y añadiendo el v. 12 para polemizar contra sus rivales de Yamnia. En todas las versiones del Evangelio se trata de advertencias. Mateo advierte contra la falsa enseñanza. Lucas contra la hipocresía. El núcleo original de Marcos parece ser la preocupación por la comensalía común entre judíos y gentiles, en donde «un solo pan» sería suficiente (así N. A. Beck, *CBQ* 43 [1981] 49-56). **6.** *levadura de los fariseos y saduceos*: Sobre la levadura como símbolo de la corrupción, véase el comentario a 13,33. Sobre los dos partidos, véase el comentario sobre el v. 1. **9.** *¿no entendéis?*: Mateo abrevia el texto marcano, porque en el v. 12 afirmará que los discípulos realmente comprenden. **12.** *ellos comprendieron*: Para Mateo, un buen discípulo es aquel que comprende y permanece fiel a la enseñanza de Jesús, en cuanto opuesta a la del rabinato emergente y también a toda nostalgia por el templo, representado por los saduceos.

105 (L) La confesión de Pedro (16,13-20). Cf. Mc 8,27-30; Lc 9,18-21. Esta unidad constituye la cima del evangelio de Marcos, junto con 8,31-9,13. Mateo añade los vv. 16b-19, que vienen a ser un famoso complemento eclesiológico a la confesión de Pedro. **13-16.** Sobre estos versículos, que contienen la importante confesión de fe de Pedro en Jesús, véase el comentario sobre Mc 8,27-30 (→ Mc, 41:55). Pero tengamos en cuenta los siguientes elementos característicos de Mateo. **13.** *el Hijo del hombre*: Sustituye al pronombre «yo» que encontramos en Marcos. Mateo ha heredado de Q la identificación del Jesús terreno con el Hijo del hombre (cf. Dn 7,13). **14.** *Jeremías*: Mateo menciona a este profeta porque, por su rechazo y sufrimiento, anunciaba el rechazo y sufrimiento del Mesías (M. J. J. Menken, *ETL* 60 [1984] 5-24). **16.** *el Hijo del Dios vivo*: Mateo añade esta frase (cf. 14,33) al escueto «el Cristo» que hallamos en Marcos, interpretándolo en el sentido de la consciencia de filiación exclusiva de Jesús (11,27). Al invocar la relación Padre-Hijo, Mateo aleja nuestra atención de las connotaciones político-militares del título «mesías». **17-19.** La versión marcana no presenta una respuesta satisfactoria

de Jesús a la confesión de Pedro, sino solamente un mandato de silencio. Mateo intenta dar una respuesta que procede, probablemente, de una fuente anterior. Desde el punto de vista de su forma literaria, el v. 17 es un macarismo, mientras que los vv. 18.19 podrían considerarse como una leyenda etiológica que explica el cambio de nombre de Pedro. Conjuntamente, los vv. 17-19 ofrecen un relato del fundamento de la autoridad pospascual en la Iglesia y del encargo del liderazgo. **17.** *te lo ha revelado*: Posiblemente contra la afirmación de Pablo en Gál 1,15.16 (J. Dupont, *RSR* 52 [1964] 411-20). **18.** *piedra*: Juego de palabras con el nombre de Pedro (*Petros, petra*); en arameo ambos se dicen *kêpā'* (cf. Is 28,14-22; 51,1.2; 1QH 3,13-18; 6,25-27; cf. J. A. Fitzmyer, *TAG* 112-24). *Iglesia*: El término *ekklēsia* se encuentra solamente aquí y en 18,17 en los cuatros evangelios. Se refiere a la asamblea del pueblo de Dios. *Las puertas del infierno*: cf. Is 38,10; Job 38,17; Sal 9,14; Sab 16,13. **19.** *llaves*: Is 22,22.23: Job 12,14; *1 Hen* 1-16 (G. W. E. Nickelsburg, *JBL* 100 [1981] 575-600). *reino*: Mateo relaciona aquí a la Iglesia con el reino: la Iglesia es una disposición interina que media la salvación en el tiempo entre el ministerio terreno de Jesús y la futura llegada del reino. *será atado*: Este verbo y su paralelo «será desatado» son pasivos teológicos (*ZBG* § 236); Dios atará y desatará lo que Pedro ate y desate. Este versículo da una enorme autoridad a Pedro. ¿Cuál es la naturaleza de esta autoridad? Atar y desatar son términos técnicos rabínicos que pueden referirse a atar al diablo en un exorcismo (R. H. Hiers, *JBL* 104 [1985] 233-50), a los actos jurídicos de excomunión o de la toma de una decisión definitiva (una forma de enseñanza a través de la legislación en el ámbito político). Cf. J. Jeremias, *TDNT* 3.744-53. La autoridad de atar y desatar se da a los discípulos en 18,18, pero es solamente a Pedro a quien se concede la revelación, la función de roca-fundamento (Ef 2,20) y, especialmente, las llaves. En *EvTom* 12, la función clave se concede a Santiago, el dirigente de los judeocristianos. Para los cristianos gentiles, el candidato preferido habría sido Pablo. Pedro representa de este modo un compromiso que puede sostener, en difícil síntesis, las dos tendencias de la Iglesia primitiva. Mateo muestra aquí su buen sentido ecuménico. Puede también estar implícito el recuerdo histórico de la función de Pedro como portavoz de los discípulos durante el ministerio de Jesús. En su conjunto, los vv. 17-19 representan una mezcla de imágenes poéticas del AT y de legislación institucional. Tal combinación no es rara en la literatura rabínica, pero aquí adquiere una notable densidad. **20.** *que él era el Cristo*: Mateo resume la principal revelación al final, para unificar todo el conjunto. Véase además *PNT* 83-107.

106 (M) Primera predicción de la pasión y dichos sobre el discipulado (16,21-28). Cf. Mc 8,31-9,1; Lc 9,22-27. Las otras dos predicciones se harán en 17,22-23; 20,17-19; cf. 26,1-2. **21.** *desde entonces*: Con esta frase, Mateo, a diferencia de Marcos, separa la predicción de la pasión de la confesión. *Jerusalén*: Ciudad donde mueren los profetas (23,29-39). *ancianos, jefes de los sacerdotes, escribas*: Estos tres grupos de dirigentes componen el sanedrín; los ancianos eran dirigentes laicos. Notemos que no se menciona a los fariseos. *el día tercero*: Alusión a Os 6,2. Es improbable que Jesús hablase en términos tan precisos de su destino (aunque no dice nada sobre la crucifixión y los gentiles). En este sentido, es una profecía *ex eventu*. Pero sí es altamente probable que Jesús reflexionara sobre su futura muerte a manos de las autoridades y sobre el significado que tendría en el plan salvífico de Dios (H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* [Friburgo 1975]). **22.** *reprender*: Pedro quiere únicamente una teología de la gracia y de la gloria, es decir, separar a Cristo de su cruz. **23.** *Satanás*: A esta dura apelación añade Mateo «eres para mí un obstáculo», que resulta claramente irónico tras 16,18. **24-28.** Cf. paralelos en 10,38-39.33. Los cinco dichos se dirigen solamente a los discípulos. Los tres primeros, sobre el coste del discipulado, pueden entenderse como un comentario sobre el gran mandamiento de amar a Dios con el corazón, el alma y la fuerza (Dt 6,5; véase comentario sobre Mt 4,1-11). **24.** La abnegación significa someterse a la voluntad de Dios. *cargue con su cruz*: No se refiere a la crucifixión de Jesús. En la antigüedad era común ejecutar de esta forma tan horrible a la gente, por lo que la cruz se convirtió en un término proverbial para expresar el sufrimiento y el dolor. **25.** *salvar su alma (vida)*: Evitando el martirio. **26.** *ganar el mundo entero*: Es decir, adquirir gran riqueza. Resulta sorprendente la transferencia del mandamiento del amor a Dios al mandamiento del amor (seguimiento) a Jesús. Los dichos expresan una verdad psicológica profunda: la felicidad esquiva a quienes la buscan directamente en lugar de buscar primero la voluntad de Dios, es decir, lo que es justo. **27-28.** Los dos últimos dichos implican una representación apocalíptica de la recompensa del discipulado. El Hijo del hombre actúa como juez y el reino es suyo. **27.** *recompensar*: Alusión al Sal 62,13. **28.** *no gustará la muerte*: El marco temporal es incorrecto si se refiere a la llegada del reino en plenitud (cf. Mc 13,32). Pero algunos han visto el cumplimiento de la promesa en la transfiguración (17,1-9, que se describe como visión en el v. 9).

107 (N) La transfiguración (17,1-13). Cf. Mc 9,12-13; Lc 9,28-36. **1.** *seis días después*: Cf. Éx 24,13-16, donde Dios se revela a Moisés después de seis días; Dt 16,13-15, el último día

de la fiesta de los Tabernáculos. *Pedro, Santiago y Juan*: La tríada aparecerá de nuevo en Getsemaní (Mt 26,37). *una montaña alta*: Montaña simbólica de la revelación, una especie de Sinaí galileo. Tal vez se refiera más al Carmelo que al tradicional Tabor o el Hermón, cuyo aspecto lo haría un buen candidato, aunque la localización no sea fundamental. **2.** *él fue transfigurado*: El motivo de la metamorfosis es tan común en el paganismo clásico (cf. Ovidio, *Metamorfosis*), que Lucas pensó que lo mejor era evitar el término. Así que no es esencial para comprender el acontecimiento. *como la luz*: Jesús se convierte en un ser luminoso; su naturaleza se hace luminosa, transparente a la mirada de sus discípulos. Ésta es la idea central (cf. Éx 34,29.35). **3.** *Moisés y Elías*: Los insignes videntes de Dios en el AT; ambos estaban relacionados con el Sinaí-Horeb, y eran los representantes, respectivamente, de la ley y de los profetas (concretamente, de los profetas galileos, que eran itinerantes y realizaban milagros). **4.** *Señor*: Mateo traduce correctamente el término marcano *rabbi*, que en Marcos no se refiere a un maestro judío sino que representa un uso arameo más antiguo, lit., «mi grandeza», una forma de dirigirse respetuosamente a Dios, los ángeles y los soberanos terrenos. *tres tiendas*: Sin duda alguna, se trata de una referencia a la fiesta judía de los Tabernáculos, Tiendas o Chozas (en el sentido de *sukkôt*, «cobertizos», Lv 23,42; Neh 8,14-18). Este contexto litúrgico es la clave del significado del acontecimiento. **5.** *una nube luminosa*: Representa la presencia divina, la shekinah, la nube del misterio en la que se encuentra y se escucha a Dios; véase la representación de la nube negra en el mosaico Beth Alpha (cf. E. L. Sukenik, *The Ancient Synagogue of Beth Alpha* [Jerusalén 1932]). *Éste es mi Hijo amado*: A las referencias que el texto marcano hace al Sal 2,7 y Dt 18,15, Mateo añade una de Is 42,1. Jesús es aquí designado Hijo de Dios, Siervo sufriente y profeta como Moisés. La ley, los profetas y los libros sapienciales dan testimonio de Jesús. **6.** *llenos de miedo*: Mateo explica el temor más como reacción al mandato divino que a la visión en sí misma (a diferencia de Marcos). **7.** *tocándolos*: El toque de Jesús les hace superar su temor y, tal vez, los consagra para el ministerio posterior. **8.** *Jesús sólo*: Moisés y Elías se han retirado, es decir, han disminuido en significado ante la revelación plena en Jesús. **9.** *la visión*: Al denominar visión a este acontecimiento, Mateo ofrece una clave sobre su naturaleza. Algunos autores lo han considerado como una visión que tuvo Pedro mientras estudiaba la Escritura durante la fiesta de los Tabernáculos, mediante la que recibió una perspectiva más profunda sobre la función de Jesús. En este sentido, el relato sería una exteriorización de un acontecimiento espiritual interno, y, por tanto, resultaría imposible definirlo como prepascual o pospascual. Notemos la influencia apocalíptica de Dn 8,17; 10,9-10. La aplicación del suceso al destino de los cristianos aparece en Rom 12,2; 2 Cor 3,18; cf. 2 Pe 1,16-18; 2 Tim 1,8.10.11. *Elías*: cf. Mal 3,23-24. *debe venir primero*: No significa antes de la llegada del Mesías, sino antes de la resurrección de los muertos (Dn 12,2) o antes de la resurrección del Hijo del hombre (cf. J. A. Fitzmyer, *JBL* 104 [1985] 295-96). **12.** Cf. 1 Re 19,2.10; Sal 22,6; Is 53,3. **13.** El Bautista había sido ya identificado con Elías en 11,14. En Mateo los discípulos comprenden, mientras que en Marcos nada se nos dice sobre este asunto.

(Chilton, B. D., «The Transfiguration», *NTS* 27 [1980-81] 115-24. Nützel, J. M., *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium* [Wurzburgo 1973].)

108 (O) La curación del lunático (17,14-20). Cf. Mc 9,14-29; Lc 9,37-43. De nuevo, Mateo abrevia su fuente marcana. **15.** *Señor*: Mateo cambia el término marcano «maestro» por el más reverente de «señor», y hace que el hombre se arrodille ante Jesús en señal de fe. *lunático*: Mediante el vocablo griego *selēniazesthai*, «atacado por la luna», se describía antiguamente la epilepsia, que es un desorden nervioso que provoca convulsiones violentas transitorias. Si no recibía ayuda, el epiléptico podía morir por los efectos del ataque, p.ej., podía caer en el fuego o en el agua. **16.** *no han podido curarlo*: Emerge aquí una clara indicación de que los discípulos de Jesús no eran unos sanadores tan efectivos como el mismo Jesús; pero cf. Jn 14,12. **17.** *incrédula*: cf. Dt 32,5.20. En el caso de los discípulos, el v. 20 suavizará la acusación de «poca fe». **20.** *fe como una semilla de mostaza*: Los discípulos tienen una fe de comprensión y aceptación, pero carecen de la confianza suficiente. Mateo obtiene esta imagen de Q (Lc 17,6). La imagen de la montaña arrojándose al mar se encuentra también en Mc 11,23. *nada será imposible*: cf. Mc 9,23. Todo el episodio se convierte así en una instrucción a los discípulos sobre el poder de la fe confiada.

109 (P) Segunda predicción de la pasión (17,22-23). Cf. Mc 9,30-32; Lc 9,34-45. Ésta es la más breve e imprecisa de las predicciones (cf. 16,21; 20,18.19); tal vez representa la forma más antigua. **22.** Mateo suprime el motivo marcano del secreto. El Hijo del hombre se identifica con Jesús, cuyo destino es sufrir, una idea que no se encuentra en Dn 7,13. *será entregado*: El pasivo puede connotar la acción divina (realizada a través de Judas). *hombres*: No se inculpa específicamente a los judíos ni a los gentiles. **23.** *lo matarán*: No se especifica el procedimiento de ejecución. *será resucitado*: De nuevo, Dios es el agente. *se entristecieron*: La tristeza de los discípulos indica

que comprenden, al menos en parte, el destino trágico de Jesús.

110 (Q) La moneda en la boca del pez (17,24-27). Este extraño episodio se encuentra solamente en Mateo. La mayoría de los autores suponen que el impuesto en cuestión es el impuesto del templo, pero, de hecho, se han propuesto cuatro tipos diferentes de impuestos como asunto del relato. Si era un impuesto civil, el significado del relato es el mismo que el de 22,15-22. Si informa de un incidente de la vida de Jesús, el impuesto sería de tipo religioso para el mantenimiento del templo (cf. Éx 30,13-14). Si el relato procede de la redacción mateana y se refiere a la situación posterior al año 70 d.C., como parece más probable, el impuesto se referiría al del templo de Júpiter Capitolino de Roma (que, en cuanto colaboración con el culto pagano, sería ofensivo tanto para los judíos como para los cristianos) o bien a una colecta para financiar las escuelas (rivales) de Yamnia como signo de solidaridad con los otros judíos (así opina W. G. Thompson). Este último sentido sería altamente paradójico, puesto que Yamnia ya había proscrito a los judeocristianos. Tanto en este sentido, como también en el sentido de hallarse bajo el señorío de Jesucristo, la Iglesia de Mateo ya había roto con la «otra» sinagoga, pero en otros asuntos, como la devoción a la ley y el sentimiento de ser el verdadero cumplimiento de Israel, no se había producido la ruptura. El impuesto puede referirse, por consiguiente, al pago a Yamnia, pero no tenemos una certeza total. La escena se desarrolla en dos partes. En primer lugar, el diálogo entre los publicanos y Pedro (v. 24); y, en segundo lugar, el diálogo entre Jesús y Pedro, que se convierte en una discusión académica (vv. 25-27). **26.** *por tanto, libres están los hijos*: Emerge un auténtico modo de pensar paulino (Rom 114,13; 1 Cor 8,13; 9,1). No se trata de la libertad de la ley, sino de la libertad con relación a Yamnia (y a la autoridad romana). **27.** *para que no se escandalicen*: Mateo muestra aquí su diplomacia ecuménica y su buen sentido pastoral. El escándalo será un tema principal del cap. 18, respecto al cual esta unidad funciona como introducción. No es un relato de milagro, puesto que no se describe ninguno (R. J. Cassidy, *CBQ* 41 [1979] 571-80).

111 (VIII) Discurso sobre la comunidad (18,1-35). El cap. 18 contiene cuatro grandes discursos, dirigidos a Pedro y a los otros discípulos dirigentes, y trata de las relaciones comunitarias. Establece las normas para la familia de Dios hasta la llegada del reino. Las diferentes secciones del discurso tratan de las relaciones con los de fuera, a los que son destinados y con todos los que forman la comunidad.

(Thompson, W. G., *Matthew's Advice to a Divided Community* [AnBib 44, Roma 1970].)

112 (A) La verdadera importancia (18,1-5). Cf. Mc 9,33-37; Lc 9,46-48; Mt 20,20-28. Esta unidad relaciona la situación en la comunidad actual con el destino final de la vida en el reino (vv. 1.3.4). **1.** *los discípulos*: Los especialistas se dividen con respecto a su identificación: podría referirse a toda la comunidad o, bien, a los dirigentes de la Iglesia. Notemos la presencia de los «pequeños» en los vv. 6.10.14, que establece un contraste entre los discípulos dirigentes y aquellos que son dirigidos. No existe una «jerarquía» en la Iglesia de Mateo, pero sí había dirigentes con autoridad (23,24). El contraste continúa hasta el v. 21, donde se produce un deslizamiento hacia el término «hermano», sugiriendo que, con respecto al perdón todos estaban en el mismo nivel. Así que las dos opiniones tienen fundamento en el texto. **2.** *un niño*: Un niño real sirve como símbolo de humildad, no porque los niños sean humildes por naturaleza, sino porque son dependientes. **3.** *si no os volvéis*: Es una expresión idiomática semítica que significa cambio, conversión (cf. Mt 19,14). **4.** *quien se humille*: Ésta es la respuesta completa a la pregunta del v. 1. Humillarse a sí mismo es autoimponerse un límite; el autocontrol evita la tendencia a la arrogancia que surge en quienes detentan el poder. Esta solución no siempre funciona, y por eso estallan en ocasiones varias formas de rebelión. **5.** Cf. 10,40-42.

113 (B) Dirigentes que hacen pecar a los pequeños (18,6-9). Cf. Mc 9,42-48; Lc 9,49-50; 17,1-2. Mateo entrelaza sus fuentes en esta unidad y omite la recomendación a la tolerancia. **6.** *que creen en mí*: Mateo refuerza el objeto cristológico de la fe añadiendo «en mí» a su fuente. *lo arrojarán a la parte más profunda del mar*: Modificando un poco el vocabulario, Mateo intensifica el tono de ira, refinando al mismo tiempo el lenguaje. **7.** *es necesario*: El evangelista ha reconfigurado cuidadosamente su fuente Q, estructurando la sección central con dos ayes que forman una inclusión. ¿Por qué es necesario que se produzcan los pecados? Porque Dios creó a los seres humanos con libertad moral y capacidad para la lucha moral y la mutua influencia, y ellos, como demuestra la experiencia, la han usado para pecar. La necesidad no es metafísica, como puede verse en el v. 14. **8-9.** Cf. 5,29-30. *vida*: Término que se refiere a la plenitud de la vida en el reino de Dios.

114 (C) La parábola de la oveja perdida (18,10-14). Cf. Lc 15,3-7. **10.** *guardaos de menospreciar a uno de estos pequeños*: Los «pequeños» son los miembros menos importantes de la comunidad, y la advertencia va dirigida contra la arrogancia de los dirigentes. *sus ángeles*: Los pequeños tienen poderosas conexiones, con los ángeles y con Dios. Mateo individualiza en este caso la idea de los ángeles de

las naciones (Dn 10,13.20-21). Cf. Gn 48,16; Hch 12,15. *contemplan el rostro*: Una expresión tomada del ceremonial de las cortes orientales, que designa la presencia de los cortesanos ante el soberano a quien sirven (cf. 2 Sm 14,24; 2 Re 25,19; Tob 12,15). **12.** *se le descarría*: En Mateo la oveja no está perdida, como en Lucas, sino que vaga lejos del rebaño, un signo de su carácter aventurero. *¿no dejará...?*: Parece una insensata falta de prudencia pastoral poner en riesgo a todas por una. En la vida real, el perro, las otras ovejas o la innata condición de la otra oveja las mantendría unidas, pero no es éste el caso. El riesgo es aquí la cuestión central. *en las montañas*: cf. Ez 34,12-16. *buscar a la descarriada*: La parábola de Mateo es un ejemplo de la correcta preocupación de la comunidad por un miembro que se ha descarriado, mientras que en Lucas responde a la pregunta de cómo era posible que Jesús se juntara con los pecadores. **13.** *las noventa y nueve no descarriadas*: En algunas ocasiones, se hace pastoralmente necesario arriesgar la suerte de los miembros que no buscan la aventura por una persona de alma grande, que, una vez ganada, puede ganar o guardar a otros. **14.** *vuestro Padre en el cielo*: Mateo ha enmarcado la breve parábola de los vv. 12.13 con su propia terminología favorita: Padre celestial, ángeles, pequeños.

115 (D) Procedimientos judiciales (18,15-20). Sobre la base de la breve recomendación a la corrección fraterna de Q (Lc 17,3), Mateo construye en los vv. 15-17 todo un procedimiento para disciplinar al hermano obstinado que consta de tres fases. En los vv. 18-20 ofrece un respaldo divino a las decisiones judiciales, moviéndose desde la ley hacia la teología. **15.** La primera fase consiste en una confrontación y una reprensión privada. *habrás ganado a tu hermano*: El verbo «ganar» es un término técnico que los rabinos aplicaban a la conversión obtenida mediante la misión (Lv 19,17.18). **16.** *dos o tres testigos*: Es una cita del Dt 19,15. Los esenios de Qumrán (1QS 5,26-6,1; CD 9,2-4,17-22) y los rabinos (*mMak.* 1,6-9) debatían el problema de qué pasaría si solamente hubiese un testigo. Nuestro texto responde que incluso uno es ya suficiente, una diferencia legal con las otras tradiciones. **17.** *díselo a la Iglesia*: El término «Iglesia» tiene aquí el sentido de comunidad local. *deja que sea para ti como gentil o publicano*: Es un modo de decir que se le excomulgue, es decir, que se le excluya de la comunidad, un paso drástico que debe tomarse solamente en aquellos casos donde esté en peligro el bienestar de la comunidad. Jesús acogía a los publicanos, pero sólo cuando mostraban fe y se arrepentían de sus pecados (9,9-13). Cf. Gál 6,1; Tit 3,10, Sant 5,19-20. **18.** *será atado*: Pasivo teológico (*ZBG* § 236); será Dios quien ate. A los discípulos dirigentes se les da el mismo poder de atar y desatar que se le dio a Pedro, pero no el poder de las llaves. Sobre la expresión «atar y desatar», cf. comentario a 16,19. **19.** *si dos... se ponen de acuerdo... relativo a cualquier cosa que quieran pedir, será ratificado*: Esta traducción acentúa el sentido legal de los términos tal como serían usados en un proceso judicial o fuera del tribunal mediante un mutuo acuerdo. El verbo *symphōnein*, «concordar», «estar de acuerdo», sugiere una armonía de voces. **20.** *donde dos o tres están reunidos en mi nombre*: Esta reunión puede ser para la oración, el estudio o, como en nuestro contexto, para tomar una decisión (cf. Jn 15,7). En vista de los paralelos que se encuentran en *m'Abot* 3,2.6; 4,11, este versículo identifica a Jesús tanto con la Torá como con la presencia divina (1,23; 28,20).

(Caba, J., «El poder de la petición comunitaria (Mt 18,19-20)», *Greg* 54 [1973] 609-54. Derret, J. D. M., «"Where Two of Three Are Convened in My Name"», *ExpTim* 91 [1979] 83-86. Forkmann, G., *The Limits of the Religious Community* [ConBNT 5, Lund 1972]. Galot, J., «sirofenicia», *NRT* 96 [1974] 1009-30. Murphy-O'Connor, J., «Sin and Community in the New Testament», *Sin and Repentance* [ed. D. O'Callaghan, Dublín 1967] 18-50. Neusner, J., «"By the Testimony of Two Witnesses"», *RevQ* 8 [1972-75] 197-217.)

116 (E) La parábola del siervo que no perdonó (18,21-35). Cf. Lc 17,4. Mateo convierte una instrucción de Jesús, que procedía de Q, en un diálogo entre él y Pedro, en el que se le da la vuelta a la fanfarronada sedienta de sangre de Lamech (Gn 4,15.24); cf. comentario sobre el pecado contra el Espíritu Santo en Mt 12,31. La parábola que sigue en los vv. 23-35 está poco soldada con la enseñanza. Específicamente, se trata de un midrás homilético sobre la instrucción de Mt 6,12.14.15, que, probablemente, fue compuesto por el mismo evangelista para hacer más viva a su comunidad parte de la oración del Señor. **23.** Es una parábola del reino. *siervos*: Modo veterotestamentario de referirse no sólo a los esclavos, sino también, como es nuestro caso, a los oficiales de la corte o a los ministros. En la parábola, los siervos pueden identificarse con los cobradores de impuestos o con los ministros de economía. **24.** *uno que debía diez mil talentos*: Lit., «una miríada de talentos». Puesto que el talento de plata tenía un valor superior a unos 1.000 euros, lo que quiere decirse, por consiguiente, es que se trataba de una suma inmensamente grande. **26-27.** Comprobamos que la parábola trata de evitar el abuso de la paciencia y la misericordia divina. **28.** La parábola se desarrolla en tres actos: el primero, entre el rey y su ministro; el segundo, entre los mismos ministros; el tercero retorna al rey y su ministro. **34-35.** La paciencia divina no es infinita. La parábola enseña la necesidad de

imitar la misericordia divina (cf. B. B. Scott, *JBL* 104 [1985] 429-42).

117 (IX) Autoridad e invitación (19,1-22,46).

(A) Enseñanza sobre el divorcio (19,1-12). Cf. Mc 10,1-12. En cuanto Jesús deja Galilea, comienza una nueva fase geográfica de su ministerio. Pero prosigue en la formación de sus discípulos, enseñándoles sobre el matrimonio y celibato, los niños, los ricos y los pobres, su pasión futura y la tentación de la ambición injusta (caps. 19-20). Mateo retoma de nuevo el hilo narrativo marcano siguiéndolo hasta el final de la pasión y añadiendo material diferente en diversos momentos. **1.** *cuando Jesús terminó*: cf. comentario sobre 7,28a. *a la región de Judea, a la otra orilla del Jordán*: No resulta tan obvio que Judea se extendiese más allá del Jordán; quizás se ha desprendido la conjunción «y» entre «Judea» y «la otra orilla»; cf. Mc 10,1. El hecho es que Jesús evitó pasar por Samaría; cf. 10,5. **2.** *los curó*: En Marcos se dice que les «enseñó»; en Mateo también enseña, pero su efecto es interpretado terapeúticamente por la muchedumbre, que constituye el inicio del nuevo pueblo de Dios (14,14). **3.** *divorciarse*: Véase el comentario sobre 5,31-32. *por cualquier motivo*: Esta frase, basada en Dt 24,1, insinúa el debate entre Hillel y Šammai (*mGiṭ.* 9,10; → 31 supra). **4.** Cf. Gn 1,27; 5,2. **5.** Cf. Gn 2,24. *los dos*: Este sujeto no está en el TM, pero sí en los LXX; → 32 supra. **6.** *que nadie separe*: Jesús fundamenta su énfasis en la unión permanente de la pareja casada en la voluntad originaria del Creador. **7.** Cf. Dt 24,1. **8.** *vuestra dureza de corazón*: Una concesión similar se encuentra en 1 Sm 10,17-19. *al principio*: Notemos la inclusión con el v. 4. **9.** Mateo desplaza la explicación privada de Jesús a los discípulos a la escena pública, añade la oración de excepción y omite el caso de la iniciativa femenina en el divorcio. *excepto por infidelidad*: Jesús sencillamente se opuso al divorcio. Con respecto a esta excepción, véase el comentario sobre 5,32. **10.** Mateo comienza la parte privada del diálogo académico en este momento. **11.** *aquellos a quienes se les concede*: Notemos el pasivo teológico; es Dios quien da la capacidad para permanecer soltero por causa del reino. **12.** *eunucos*: Se enumeran tres tipos diferentes: los congénitos; los castrados por la crueldad de los hombres para utilizarlos como guardianes del harén y cortesanos (desaprobado por Dt 23,1); y aquellos que, voluntariamente, se abstienen del matrimonio (*eunouchizein* se usa metafóricamente) para consagrarse más plenamente a las urgentes exigencias del reino (así también 8,22; 1 Cor 7,17.25-35). El trasfondo judío de esta enseñanza radical se encuentra en Is 56,3-5 y en Qumrán (cf. A. Sand, *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus* [SBS 109, Stuttgart 1983]).

118 (B) Bendición de los niños (19,13-15). Cf. Mc 10,13-16; Lc 18,15-17. **13.** *para que les impusiera las manos y orase*: Mateo convierte el toque familiar o terapéutico de Marcos en un solemne rito religioso. Jesús es el único entre los antiguos maestros religiosos y filosóficos que acogía a los niños como personas significativas. Sus discípulos no estaban preparados para esto. **14.** *no se lo prohibáis*: Esta frase se utilizó en la Iglesia primitiva para permitir el bautismo de niños. **15.** Cf. 2 Re 4,8-37 (cf. S. Légasse, *Jésus et l'enfant* [París 1969]).

119 (C) El joven rico (19,16-30). Cf. Mc 10,17-31; Lc 18,18-30. El relato de declaración comienza en Marcos con un diálogo que escandalizaba a los primeros cristianos porque el mismo Jesús negaba que él fuera Dios (cf. Jn 1,1). Mateo, con sumo cuidado, reescribe el diálogo para evitar este escándalo, mostrando al mismo tiempo que Jesús veneraba totalmente a Dios. *uno es bueno... vida eterna*: Paralelos equivalentes en vv. 21.23.25. «Entrar en la vida» es lo mismo que entrar en el reino (v. 23). **18-19.** A la segunda tabla del decálogo (Éx 20,13-16; Dt 5,17-20) se añade el mandamiento del amor al prójimo (Lv 19,18). Sobre el uso del decálogo en el cristianismo primitivo, cf. R. M. Grant, *HTR* 40 (1947) 1-18. **20.** *hombre joven*: Solamente Mateo clarifica que era joven y que sentía un cierto vacío en su vida. **21.** *si quieres ser perfecto*: Ésta es la adición principal que hace Mateo al relato. *Teleios* puede significar «completo, maduro» u observante de todas las leyes de Dios (cf. 5,48). Posteriormente, esta frase llevó a que se distinguiera entre los mandamientos (dirigidos a todos los creyentes) y los consejos de perfección (dirigidos a unos pocos). En Mt 5,48, la invitación a la perfección se dirige a todos. La distinción afecta a los grados de obligación: todos tienen que observar los mandamientos (con el perdón para los pecadores arrepentidos), pero no a todos se les exige el celibato (19,12) o venderlo todo. **23.** *qué difícil será a un rico*: Las riquezas causan peligros espirituales porque, en ocasiones, se obtienen de forma delictiva, y, en todo caso, una vez logradas, pueden apartar de Dios, provocar la ruptura con los demás y conducir a la explotación y opresión. Pero también pueden utilizarse para hacer mucho bien. **24.** *camello a través del ojo de una aguja*: Expresión de una exageración típicamente oriental; la imagen sugiere que se trata de una dificultad insuperable. **26.** *para Dios todo es posible*: cf. Gn 18,14; Job 42,2. La primacía de la iniciativa divina mantiene la esperanza de que los ricos puedan salvarse. Al fin y al cabo, éstos no se salvarán de forma diferente a los demás. **27.** Mateo hace que Jesús responda a la pregunta de Pedro atendiendo a dos niveles: hace una promesa especial para los Doce (v. 28; cf. Lc

22,28-30 = Q) y otra promesa general para todos los discípulos (v. 29). **28.** *en la regeneración*: Aunque es una palabra rara (*palingenesia*), tiene el mismo sentido que «en el reino». *cuando el Hijo del hombre se siente en su trono*: La promesa se dirige hacia la escena del futuro juicio apocalíptico (25,31; Ap 21,1-22,5). *en doce tronos para juzgar a las doce tribus*: De esta forma, la promesa se restringe a los Doce, pero en 1 Cor 6,2 se dirige a todos los santos. Juzgar podría significar procesar, o, en sentido más amplio, gobernar. Jesús compartirá su autoridad con sus seguidores. Las doce tribus ya no existían, pero Jesús vino a reunir a los dispersos de Israel (10,6; 15,24) para el tiempo final, cumpliendo Ez 47,13, y este cumplimiento podría incluir también a los creyentes gentiles. Los Doce juzgarán colegialmente con Jesús a las doce tribus, no de forma individual. Se ha puesto en cuestión la autenticidad de este versículo, pero su carácter arcaico, su dependencia de Dn 7 y la expectación escatológica sugieren que tuvo su origen en un contexto celebrativo dominical. El hecho de que se mencione a los Doce y la tensión que se produce con 20,23 no constituyen argumentos en contra, pues ambos podrían ser perfectamente prepascuales. El versículo no trata directamente de los problemas de gobierno en la Iglesia, pero puede ofrecer analogías para ello. **29.** Este versículo promete una recompensa a todos los discípulos que han asumido radicalmente las exigencias evangélicas (cf. 10,37), pero en el próximo eón (a diferencia de Marcos) y sin mencionar a las esposas (a diferencia de Lucas). **30.** *los últimos primeros*: Sigue el patrón literario y teológico del cambio de suertes que acontecerá en el *eschaton* (20,16; cf. J. Dupont, *Bib* 45 [1964] 355-92).

120 (D) La parábola de los trabajadores de la viña (20,1-16). Cf. la otra parábola de la viña en 21,33-44. Esta parábola está unida con lo anterior por la abrazadera de 19,30 y 20,16; se trata, probablemente, de un midrás que ilustra los temas de la recompensa de los discípulos y el cambio de suerte de los primeros y últimos (v. 8). Pero una vez que el relato desarrolla su propio impulso, se transforma en una historia de la generosidad de Dios. **1.** *viña*: Símbolo de Israel (cf. Is 5; Jr 2,10). **2.** *denario*: Era el jornal normal de un día. **3.** El jefe contrata a las seis, las nueve y las doce de la mañana, y a las tres y las cinco de la tarde. En el Próximo Oriente es habitual que quienes buscan trabajo vayan a los cruces de caminos o a los mercados. **4.** *lo que sea justo*: El jornal es justo pero no se especifica la cantidad. **6.** *la hora undécima*: Una hora antes de ponerse el sol, cuando acababa el trabajo. **7.** *nadie nos ha contratado*: Quieren trabajar, pero sufren la maldición del desempleo; su ociosidad no es holgazanería. El trabajo es considerado más honorable que no hacer nada. **8.** *empezando por los últimos*: Esta frase convierte la parábola en un midrás de 19,30. **10.** *pensaron*: Los trabajadores tempraneros son víctimas del cambio de sus expectativas; de aquí su descontento. **11.** *murmuraban*: cf. Éx 16,3-8. **12.** *igual que a nosotros*: El jornal es el mismo, pero no es, ciertamente, igualitario, porque el jefe es más generoso con los que llegaron en último lugar. ¿Valoró especialmente su deseo de trabajar? Cf. 21,31. **13.** *no te hago ninguna injusticia*: El dueño no hace nada injusto. **14.** *toma lo tuyo*: Refleja la definición clásica de justicia, que consiste en dar a cada uno lo suyo. **15.** *generosidad*: El reverso de suertes se atribuye a la generosidad y bondad de Dios, a su amor por el más necesitado, no a un espíritu de venganza. **16.** Cf. 19,30, donde aparece el dicho al revés, formando un quiasmo.

121 (E) Tercera predicción de la pasión (20,17-19). Cf. Mc 10,32-34; Lc 18,31-34. **17.** *aparte*: Mateo omite el temor y asombro de los discípulos. **18.** *será entregado*: Esta predicción es más explícita que la segunda en 17,22-23. Los agentes responsables son los dirigentes judíos; cf. comentario sobre 16,21. **19.** *los gentiles*: Los dirigentes colaboran con los romanos, a quienes se ve como opresores extranjeros. *crucificado*: Mateo precisa la forma de muerte, pero omite los humillantes escupitajos (mencionados en Mc 10,34; cf. Mt 26,67; 27,30).

122 (F) La petición de los hijos de Zebedeo (20,20-28). Cf. Mc 10,35-45. Esta perícopa une el diálogo de los vv. 20-23 con una colección de dichos (Lc 22,24-27), originariamente independiente, sobre los estilos cristianos de gobierno. **20.** *la madre de los hijos de Zebedeo*: Mateo coloca la petición inicial en boca de una mujer (27,56) para excusar a los discípulos, pero va incluso más allá de esto, pues no menciona sus nombres, Santiago y Juan, en este versículo ni tampoco en el v. 24 (cf. 26,37; 27,56). Así, protege el honor de un héroe de los judeocristianos, Santiago. El autor se inspiró en 1 Re 1,11-31, incluyendo el acto de homenaje. **21.** *sentarse*: No en el banquete mesiánico, sino en el juicio final, como corregentes (19,28). **22.** *la copa*: La copa es símbolo del sufrimiento (Is 51,17.22; Jr 25,15.17.28; 49,12; Lam 4,21; Sal 75,8; cf. Mt 26,39, Getsemaní). Mateo omite la referencia marcana al bautismo por considerar que podría inducir a la confusión. **23.** *para quienes ha sido preparado*: Jesús no reprende a los hijos. Les asegura que compartirán su destino (quizá una alusión al martirio; cf. Hch 12,2) y que el glorioso futuro ya ha sido preparado por Dios. **24.** *los diez*: La ambición no es exclusiva de los dos. **25.** *los jefes de las naciones*: Los modelos políticos seculares no son adecuados para el reino. **26-27.** Jesús presenta

otros dos modelos de autoridad, el del servicio gratuito y el de la esclavitud voluntaria; este segundo es más radical que el primero, pero ambos son pertinentes. Estas lecciones se fundamentan en su propio ejemplo. **28.** *no a ser servido, sino a servir*: El mismo Jesús es el modelo del servicio humilde a la comunidad como estilo de gobierno, en contraste con los que ansían el poder y el dominio. *dar su vida en rescate por muchos*: Aunque está bien soldada en su actual contexto, esta reflexión, altamente condensada, sobre el significado de la muerte de Jesús, puede haber tenido una historia independiente (no se encuentra en el paralelo lucano). Refleja la teología del martirio de 1 Mac 2,50; 6,44, como también la del sufrimiento vicario del Siervo de Yahvé (Is 53,10-12). *Lytron*, «rescate», es una palabra rara que se utilizaba, a menudo, para referirse al dinero con que se manumitían los esclavos, pero también con el que se pagaba el rescate; cf. 1 Tim 2,5-6. (Cf. S. Légasse, *NTS* 20 [1973-74] 161-77; J. Roloff, *NTS* 19 [1972-73] 38-64; W. J. Moulder, *NTS* 24 [1977-78] 120-27.)

123 (G) La curación de los dos ciegos (20,29-34). Cf. Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; Mt 9,27-31. Mateo abrevia el relato marcano y duplica el número de ciegos, tal vez para evitar la impresión de que se trataba de un asunto meramente privado, pues se necesitan por lo menos dos individuos para que exista una relación social. **29.** *Jericó*: Se encontraba a sólo 25 km de Jerusalén (→ Geografía bíblica, 73:66). **30.** *Señor, ten compasión*: Tres veces (aquí [cf. aparato crítico], vv. 31.33) se dirigen los ciegos a Jesús como Señor; no así en Marcos, que usa el arcaico *rabbouni*, que significaba casi lo mismo, «maestro», en el sentido de «señor». Esta forma entró rápidamente en el uso litúrgico. *Hijo de David*: cf. comentario sobre 9,27. **32.** *¿qué queréis?*: Jesús pregunta humildemente (cf. vv. 24-28 supra), aunque la respuesta fuese obvia. **33.** *que se abran nuestros ojos*: Junto al significado literal, la petición sugiere el deseo que tenían muchos discípulos potenciales de comprender el don de la fe. **34.** *tocó*: Mateo añade la nota sobre la compasión y el toque sanador de Jesús, eliminando las palabras sobre la fe que salva. El resultado de la curación es el discipulado cuyo destino será la cruz (cf. V. K. Robbins, *JBL* 92 [1973] 224-43; E. S. Johnson, *CBQ* 40 [1978] 191-204; R. A. Culpepper, *JBL* 101 [1982] 131-32).

124 (H) La entrada triunfal en Jerusalén (21,1-11). Cf. Mc 11,1-11; Lc 19,28-38; Jn 12,12-19. Mateo sigue el relato de Marcos, pero lo altera totalmente por la inserción de la cita de cumplimiento en los vv. 4.5. El conjunto describe una alegre procesión festiva con connotaciones mesiánicas. **1.** *Jerusalén*: Capital de Judea, identificada con Sión, era el centro religioso del pueblo porque en ella se encontraba el templo (→ Geografía bíblica, 73:92-94). *monte de los Olivos*: Se elevaba sobre la ciudad por el este; no tenía suministro propio de agua, así que solamente se encontraban unas pocas aldeas, como Betfagé. **2.** *al pueblo de enfrente*: Probablemente Betania. Aparecen dos animales porque Mateo interpretó la profecía demasiado literalmente. **3.** *el Señor*: Se acentúa aquí en alto grado la presciencia y señorío de Jesús. Mateo no tiene tiempo para la nimia consideración marcana de la devolución del borrico. Domina la ley revolucionaria mesiánica, junto con la generosidad festiva. **4.** *decid*: Ésta es la primera cita de cumplimiento que nos encontramos desde 13,35, y es la segunda hasta la última (27,9; → 7 supra). **5.** Mateo mezcla Is 62,11 con Zac 9,9. *mira a tu rey*: El evangelista elabora la cita para intensificar la humildad y el carácter pacífico del rey. El paralelismo hebreo se refería al mismo animal de dos formas diferentes, «borrica, es decir, un potro», pero Mateo, erróneamente, nos presenta dos animales. **7.** *se sentó sobre ellos*: Mateo ve a Jesús cabalgando sobre dos animales al mismo tiempo, lo que, ciertamente, resulta difícil de imaginar. La dificultad se evitaría si el pronombre «ellos» se refiriera a los mantos. **9.** *Hosanna al hijo de David*: *Hosanna* significa «te ruego que me ayudes (o salves)». En nuestro texto forma parte de una cita del Sal 118,25.26, donde simplemente era una aclamación litúrgica, ¡salve! o ¡bendito! Es un salmo que se utilizaba en la liturgia de las fiestas judías. *en las alturas*: Puede referirse a Dios. Los dos hosannas forman una inclusión en torno a la bendición central. Mateo omite la segunda bendición marcana con su mención del reino (cf. *Did* 10,6). **10.** *toda la ciudad se conmovió*: cf. 2,3. Se plantea la cuestión sobre la verdadera identidad de Jesús. **11.** *es el profeta Jesús, el de Nazaret*: La gente tiene una cristología baja, lo que da a su opinión una verosimilitud histórica (cf. B. A. Mastin, «The Date of the Triumphal Entry», *NTS* 16 [1969-70] 76-82).

125 (I) La purificación del templo (21,12-17). Cf. Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jn 2,13-22. **12.** *echó fuera a todos los que vendían y compraban*: Esta acción profética es el único incidente del Evangelio que relaciona a Jesús con la violencia. Mateo omite la descripción marcana del bloqueo del templo para suavizar la nueva imagen de Jesús. El patio de los gentiles era una zona bastante amplia; aquí es donde se vendían las palomas y los demás animales para los sacrificios y se cambiaba el dinero devaluado por el «fuerte» shekel tirio. Resulta difícil imaginar cómo podría una sola persona controlar toda esta zona. El acontecimiento permanece en la penumbra histórica en sus detalles, pero expresa el celo de Jesús como reformador religioso y su aversión a un

sistema en declive; también expresa el propio juicio de Mateo sobre un templo que ya estaba en ruinas cuando escribía su obra. **13.** *está escrito*: Las citas del AT deben leerse en su contexto completo. *casa de oración*: Procede de Is 56,7, pero cf. 56,3-8. *cueva de ladrones*: Procede de Jr 7,11, pero el gran discurso de Jr 7,1-5 denunciaba la excesiva confianza en el templo. Cf. Zac 14,21. Mateo omite el marcano «para todas las naciones»; cf. 28,19. **14.** *los ciegos y cojos se acercaron a él en el templo*: Este versículo es la gran contribución de Mateo a la unidad. En su contexto, calma el efecto del versículo precedente. En contra de lo que se dice en Lv 21,16-23 y 2 Sm 5,6-8, muestra las grandes diferencias que Jesús ha realizado en las vidas humanas, su revolución totalmente pacífica, que, sin embargo, incomoda a los dirigentes en el v. 15. Jesús llama a los marginados de Israel a la salvación (9,10-13; 11,5; y a los niños en el v. 15). **15.** *los jefes de los sacerdotes y los escribas*: Los sacerdotes ven el peligro que Jesús implicaba para el status quo, es decir, para su colaboración con los romanos. **16.** Jesús cita el Sal 8,3 (LXX), lo que resulta improbable desde un punto de vista histórico. **17.** *Betania*: Una aldea que se encontraba en el monte de los Olivos; allí vivían María, Marta y Lázaro, según Jn 11,1 (→ Geografía bíblica, 73:95).

126 (J) La maldición de la higuera (21,18-22). Cf. Mc 11,12-14.20-24. Mateo une las dos partes del sandwich marcano y las abrevia. Lucas omite este relato en su forma historizada porque ya lo había contado como parábola en 13,6-9. **19.** *higuera:* El árbol es un símbolo de la vida; el higo, por ser el más dulce de los frutos orientales, es el símbolo bíblico de la felicidad. En esta perspectiva, la higuera estéril es el símbolo de la promesa destruida, del fracaso. Tal vez represente aquí el fracaso de los fariseos y los saduceos en su intento de renovar la vida del pueblo (21,43). Mateo omite el detalle marcano de que no era el tiempo de los higos porque haría poco razonable y caprichosa la intervención de Jesús, y así transforma el deseo en una maldición. Intensifica el aspecto milagroso haciendo que se marchite inmediatamente en lugar de esperar a la noche. **20.** Extrañamente omite Mateo el papel de Pedro. **21.** *si tenéis fe y no dudáis*: Para Mateo, la fe está siempre mezclada con la duda (14,31; 28,17). **22.** *pidáis en la oración*: La fe lleva a la oración, que es la expresión de la fe.

127 (K) La autoridad de Jesús, cuestionada (21,23-37). Cf. Mc 11,27-33; Lc 20,1-8. Mateo sigue a Marcos. La relación de este pasaje con lo que viene después es la siguiente. En primer lugar, nos encontramos con la disputa básica sobre la autoridad divina (vv. 23-27). A continuación, tres duras parábolas de juicio (vv. 28-32; 33-46; 22,1-14). Y, finalmente, cuatro diálogos de controversia sobre algunas cuestiones particulares: los impuestos, la resurrección, los mandamientos más importantes y el hijo de David (22,15-22.23-33.34-40.41-46). En su conjunto desarrollan el conflicto entre Jesús y los dirigentes de Jerusalén, que lo conducirá a su muerte en cruz. **23.** *sumos sacerdotes y ancianos*: Los dirigentes religiosos y civiles, respectivamente. *con qué autoridad*: La palabra griega *exousia* significa poder y autoridad. En el ámbito religioso, a un profano le resultaría muy difícil verificarla. Jesús no era un sacerdote judío de la tribu de Leví. Los métodos habituales consistían en recurrir directamente a Dios con el respaldo de los milagros, o, bien, a la tradición de los antepasados. En el evangelio de Juan, donde la cuestión se debate extensamente (caps. 5-10), Jesús recurre a sus obras (10,25.38). *haces estas cosas*: Se refiere a su ministerio en general, la purificación del templo, las curaciones, su clamorosa acogida por la muchedumbre y su enseñanza. Siguiendo el estilo rabínico, Jesús responde con una contrapregunta. **25.** *Juan*: Jesús apela a la tradición profética con un ejemplo reciente, Juan el Bautista. Esta tradición es legítima en Israel (y en la Iglesia), pero los dirigentes no pueden certificarla, dado que cae fuera del control de la ley. La ley intentó establecer unos criterios de verificación (Dt 13,1-5), pero los debates que hallamos en el libro de Jeremías (p.ej., 29,21.23.31) muestran las dificultades que encontró su aplicación. **27.** *no sabemos*: Con esta respuesta, los dirigentes confiesan su incapacidad para resolver estas cuestiones religiosas. Sin embargo, ello no sería un obstáculo para que tomaran parte en la muerte de Jesús (cf. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* 151-57.217-23 [→ 76 supra]).

128 (L) La parábola de los dos hijos (21,28-32). Es la primera de una trilogía de parábolas que tratan del juicio. La primera es un producto de la redacción mateana; la segunda procede de Marcos, y la tercera de Q. Al tiempo que pone su mirada hacia delante, la primera parábola está también estrechamente relacionada con la disputa precedente. De hecho, es un comentario midrásico sobre 21,23-27. Posee una función de transición actuando como una bisagra narrativa. Las tres parábolas se dirigen a los mismos destinatarios, es decir, a los sumos sacerdotes y los ancianos (v. 23). Este pasaje declara que son culpables. **28.** *tenía dos hijos*: ¿Quiénes son los dos hijos? La distinción no recae entre judíos y gentiles, sino entre dos tipos de judíos, los dirigentes que no creen y los marginados que sí creen (v. 31), es decir, entre el falso y el verdadero Israel. Ahora bien, desde esta perspectiva, también los gentiles pueden incluirse entre los pecado-

res creyentes. *viña*: Cf. comentario sobre 20,1. **30.** *iré, Señor*: Cf. 7,21. **31.** *hizo la voluntad del Padre*: La fe obediente es siempre el criterio definitivo para Mateo. Los publicanos y prostitutas forman parte del *'am hā-'āreš* judío, pecadores ignorantes e impuros. La sorprendente paradoja de que ellos precederían a los otros en el reino constituye el núcleo del Evangelio; cf. Lc 7,29-30. **32.** *el camino de justicia*: Frase habitual en la literatura sapiencial (Prov 8,20; 12,28; Sal 23,3), por no mencionar la doctrina de los dos caminos de LQ. La referencia al Bautista relaciona el conjunto con 21,23-27. *no os arrepentisteis*: Esta conclusión contiene un giro irónico. Los pecadores públicos (el primer hijo) sabían que necesitaban arrepentirse. Los dirigentes, en cambio, pensaban que eran justos y que no tenían necesidad de arrepentirse. La parábola, como su homóloga más famosa de Lc 15,11-32, el hijo pródigo, expresa una verdad psicológica: el hijo que se niega a obedecer resuelve su conflicto edípico rebelándose primero y obedeciendo después (cf. Dupont, *Béatitudes* 3.213-25; H. Merkel, *NTS* 20 [1973-74] 254-61: A. Ogawa, *NovT* 21 [1979] 121-49).

129 (M) La parábola de la viña y los aparceros malvados (21,33-46). Cf. Mc 12,1-12; Lc 20,9-19. **33.** *propietario*: Una palabra favorita de Mateo, que se refiere a un terrateniente ausente. Hay una cita implícita de Is 5,1-7. **34.** *cuando llegó el tiempo de los frutos*: Mateo elabora esta oración para hacer que el lector piense en la cercanía del reino de Dios (v. 43). **35.** *hirieron a uno*: Mateo añade el asesinato y la lapidación (¿tal vez como alusión a Santiago?). **36-37.** Mateo resume a Marcos y omite el adjetivo «amado» aplicado a «hijo». **38.** *matémoslo*: Los aparceros dan un salto a una conclusión poco realista; el propietario sigue vivo y puede castigarlos. **39.** Mateo invierte el orden de los acontecimientos para ajustarlos a la perspectiva de la muerte de Jesús fuera de la ciudad (Jn 19,17; Heb 13,12-13). **40-41.** El autor crea un diálogo en el que, irónicamente, la dura respuesta la dan precisamente los jefes de los sacerdotes que han sido incriminados por el relato. **42.** Se cita el Sal 118,22-23. **43.** *se os quitará el reino de Dios y se entregará a un pueblo que dé a su tiempo los frutos*: Ésta es la principal contribución de Mateo a la parábola, que en su forma presente es una alegoría de la historia de la salvación. Los enviados son los profetas que fueron asesinados por el pueblo de Israel, culminando en Jesús como el Hijo. El término «reino» podría significar algo así como la posesión del favor y la protección de Dios, pero los verbos en futuro pasivo hacen probable que se refiera a la promesa de la plena bendición en el tiempo final. «Pueblo» se refiere a la Iglesia, formada primeramente, para Mateo, por judíos creyentes, pero también por gentiles convertidos, que juntos forman el nuevo pueblo de Dios, el verdadero Israel. Esta conclusión es más suave que la parábola; no se elimina a los aparceros malvados, pero se les quita la promesa.

(Dillon, R. J., «Toward a Tradition-History of the Parables of the True Israel», *Bib* 47 [1966] 1-42. Hengel, M., «Das Gleichnis von dem Weingärtnern Mc 12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und rabbinischen Gleichnisse», *ZNW* 59 [1968] 1-39. Hubaut, M., *La parabole des vignerons homicides* [París 1976]. Snodgrass, K., *The Parable of the Wicked Tenants* [WUNT 27, Tubinga 1983].)

130 (N) La parábola de la fiesta de bodas (22,1-14). Cf. Lc 14,15-24. La parábola se desarrolla en tres actos: (a) vv. 2-7, dos llamadas a los propios invitados; (b) vv. 8-10, una llamada a los marginados; (c) vv. 11-14, una clasificación en la fiesta. **2.** *una fiesta de bodas*: Se describe el reino como un banquete mesiánico; una imagen que procede de Is 25,6-10. **3.** *sus siervos*: Los profetas. *los invitados*: La invitación es un acto libre de bondad; Dios no está obligado a invitar. **4.** *todo está preparado*: El concepto «dispuesto, preparado» aparece tres veces: dos veces en este versículo y una en el v. 8. Connota la extrema urgencia escatológica; los platos están calientes. **5.** *no dieron importancia*: En efecto, los invitados niegan la urgencia, tomando a la ligera las cosas de Dios. **6-7.** Estos versículos rompen la lógica del relato. Representan una intrusión que historifica la parábola, aludiendo a la captura romana de Jerusalén en el 70 d.C. **8.** *digno*: Los invitados deben mostrar una respuesta moral y espiritual apropiada: cf. 10,10.11.13.37-38. **9.** *salidas de caminos*: A las puertas y los mercados de una ciudad oriental, donde la gente pulula. Se refiere a los marginados de Israel, a los publicanos y la gente de oficios despreciados. **10.** *malos y buenos*: Los pecadores son también invitados, y la Iglesia es en la historia un cuerpo mixto de santos y pecadores, como en 13,37-43.47-50. **11.** *traje de boda*: Representa una vida convertida llena de obras buenas. Los pecadores son invitados, pero se espera que se arrepientan. **13.** *atadlo de manos y pies*: Este duro comportamiento está en armonía con la historia de la salvación, pero no se ajusta a la línea del relato, aunque las largas fiestas requieran en ocasiones la expulsión de algún invitado alborotador (cf. 18,17; *m'Abot* 4,16). **14.** *muchos son los invitados*: Mateo distingue entre la invitación inicial a la salvación y la elección y perseverancia finales. Los creyentes son así advertidos del peligro de las falsas seguridades. Mateo ha modelado su tradición según la parábola de los aparceros malvados de 21,33-46 (cf. además *FGL* 1058-59; C.-H. Kim, *JBL* 94 [1975] 391-402).

131 (O) Pagar impuestos al césar (22,15-22). Cf. Mc 12,13-17; Lc 20,20-26. Es la

primera de cuatro unidades que contienen controversias con varios tipos de dirigentes judíos, fariseos, herodianos y saduceos. **15.** *coger en una trampa*: La trampa, incluso hoy día, es un delito. **16.** *con los herodianos*: Cf. comentario sobre Mc 3,6. Mateo los subordina a los fariseos, porque no constitutían ya una amenaza para su Iglesia, a diferencia de los herederos de los fariseos. *eres sincero*: Significa «eres fiel a tu palabra». El cumplido es excelente, el mejor para ocultar su astucia. *no miras la posición de las personas*: Esta singular locución idiomática expresa un aspecto básico de la idea bíblica de justicia, concretamente, la imparcialidad que rechaza aceptar sobornos y se inclina a favor del litigante más pobre. Éste es el fundamento bíblico de la opción preferencial por los pobres; cf. *TDNT* 6.779-80. **17.** *¿es lícito pagar impuestos?*: Esto sería un verdadero problema de conciencia para los fariseos, pero no para los herodianos. Pagar significaba reconocer la legitimidad del poder pagano extranjero sobre Israel. **18.** *hipócritas*: Mateo traslada la palabra ofensiva al diálogo directo. Cf. comentario sobre 6,2; cf. 23,13-29. **19.** *denario*: Cf. comentario sobre 20,2. **20.** *inscripción*: Ésta decía «Tiberio César, hijo del divino Augusto, gran sumo sacerdote». **21.** *por tanto, dad al césar*: Éste es el *logion* que contiene el núcleo del apotegma. No decía nada irónico (que hubiera dado alas a la rebelión violenta de los zelotas) ni tampoco quietista (cf. Hillel, *m'Abot* 1,12). Acepta la situación tal cual, como mal menor; lo peor sería la anarquía. Cf. *m'Abot* 3,2: «Ruega por la paz del gobernante, pues si no existiera su temor cada uno comería vivo a su compañero». No acepta la afirmación de que el estado sea divino. (El estado puede incluso ser demoniaco; cf. Ap 13.) Jesús tenía puestas las esperanzas en un cambio social no violento (5,38-48) y en el reino de Dios que pronto llegaría. La exigencia de Dios tiene prioridad sobre la del estado. Cf. 17,24-27; Rom 13,1-7; 1 Pe 2,13-17; cf. además O. Cullman, *The State in the New Testament* (Nueva York 1957).

132 (P) La cuestión sobre la resurrección (22,23-33). Cf. Mc 12,18-27; Lc 20,27-40. **23.** *saduceos*: Constituían el partido conservador y aceptaban como texto sagrado solamente el Pentateuco. El Pentateuco, y en general el AT, no enseña directamente la resurrección (la gran excepción es el tardío Dn 12,2). Cf. Hch 23,8, donde se dice que no aceptaban el concepto griego de la vida postrera como inmortalidad del alma, ni tampoco la visión farisea de la resurrección del cuerpo. **24.** Se solapan los textos de Dt 25,5.6 y Gn 38,8; ambos se refieren a la institución del levirato (→ Deuteronomio, 6:41), como Rut 4,1-12. **25-28.** Se trata de un caso hipotético que muestra los problemas de la creencia en la resurrección. **29.** *ni las Escrituras ni el poder de Dios*: No basta con aprender un libro; debes tener fe en un Dios que interviene en la historia (cf. 1 Cor 1,24.30). **30.** *como ángeles en el cielo*: Jesús responde a la pregunta según la forma farisea. La vida en el *eschaton* será diferente (cf. 1 Cor 15,44). **31.** *¿no habéis leído?*: Jesús desplaza ahora la conversación a la cuestión fundamental: ¿Se enseña la resurrección en la Torá? **32.** Jesús responde citando Éx 3,6 y construyendo, a partir de éste, una argumentación que concluye con la afirmación de la inmortalidad de los patriarcas. Puesto que los saduceos rechazan también esta forma de vida futura, se les ataca en un punto vital. Pero muy pronto, en la pasión, llevarán a cabo su venganza.

133 (Q) El mandamiento más importante (22,34-40). Cf. Mc 12,28-34; Lc 10,25-28. **34.** Mateo crea este versículo como transición. **35.** *jurista*: La palabra griega *nomikos* se encuentra únicamente aquí en todo el evangelio de Mateo, pero aparece seis veces en Lucas; significa lo mismo que escriba, es decir, un versado en la Torá. **36.** *más importante*: La pregunta es, en efecto, una cuestión sobre el resumen de la ley de Israel o, incluso más profundamente, sobre su núcleo central. Los fariseos, en cuanto partido popular, estaban interesados en la educación del pueblo, y las síntesis eran indispensables para lograr este objetivo. Sin embargo, el enorme desarrollo fariseo de leyes menores amenazaba con apoderarse de lo esencial (cf. 7,12). **37.** *amarás*: Jesús cita Dt 6,5. El «amor» no es primeramente un sentimiento, sino que se refiere a la fidelidad a la alianza, es decir, es una cuestión de voluntad y de acción. *con todo tu corazón... alma... mente*: Los rabinos acentuaban esta parte del mandamiento: el corazón significaba la voluntad, el alma, la vida, y la fuerza, la riqueza. Pero Mateo no ha traducido el término «fuerza», sino que ofrece otra traducción de «corazón» entendido como mente; cf. el comentario sobre 4,1-11. **38.** Jesús ve la ley como un todo unificado. Todas las demás leyes derivan y se fundamentan en el amor a Dios. **39.** *ama a tu prójimo como a ti mismo*: Jesús cita ahora Lv 19,18, un texto que tenía menos importancia en la liturgia judía, pero que llegó a ser fundamental en el NT (Mt 5,43; 19,19; Rom 13,8-10; Gál 5,14; Sant 2,8). El mandamiento incluye una forma correcta de la autoestima. La combinación de estos dos mandamientos no está claramente atestiguada antes de Jesús y constituye un importante avance moral; cf. 1 Jn 3,17. **40.** *de estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas*: Los rabinos decían que el mundo pendía de la Torá, el servicio del templo y las obras de misericordia, o de la verdad, el juicio y la paz (*m'Abot* 1,2.18). Mateo hace que la misma ley penda de las obras de amor.

(Moran, W. L., «The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy», *CBQ* 25 [1963] 77-87. Wallis, G., *TDOT* 1.101-18.)

134 **(R) La cuestión sobre el hijo de David (22,41-46).** Cf. Mc 12,35-37; Lc 20,41-44. Jesús interroga ahora a los fariseos. En este diálogo de controversia, Mateo clarifica su fuente marcana e incrementa el diálogo. **42.** *¿qué pensáis acerca del Cristo?*: Conforme nos acercamos a la pasión, el foco estrecha su objeto, desplazándose desde el tema del reino hacia la cuestión del Cristo. Se trata de una problemática realmente histórica, puesto que no existía una especulación mesiánica unificada en el judaísmo de la época, dado que se esperaban a varios tipos de personajes mesiánicos (→Pensamiento del AT, 77:152-54). La respuesta farisea está de acuerdo con el punto de vista de Mateo, quien ya desde el capítulo 1 (v. 1) identifica a Jesús como hijo de David. **43.45.** *si David... lo llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?*: La pregunta, que se repite dos veces, refleja el conflicto básico entre la superioridad del pasado (tradiciones y antepasados) y la nueva obra que Dios está realizando y llevará a plenitud (el reino de Dios y el Cristo), entre el mito de los orígenes y el poder del futuro. Ambos tienen su valor, como el vino viejo y nuevo, pero Jesús lucha por una apertura a lo nuevo, por la superioridad del hijo de David sobre el mismo David. **44.** *el Señor dijo a mi Señor*: La cita es del Sal 110,1, un texto que tuvo una inmensa influencia en la Iglesia primitiva; cf. Hch 2,29-36; Heb 1,13; 1 Cor 15,25-28. **46.** *nadie fue capaz de responderle*: La indefensión doctrinal, por no decir la destrucción total, de los dirigentes religiosos de la época sobre los temas principales del reino y del Cristo es el presupuesto para el gran ataque que sigue (cap. 23) y el gran discurso sobre las desgracias finales que anunciarán el comienzo del reino. Su única respuesta es la pasión. La contrarespuesta será la resurrección y el gran mandato (para más detalles, cf. J. A. Fitzmyer, «The Son of David Traditions and Mt 22,41-46 and Parallels», *ESBNT* 113-26).

135 **(X) Los ayes y el discurso escatológico (23,1-25,46).**

(A) Los ayes contra los escribas y fariseos (23,1-36). Cf. Mc 12,38-40; Lc 11,37-52; 20,45-47. Este capítulo es una bisagra que concluye la serie de las parábolas de juicio y las controversias con los dirigentes judíos que comenzaron en 21,23, y al mismo tiempo introduce el último gran discurso de los caps. 24-25 sobre la parusía. Está compuesto de material que procede de Marcos, Q, y de la propia fuente de Mateo. Aunque contiene una controversia algo desagradable, posee un gran interés histórico, porque nos ayuda a percibir el trasfondo de la crucifixión, y, en un segundo nivel, nos muestra a la comunidad de Mateo en clara polémica con la academia rival de Yamnia. **2.** *en la cátedra de Moisés se han sentado*: El tiempo en pasado sugiere que también su autoridad es algo que ya pertenece al pasado. La cátedra de Moisés es una metáfora que alude a la autoridad de Moisés. Los fariseos afirmaban que eran sus sucesores (*m'Abot* 1,1). La frase puede referirse a su «sede» de Yamnia. **3.** *haced todo*: Muchas de sus enseñanzas eran buenas, al menos en cuanto mostraban un gran celo por Dios y el AT, pero, para Mateo, su praxis no se ajustaba a ellas. A no ser como ironía, este versículo resulta incomprensible. **4.** Cf. 11,28-30. **5.** Cf. 6,1.5.16. **6.** Cf. Lc 14,7-11. **8.** *no os dejéis llamar Rabí*: Los vv. 8-10 contienen una crítica de los títulos, cuidadosamente construida por Mateo. Rabbí (lit., «mi grandeza») había entrado sólo recientemente en uso, durante los años 60-80 d.C., como término técnico para tratar a los sabios-maestros judíos que poseían autoridad. Su rechazo forma parte de la disputa que Mateo mantenía con aquellos que lo detentaban. **9.** Saul ben Batnith (ca. 80-120 d.C.) fue el primer sabio judío conocido al que se le dio el título de *Abba*, padre. A pesar de esta prohibición, el título se introdujo en el cristianismo a través del movimiento monástico, donde primero sirvió para denominar al director espiritual. La propia lista de los títulos preferidos por Mateo se encuentra en el v. 34. **10.** *maestro*: Los cristianos tienen solamente un maestro, Cristo, en el sentido de que durante toda la vida serán discípulos exclusivamente suyos. Otros maestros juegan un papel transitorio. **11.** *el más grande*: Mateo refuerza la enseñanza sobre la humildad con referencias a 20,26.27 y el uso de Q (Lc 14,11). **13-33.** Ahora encontramos una terrible sección de siete ayes, que corresponden a las bienaventuranzas del cap. 5, y que están modelados según Is 5,8.11.18.20.21.22. **13.** *ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas*: Mateo nivela la oposición a Jesús, que, de hecho, venía de frentes diferentes, y la unifica para hacerla coincidir con los adversarios de su propia Iglesia. Pero estos ayes se dirigen también contra su Iglesia, para advertirle del peligro de la falsa seguridad. Con respecto al término «hipócritas», cf. comentario sobre 6,2. En el fondo, Mateo acusa a los fariseos de ser maestros falsos porque no aceptan la misión magisterial de Jesús como el Cristo. **15.** *recorréis mar y tierra:* Es un cumplido altamente ambiguo dirigido a los fariseos por su misión en la diáspora, sobre cuyos cimientos construyó Pablo (cf. B. J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period* [Cincinnati 1939]). **16-22.** Cf. 5,33-37. **23.** Cf. Lv 27,30; Dt 14,22.23; Zac 7,9; Miq 6,8. *lo más importante de la ley*: Los rabinos se oponían a distinguir entre preceptos ligeros y pesados (*m'Abot* 2,1; 3,19; 4,2; *mḤag.* 1,8). *sin descuidar aquello*: Representa el punto de vista de los judeocristianos de Mateo, defensores de la observancia de toda la Torá, pero tal y como había sido interpretada por Jesús (5,17-20). **25-**

26. Estos versículos recogen un debate común en las academias de Hillel y Šammai, y lo convierten en un asunto moral; las personas, no las cosas, son lo que realmente importa (J. Neussner, *NTS* 22 [1975-76] 486-95). **34.** *por eso, yo os envío profetas, sabios y escribas*: Es una lista de dirigentes de la Iglesia de Mateo. *Apostellō*, «enviar», alude a los apóstoles. Cf. comentario sobre 10,40-42. Los títulos proceden del AT. **35.** *Abel*: cf. Gn 4,8.10. *Zacarías, el hijo de Baraquías*: Hay una confusión en esta afirmación. Lleva el nombre del undécimo de los doce profetas menores, al que también se llama «hijo de Idó» (Esd 5,1), pero en ningún lugar se dice que fuera asesinado. Puede que se refiera a Zacarías, hijo de Yehoyadá (2 Cr 24,20-22). Algunos especialistas piensan que se trata de Zacarías, hijo de Baris o Baruch, conocido por Josefo (*Bell.* 4.5.4 § 334-44).

136 (B) Lamentación sobre Jerusalén (23,37-39). Cf. Lc 13,34-35; 19,41-44. Este pasaje de Q constituye el intenso clímax del cap. 23. Presenta a Jesús como la personificación de la sabiduría divina que trae un mensaje de salvación de parte de Dios (cf. 11,28-30; Eclo 24,7-12; Lam). Mateo omite el relato del óbolo de la viuda para unir este capítulo con el 24. *Jerusalén*: La exclamación con doble vocativo es típica del estilo del AT. La muerte violenta de los profetas ya se había convertido en esta época en un tópico clásico (Hch 7,52). *cuántas veces*: Jesús visitó Jerusalén frecuentemente, aunque Mateo solamente nos informe de una visita. La imagen de la mamá gallina anidando a su pollada connota el cuidado, la protección y el amor (cf. Is 31,5; Dt 32,11; Sal 36,7). **38.** *casa*: Alusión a Jr 22,5 y a los acontecimientos del 70 d.C. **39.** Notemos la inclusión con 21,9, donde se cita también el Sal 118,26. La advertencia profética se dirige hacia la venida del Hijo del hombre para el juicio y el reino. Notemos la repetición de la expresión «de ahora en adelante» en 26,29.64,

(Frankemölle, H., *Biblische Handlungsanweisungen* 133-90. Garland, D. E., *The Intention of Matt 23* [NovTSup 52, Leiden 1979]. Stanton, G. N., «The Gospel of Matthew and Judaism», *BJRL* 66 [1984] 264-88.)

137 (C) El discurso escatológico (24,1-25,46).

(a) La destrucción del templo y el comienzo de los dolores (24,1-14). Cf. Mc 13,1-13; Lc 21,5-19. El discurso propiamente apocalíptico comienza ahora (→ Apocalipsis del AT, 19:3-4.23); se desarrollará hasta el final del cap. 25 y está organizado concéntricamente en torno a la descripción de la parusía de 24,29-31 (J. Dupont). Mateo depende de Mc 13, pero expande su fuente en dos tercios mediante su énfasis parenético que culmina en la gran descripción del juicio final. **1.2.** Cf. 21,23. Mateo aleja nuestra atención del templo y de la belleza de su mampostería herodiana, para centrarnos en el destino de toda la ciudad (cf. Miq 3,12). **3.** *el monte de los Olivos*: Desde aquí se tiene una buena visión de la ciudad y del templo. Mateo amplía el número de los destinatarios del discurso: de los cuatro de Marcos a todos «los discípulos» como grupo. También introduce el término *parousia*, «venida», «llegada», aquí y en los vv. 27.37.39. Es el único evangelista que lo utiliza, aunque se trata de un vocablo que aparece frecuentemente en las Cartas. En su origen se refería a la entrada majestuosa de los reyes helenistas. El centro del discurso es la parusía del Hijo del hombre. *fin del mundo*: Cf. 28,20. **5.** *Yo soy el Cristo*: Mateo considera que la cristología es el ámbito en el que pueden surgir los errores más peligrosos. **6.** *el fin*: Cf. Dn 2,28. La guerra que estallaría en los años 66-70 d.C. estaba ya gestándose. **7.** *nación contra nación*: Cf. Is 19,2; 2 Cr 15,6. **8.** *todo esto será el comienzo de los dolores*: En la apocalíptica judía se les llamaban los dolores del parto del Mesías. **9.** Mateo se distancia de Marcos en este punto porque ya había utilizado este material en 10,17-22. *todas las naciones*: Cf. 28,19. **10.** *sucumbirán*: Cf. Dn 11,41. Los dolores que afligirán a la comunidad –el escándalo hasta la apostasía, la traición y las divisiones internas hasta el extremo del odio– son todos los que afligen a cualquier grupo religioso sometido a presión, cuya gravedad aumentará en el tiempo final. **11.** *profetas falsos*: Se trata de una preocupación especial de Mateo (7,22). **12.** *y al crecer cada vez más la iniquidad, el amor de la mayoría se enfriará*: Con ojo de pastor experto, Mateo hace un diagnóstico de la comunidad en términos escalofriantes (cf. J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques* [LD 121, París 1985]).

138 (b) La gran tribulación (24,15-28). Cf. Mc 13,14-23; Lc 21,20-24. **15.** *la abominación*: Alusión a la profanación del santuario que se describe en 1 Mac 1,54; 6,7; los términos proceden de Dn 9,27; 11,31; 12,11. Mateo precisa la gramática y las referencias a Daniel y al lugar. En este contexto, «el lector» debería consultar Daniel y no el discurso de Jesús. **16.** *huid a las montañas*: Judea está formada por pequeñas montañas, así que la idea sería que aquellos que vivieran en los valles se dirigieran a las montañas, es decir, hacia otras aldeas más pequeñas, a las cuevas del desierto y a las alturas de Moab allende el Jordán. **18.** *no regrese*: Alusión a la mujer de Lot (Gn 19,26.17). **19.** Adicional consejo para las mujeres. **20.** *ni en día de sábado*: Este apunte añadido por Mateo sugiere que su comunidad observaba el sabbath. **21.** Cf. Dn 12,1. Mateo añade el adjetivo «grande». **22.** *serán acortados aquellos días*: Mateo usa el pasivo teológico (*ZBG* § 236): Será Dios quien los acorte. Este versículo está construido concéntricamente. «Los elegidos»

son aquellos a quienes Dios ama, especialmente los que sufren. Dios tiene el control, así que no hay razón para la desesperación ni siquiera en medio de la tribulación. **24.** Cf. v. 11. **25.** *os prevengo antes de que suceda*: El objetivo del discurso es capacitar a los creyentes a prepararse para la prueba. **26.** Cf. v. 23. Esta vez, la llegada del Mesías no acontecerá de forma humilde ni ocultamente. **27.** *la parusía del Hijo del hombre*: Así designa Mateo todo el acontecimiento, que será universal y, en su alcance, lo abarcará todo. **28.** *allí se reunirán los buitres*: Modo proverbial (Job 39,27-30) de referirse a un acontecimiento público.

139 (c) LA VENIDA DEL HIJO DEL HOMBRE (24,29-31). Cf. Mc 13,24-27; Lc 21,25. Esta sección es la pieza central del cap. 24, que responde, con ciertas correcciones, a la pregunta del v. 3. Mateo amplía la fuente marcana mediante un uso extenso del AT e intensificando la cristología en el v. 30. **29.** *el sol se oscurecerá*: El final se describe con portentos cósmicos procedentes de Is 13,10. **30.** *la señal del Hijo del hombre*: La señal es el mismo Hijo del hombre. Mateo hace un juego de palabras entre los términos griegos *kopsontai*, «golpearse el pecho», y *opsontai*, «verán». *con gran poder y gloria*: Modo de referirse al reino de Dios. La combinación en una misma cita de Zac 12,10 y Dn 7,13.14 vuelve a aparecer en Ap 1,17. **31.** *sus ángeles*: Los ángeles de Dios serán los agentes del Hijo del hombre para reunir a los elegidos de todo el universo. Cf. Is 27,13; Zac 2,6; Dt 30,4.

140 (d) LA LECCIÓN DE LA HIGUERA (24,32-35). Cf. Mc 13,28-31; Lc 21,29-33. El anillo concéntrico retorna a la idea del v. 15. *cuando veis*: Se refiere al tiempo justamente anterior a la parusía. **32.** *el verano está cerca*: El lenguaje de la cercanía nos recuerda la proclamación inicial de la cercanía del reino (3,2; 4,17). El texto griego podría traducirse por «él está cerca» (así la BJ), o bien por «ella/ello está cerca». Lucas lo interpreta como una referencia al reino. En realidad, reino de Dios e Hijo del hombre son inseparables; uno implica el otro. **34.** *no pasará esta generación hasta*: Es un versículo problemático. La muerte y resurrección de Jesús como parusía anticipada lo cumplen en parte, como también la caída de Jerusalén en el 70 d.C., pero ninguno de estos acontecimientos cumple «todo esto». El acontecimiento más grande, la venida del Hijo del hombre con el reino, aún tiene que llegar (5,18). La respuesta de Mateo a esta dificultad comienza en el v. 36 y continúa hasta el final del cap. 25; en esta unidad tratará de los temas del desconocimiento del día y la hora, y del retraso de la parusía. **35.** *mis palabras no pasarán*: cf. Is 40,8. La palabra de Jesús es como la palabra de Dios en el AT, es decir, perdura en su verdad y firmeza.

141 (e) EL DESCONOCIMIENTO DEL DÍA Y LA HORA (24,36-44). Cf. Mc 13,32-37; Lc 17,26-30.34-36. En esta sección, Mateo depende de Q, excepto en los vv. 36.42 (que proceden de Mc). **36.** *ni el Hijo, sino sólo el Padre*: Este versículo afirma que nadie conoce el tiempo exacto de la parusía. Este principio dominará todo el pasaje, mientras que el v. 42 comenzará a extraer consecuencias parenéticas que continuarán hasta 25,13. El versículo impide todo cálculo sobre el final. Mateo subraya que el Padre es el «único» que lo conoce. Puesto que el Hijo (de Dios) desconoce la hora, este versículo presenta una cristología más baja que el v. 30, pero también es verdad que el uso absoluto del término Padre e Hijo nos recuerda 11,27 y nos sugiere que en esta expresión se han solapado Mc y Q, cumpliendo así con uno de los criterios de autenticidad. Al compartir nuestra condición humana, el Hijo compartió también nuestra ignorancia parcial. **37.** *Noé:* cf. Gn 6,11-13; notemos la inclusión con el v. 39. **38.** Los hombres de la época de Noé extrajeron una conclusión errónea porque ignoraban cuándo iba a suceder el diluvio y les tenían sin cuidado los asuntos relacionados con Dios. **39.** *no se dieron cuenta*: Mateo hace explícita su necia y culpable ignorancia. **40.41.** Estos versículos constituyen una transición hacia la exhortación moral. **40.** *en el campo*: Mateo elige un lugar más digno para los dos varones, que, según Lucas, yacían en la misma cama. **41.** *dos mujeres*: Sigue aquí el modelo de las parábolas gemelas sobre hombres y mujeres. **42.** *así que vigilad*: La vigilancia, la alerta escatológica ante la voluntad de Dios, será el tema dominante hasta 25,13. **43.** *si el propietario supiese*: Otra breve parábola explicita la conexión con la vigilancia (en Mateo, no en el paralelo lucano). **44.** *lo mismo vosotros, estad preparados*: Mateo extrae la conclusión de la unidad, empleando un término nuevo, *hetoimoi*, «dispuesto», «preparado», para variar la terminología sobre la vigilancia.

142 (f) EL CRIADO FIEL O INFIEL (24,45-51). Cf. Lc 21,41-48. Mateo presenta ahora una parábola de Q que establece un contraste entre dos modos de proceder de un criado del Señor durante el tiempo de espera para su regreso. Podemos pensar que se trata de dos personas diferentes o, mejor, de la misma persona que puede reaccionar a su situación de diferentes modos. **45.** *sabio y fiel*: En el contexto del cap. 24, estas cualidades significan lo mismo que vigilante (v. 43) o preparado (v. 44). **46.** *dichoso es aquel criado*: El criado que permanece fiel durante el retraso de su señor es alabado con un macarismo y recompensado. **48.** *si aquel criado malo*: Mateo no puede evitar caer en la moralización. Llama al criado malo antes de presentar su mala conducta. *mi señor tarda*: El problema central es el retraso del re-

torno del Señor: El criado se equivoca al calcular el retraso, aunque sabía cuándo regresaría el señor o que el retraso sería largo. **49.** *golpea a sus compañeros criados*: El criado peca por falta de caridad y de responsabilidad. No imita la paciencia de Dios. **50.** *cuando menos lo espere*: El criado será cogido por sorpresa, y se demostrará la presunción de su cálculo erróneo. **51.** *lo cortará en trozos*: Es decir, el señor lo castigará con extrema severidad. *llanto y rechinar de dientes*: Mateo repite cinco veces esta amenaza escatológica que encontró sólo una vez en su fuente (Mt 8,12 = Lc 13,28): 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30 (para más detalles, cf. F. W. Burnett, *The Testament of Jesu-Sophia* [Lanham 1981]).

143 (g) LAS VÍRGENES SABIAS Y NECIAS (25,1-13). Es otra parábola gemela, que da el contrapunto femenino a 24,45-51. Tratándose en parte de una alegoría, es un desarrollo redaccional mateano a partir de una indicación que se encuentra en Lc 12,35-38 junto con la enseñanza escatológica general de Jesús. Es imposible reconstruir con precisión la situación matrimonial (p.ej., ¿están las diez vírgenes prometidas con el mismo novio?, ¿dónde está la novia?). Las imágenes nupciales, utilizadas en el Cantar, eran aplicadas por los rabinos a las relaciones entre Dios y su pueblo: cf. Mt 9,14.15; 22,1-14. **1.** *diez vírgenes*: Representan a los discípulos, creyentes expectantes (2 Cor 11,2). **2.** *necias... sabias*: Estas prematuras calificaciones evocan 7,24.26; 10,16; 23,17.19; 24,25. La sabiduría en cuestión es una sabiduría práctica sobre la salvación. **5.** *tardaba*: El retraso de la parusía crea el problema, el peligro del amor que se enfría (24,12). *todas... se durmieron*: La cuestión aquí no es tanto la vigilancia (a pesar del v. 13) cuanto la preparación (v. 10). **6.** *a medianoche*: El Hijo del hombre es el Señor de las sorpresas. El grito expresa el ansia de la Iglesia primitiva por la consumación del reino. **8.** El aceite equivale a las buenas obras (cf. *NmRab.* 13,15.16). A las necias les faltaban suficientes obras buenas. **9.** *no sea suficiente*: El rechazo de las sabias no es una falta de caridad o de insolidaridad. Sus buenas obras no son totalmente transferibles. Otros pueden ayudar, pero la disposición para aceptar la salvación es en último término un asunto de responsabilidad personal. **10.** *preparadas*: E.d., para el novio; éste es el núcleo de la parábola. Cerrar la puerta significa que la entrada no es automática. **11-12.** Cf. 7,22.23. **13.** Cf. 24,42.

(Donfried, K. P., «The Allegory of the Ten Virgins...», *JBL* 93 [1974] 415-28. Puig i Tàrrech, A., *La parabole des dix vierges* [AnBib 102, Roma 1983].)

144 (h) LA PARÁBOLA DE LOS TALENTOS (25,14-30). Un relato más interesante y poliédrico, que sin duda procede de Q, aunque haya un germen o vestigio en Mc 13,34. Podría entenderse también como un comentario a Mc 4,25. Mateo preserva la versión más simple y antigua, mientras que Lucas la mezcla con otro relato sobre un pretendiente al trono (¿Arquelao en el 4 a.C.?). Pero Lucas, probablemente, mantiene las sumas de dinero originales, libras o minas, por valor de 20 euros cada una, más que talentos, cuyo valor era de 1.000 euros cada uno. El mensaje de la parábola puede leerse también de diferentes modos. En su contexto, ofrece un estilo de vida para el ínterin previo al regreso del Hijo del hombre, urgiéndonos al uso responsable de los bienes del Señor con vistas al juicio venidero. Podemos extraer también notas moralizantes de la situación, como en 24,48-51. Pero, en un estadio más antiguo, el relato podría haber contenido un reproche a la actitud estática sobre la tradición religiosa (¿saducea?) que se opone a su propio desarrollo. Esta perspectiva se fundamenta en la presencia del verbo «entregar» en los vv. 14.20.22, un término técnico que se aplicaba a la tradición. **15.** *talento*: Cf. comentario sobre 18,24. *a cada uno según su capacidad*: La combinación del término fiscal «talento» con el cercano de «capacidad» condujo a que en las lenguas modernas se interpretara con el sentido de don, aptitud y capacidad. El reconocimiento de la diversidad humana con respecto a la capacidad y la recompensa es típicamente mateano (13,23). **16.** *negoció con ellos*: La imprecisión del verbo permite entenderlo como comercio o inversión. *ganó*: Este verbo se utiliza en contextos religiosos para referirse a la consecución de conversos. **18.** *enterró en la tierra*: Ocultó su luz, observando la tradición de forma estática (*'Abot R. Nat.* 14). **19.** *al cabo de mucho tiempo*: Indica el retraso de la parusía y el ajuste de cuentas en el juicio final. **21.** *fiel*: Aquí significa digno de confianza, arriesgado y, también, creyente. *entra en el gozo de tu Señor*: Se refiere al reino de Dios (Rom 14,17). **24-25.** Cf. Job 23,13-17; *m'Abot* 1,3; 2,15; 3,17. **27.** *con los intereses*: Parece favorecer la usura y un capitalismo moderado. **29.** *al que tiene*: Cf. Mc 4,25; Mt 13,12; Lc 8,18. Los verbos pasivos se refieren a las acciones de Dios. Cf. L. C. McGaughy, *JBL* 94 (1975) 235-45.

145 (i) EL JUICIO DE LAS NACIONES (25,31-46). Esta unidad tiene la forma literaria de un discurso de revelación apocalíptica en el que abunda el diálogo. No es una parábola, excepto los vv. 32.33. El pasaje es una obra maestra; constituye la cima y el gran final del quinto discurso y del ministerio público de Jesús. Pero, ¿de dónde procede? ¿De Jesús, de Mateo, de la Iglesia primitiva o, como sugirió Bultmann, del judaísmo? Carece de paralelos sinópticos (cf. Jn 5,29), está en sintonía con la teología de Mateo y emplea su vocabulario ca-

racterístico (ángeles, mi Padre, justo); así que podría ser perfectamente una composición mateana. Estos argumentos no son decisivos, excepto para la forma final, y, en todo caso, el pasaje refleja la propia preocupación de Jesús por prepararse a sí mismo para entrar en el reino. Este venerado texto presenta una religión práctica de acciones de misericordia, de amor al prójimo. El abuso de su interpretación ha llevado a decir que ni la fe en Cristo ni la pertenencia a la Iglesia son necesarias para la salvación; pero, de hecho, está dirigido a discípulos cristianos, y el discipulado se entiende claramente como idéntico con la solicitud por el necesitado. Esto no significa negar la fe, sino que constituye la esencia misma de la fe. **31.** *Hijo del hombre*: cf. Dn 7,9.13.14; Zac 14,5. El Hijo del hombre interviene aquí en el lugar de Dios. **32.** *serán reunidas*: Dios las reunirá (pasivo teológico). *todas las naciones*: cf. 24,9.14; esp., 28,19. Se refiere a todas las naciones, Israel incluido, no sólo a los gentiles. *cabras*: La palabra usada, *eriphos*, significa normalmente «cabrito». Puede representar, por tanto, un animal de poco valor. **34.** *rey*: El Hijo del hombre como rey ejecuta la voluntad de su Padre. Con una bendición invita a los salvados a entrar en el reino, que ya está presente, pero en el que entramos sólo cuando él decide traerlo y admitirnos en él. **35-36.** Esta lista presenta seis de las siete obras corporales de misericordia de la tradición catequética (en la que se añade enterrar a los muertos, a pesar de 8,22). *enfermo y me visitasteis*: Algunas traducciones actuales no traducen correctamente el verbo griego *episkeptomai*, que no significa tanto «confortar», cuanto «cuidar» y «asistir». Cf. *mPe'a* 1,1. **37-39.** Mateo los califica de «justos» y ellos responden con sorpresa. No pretendían comprar el favor de Dios ni forzar su voluntad. **40.** *cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicisteis conmigo*: Esta excelente respuesta identifica el servicio al necesitado con el amor a Cristo. Suele debatirse intensamente sobre si el término «hermanos» se refiere únicamente a los cristianos o a cualquier persona necesitada. Notemos que en el v. 45 no aparece la palabra «hermanos». Una mirada al uso mateano del término en contextos no fraternales muestra dos sentidos: en una serie (12,48-50; 18,15.21.35; 23,8; 28,10), *adelphos* se refiere a un miembro de la comunidad cristiana; en la otra (5,22.23.24.47; 7,3.4.5), se refiere a cualquier ser humano como objeto del deber ético. El v. 40 debería entenderse en este sentido ético más amplio. **41-43.** Este pensamiento dualista puede ofender a algunos. Procede de la teología deuteronomista de una alianza condicionada por la obligación humana (en cuanto opuesta a la alianza del compromiso divino incondicional, representada en el NT por la teología de Pablo). Presupone la responsabilidad y la conciencia moral humana, y que Dios toma en serio las acciones humanas. **46.** Cf. Dn 12,2.

(Agbanou, V. K., *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25* [Ebib, París 1983]. Brandenbruger, E., *Das Recht des Weltenrichters* [SBS 99, Stuttgart 1980]. Donahue, J. R., «The Parable of the Sheep and Goats», *TS* 47 [1986] 3-31. Marguerat, D., *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* [Ginebra 1981].)

146 (XI) Muerte y renacimiento (26,1-28,20). Comienza en este punto el relato de la pasión y la resurrección. En el relato de la pasión, caps. 26-27, Mateo sigue estrechamente a su única fuente, Mc (Q carece de un relato de la pasión). Sus numerosas expansiones, en la última cena, arresto, destino de Judas, proceso ante Pilato (petición de muerte, sueño de la mujer de Pilato, lavatorio de manos), los portentos cósmicos en la muerte de Jesús, fluyen lógicamente del relato marcano. Por razones apologéticas, añade la guardia en la tumba (27,62-66) y su informe (28,11-15). El evangelio termina con una breve pero grandiosa escena de envío. Mateo desarrolla tres temas principales que encontró en su fuente: la cristología (especialmente mediante el anuncio profético y su cumplimiento), el énfasis polémico en la responsabilidad de los dirigentes judíos y sus colaboradores, y una serie de ejemplos morales, en primer lugar el de Jesús, pero también el de Pedro y Judas, las mujeres, los otros discípulos y los soldados gentiles.

(Benoit, P., *The Passion and Resurrection of Jesus Christ* [Nueva York 1970]. Senior, D. P., *The Passion Narrative according to Matthew* [BETL 39, Lovaina 1975].)

147 (A) Sufrimiento y muerte de Jesús (26,1-27,66).

(a) EL COMPLOT PARA MATAR A JESÚS (26,1-5). Cf. Mc 14,1-1; Lc 22,1-2; Jn 11,45-53. **1.** *cuando Jesús terminó*: Cf. comentario sobre 7,28a. Aquí añade la palabra «todo». Se refiere a todo el ministerio público de Jesús, especialmente a sus enseñanzas. Así se unen el ministerio y la pasión. **2.** *el Hijo del hombre será entregado para que lo crucifiquen*: Jesús manifiesta un conocimiento profético de su destino (notemos el tiempo en presente profético). Mateo añade esta predicción a las tres heredadas de Marcos (Mt 16,21; 17,22; 20,17). El pasivo «será entregado» indica que Dios es quien controla todo; la pasión forma parte del plan divino. **3.** *los sumos sacerdotes y los ancianos*: cf. comentario sobre 16,21. Mateo, siguiendo a Marcos, no menciona a los fariseos durante el relato de la pasión. En cuanto tal, no eran responsables de lo que ocurrió. Regresarán al escenario en 27,62, después del entierro.

148 (b) LA UNCIÓN EN BETANIA (26,6-13). Cf. Mc 14,3-9; Jn 11,1-8. Mateo resume el texto de su fuente. El conjunto es una profecía en

acción de la muerte de Jesús. **6.** *Simón el leproso*: Quizás el fariseo de Lc 7,36-50. En Juan se le denomina Lázaro, y la mujer es su hermana María. **7.** *reclinado*: Postura helenista para la comida. El gesto de la mujer es expresión del exceso que es propio en contextos amorosos y festivos; los discípulos no lo entienden. **10.** *una obra bella*: Jesús afirma que lo utilitario y cotidiano no deben tener el dominio exclusivo. **11.** *a los pobres siempre los tenéis con vosotros*: Mateo elimina la proposición intermedia del texto marcano «y podéis socorrerrlos cuando queráis», logrando así un paralelismo más claro entre las dos proposiciones que quedan. Pero de este modo ha dañado, en parte, la enseñanza contenida en la respuesta de Jesús, que se fundamentaba en Dt 15,11, dando una oportunidad peligrosa a quienes desean permanecer indiferentes ante el pobre. **12.** *para mi entierro*: La interpretación que se da del acontecimiento lo presenta como una unción fúnebre. Otros lo consideran como una unción mesiánica (1 Sm 10,1; 2 Re 9,6; Hch 10,38), o, anacrónicamente, como una extremaunción. **13.** *este evangelio*: Se refiere específicamente al mensaje del sufrimiento, muerte y resurrección. *en memoria de ella*: Históricamente, las obras de las mujeres han sido silenciadas (y no recompensadas). Jesús se opone a esta injusticia. Su reconocimiento de las mujeres volverá en el momento de la cruz (27,55.56).

(Holst, R., «The One Anointing of Jesus», *JBL* 95 [1976] 435-46. Schüssler-Fiorenza, E., *In Memory of Her* [→ 71 supra].)

149 (c) DECISIÓN DE JUDAS DE TRAICIONAR A JESÚS (26,14-16). Cf. Mc 14,10-11; Lc 23,3-6. **14.** *uno de los doce*: Mateo establece un contraste entre el amor leal de una mujer y la traición del apóstol. **15.** El evangelista transforma la transacción en un diálogo. Judas malvende a su Mesías y los sacerdotes pagan inmediatamente (cf. Mc). *le ofrecieron treinta monedas de plata*: Alude a Zac 11,12 (cf. Mt 27,3.9); Éx 21,32; todo acontece según el plan divino. **16.** *y desde ese momento*: Esta fórmula marca un punto decisivo en la vida de Jesús (4,17; 16,21). Se abre una nueva fase; presentado el reparto de personajes, el drama puede comenzar.

150 (d) LA PASCUA CON LOS DISCÍPULOS (26,17-25). Cf. Mc 14,12-21; Lc 22,7-14.21-23; Jn 13,21-30. **17.** *preparemos para comer la Pascua*: La fiesta duraba una semana y un día. La ciudad se llenaba de peregrinos que alquilaban cualquier lugar disponible. La población normal de la ciudad era de unos 30.000 habitantes; el número de peregrinos llegaba a unos 130.000. Así que era necesario hacer las reservas oportunas. Cf. J. Jeremias, *Jerusalem* 77-84. **18.** Mateo abrevia omitiendo el signo de Marcos, que no tiene garantía bíblica (cf. 21,1-9, basado en Zac 9,9). *mi tiempo está cerca*: La pasión no forma parte de la parusía, pero constituye un clímax en la historia de la salvación y está orientada hacia el *eschaton*. En este sentido amplio, es escatológica. *voy a celebrar la Pascua*: Un presente profético. **19.** *como Jesús les había mandado*: Mateo intensifica la obediencia de los discípulos ejecutando el mandato de Jesús. Él es quien manda. **20.** *se reclinó con los doce discípulos*: Esta noticia es importante porque deja claro que nadie más estaba presente en la última cena, muy contrariamente al habitual carácter familiar de la comida del seder en la que participaban las mujeres y los niños. Sobre el término «discípulos», véase el aparato crítico. En los vv. 21-24, Mateo sigue muy de cerca a Marcos, pero en el v. 22 los discípulos leales se dirigen a él como Señor, mientras que Judas lo llama rabí (v. 25). **23.** *el que moja conmigo*: El versículo se tensa para dejar claro que Jesús sabía exactamente quién era el traidor; cf. Mc 14,20. **25.** Este versículo es exclusivo de Mateo y sirve para confrontar directamente al traidor y al traicionado.

151 (e) LA INSTITUCIÓN DE LA CENA DEL SEÑOR (26,26-30). Mc 14,22-26; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-25. Mateo sigue a Marcos estrechamente, pero en el v. 26 añade el mandato «comed», y en el v. 27 regresa a la afirmación de que bebieron tras otro mandato, «bebed». Así intensifica la autoridad de Jesús y la impresión de un ritual litúrgico. **28.** *derramada para el perdón de los pecados*: Mateo añade la última frase, que procede remotamente de Lv 17,11 (normas sobre los sacrificios), para relacionar el rito eucarístico con la inevitable muerte en cruz, a la que otorga un significado salvífico expiatorio (cf. Éx 24,8; Jr 31,31-34). Había negado este significado al bautismo de Juan en 3,2 (cf. Mc 1,4); ahora se lo da a la cruz y a la eucaristía. **29.** *desde ahora en adelante*: Mateo añade esta frase para marcar un punto crucial decisivo en la historia de la salvación. Tras la pasión y resurrección, los creyentes no tienen más que esperar que Dios lleve el reino a su plenitud. *con vosotros*: Mateo añade esta frase como eco de la profecía del Emmanuel de 1,23 (cf. 18,20; 28,20). La frase es también una referencia a la fórmula de alianza del AT, cuya forma completa es «Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo». Mateo acentúa así el carácter de alianza de la comida, ya afirmado en el v. 28. La cena, en su conjunto, se presenta como una cena pascual que ha sido reinterpretada. Jesús identifica los elementos de la comida con su cuerpo destrozado y sangrante sobre la cruz. Dado que esto implica la presciencia, algunos críticos cuestionan la autenticidad de estas palabras. Pero todos están de acuerdo en que el v. 29 refleja auténticamente la fe de Jesús en el reino y en la an-

ticipación del banquete mesiánico (Is 25,6). La comida es la culminación de las anteriores comidas de Jesús con sus discípulos y con los pecadores (9,9-13). **30.** *cuando cantaron un himno*: El himno en cuestión es el Hallel, que estaba formado por los Sal 115-18. *monte de los Olivos*: Cf. la huida de David hacia este lugar por la revuelta de Absalón (2 Sm 15,30.31). Según *TgN.* Éx 12,42, cuatro grandes acontecimientos de la historia de la salvación tuvieron lugar o iban a acontecer en la noche de la Pascua: la creación del mundo, el sacrificio de Isaac (Gn 22), el éxodo de Egipto y la llegada del Mesías (cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale* [AnBib 22; Roma 1963].

152 (f) PREDICCIÓN DE LA NEGACIÓN DE PEDRO (26,31-35). Cf. Mc 14,27-31; Lc 22,31-34; Jn 13,36-38. En este breve pasaje, Jesús hace tres predicciones y las tres se cumplirán en el transcurso del relato. Vuelven a evocar la predicción anterior sobre Judas (26,20-25). Dos predicciones tratan de la traición cobarde y una sobre la resurrección y sus consecuencias. **31.** *todos*: En la primera, Jesús predice la traición general de todos. Mateo añade una referencia más precisa con respecto al traicionado y al tiempo en que ocurrirá («esta noche»). Insertará la referencia personal de nuevo en el v. 33 y la referencia temporal en el v. 34; cf. Mc 14,27. Jesús cita Zac 13,7. Golpear al perro líder en el hocico para intimidar a la jauría es una maniobra política clásica, pero que no funciona en este caso por la resurrección y la fe residual y la valentía de Pedro, a pesar de su momentánea traición. La predicción se cumple en 26,56. **32.** *yo iré delante de vosotros*: La segunda predicción se nos volverá contar de nuevo en 28,7.10 y se cumplirá en 28,16-20. La resurrección se subordina aquí al mandato implícito de reunirse en Galilea. **34.** *tú me negarás*: La tercera predicción va dirigida personalmente al impulsivo Pedro. Se cumplirá en 26,69-75. **35.** *todos los discípulos*: Se reprende irónicamente y se desenmascara su altamente pregonada fanfarronada; al final, todos huirán en 26,56.

153 (g) LA ORACIÓN EN GETSEMANÍ (26,36-46). Cf. Mc 14,32-44; Lc 22,39-46. Mateo permanece cercano a Marcos, pero destaca más drásticamente los tres momentos de oración de Jesús y aparta nuestra atención del retorno de Jesús hacia sus discípulos y su abandono de la plegaria. **36.** *con ellos*: De nuevo Mateo alude a la fórmula de la alianza; cf. comentario sobre 26,29. *Getsemaní*: El nombre significa «almazara» y estaba localizado en el valle del Cedrón. Este pasaje y 6,5-15 son los grandes textos de oración de este evangelio (cf. 14,23). **37.** *Pedro y los hijos de Zebedeo*: Como en 20,20, Mateo elimina los nombres de los dos hijos. **38.** *muy afligido*: La oración de Jesús evoca Sal 42,6.12; 43,5. **39.** *pero ni lo que yo quiera*: Jesús somete su voluntad en obediencia a la voluntad divina. La copa es la amarga copa de su muerte (cf. 20,22; 26,27.28). **40.** *¿no podéis vigilar conmigo?*: No es la última vez que los discípulos lo enojan. **41.** *el espíritu... la carne*: Corresponden a las dos tendencias o *yĕṣarîm*, el bien y el mal, de la psicología rabínica. **42.** *oró*: Mateo modela la segunda oración sobre 6,10. **45-46.** Las frases conclusivas están simétricamente equilibradas. La primera trata de la «hora» del destino de Jesús, el proceso supremo y verdadero. La segunda personaliza esa hora en la figura de Judas, «el que me va a traicionar». Dios ha probado a su Hijo para ver qué había en su corazón (cf. 2 Cr 33,31). El efecto de la oración es que Jesús puede afrontar ya a sus enemigos. Como las tentaciones (4,1-11), toda la escena, al igual que toda la pasión, puede leerse como un comentario sobre el mandamiento del amor a Dios con todo el corazón, el alma y la fuerza, pues Jesús manifiesta que ama a su Padre celestial con toda su voluntad (v. 39), con toda el alma (v. 38) y con todo su bienestar externo (v. 45).

(Barbour, R. S., «Gethsemane in the Tradition of the Passion», *NTS* 16 [1969-70] 231-51. Feuillet, A., *L'Agonie de Gethsemani* [París 1977]. Gerhardsson, B., «Jésus livré et abandonné d'après la passion de Saint Matthieu», *RB* 76 [1969] 206-27. Stanley, D. M., *Jesus in Gethsemane* [Ramsey 1980].)

154 (h) LA TRAICIÓN Y ARRESTO DE JESÚS (26,47-56). Cf. Mc 14,43-50; Lc 22,47-53; Jn 18,13-12. Con esta escena llegamos a unos de los clímax del evangelio de Mateo; es la hora del destino trágico de Jesús. **47.** *jefes de los sacerdotes y ancianos*: Mateo elimina a los escribas de la lista de los villanos (pero cf. 26,57; 27,41); de este modo se exonera, implícitamente, a los fariseos. **48.** *una señal*: Usando un beso como señal para el arresto, Judas pervierte un gesto de amistad. **49.** *salve*: Mateo añade esta palabra como signo complementario de la falsedad de corazón. **50.** Mateo añade un poco de diálogo. *amigo*: Este saludo ligeramente convencional e irónico se usa también en 20,13 y 22,12. *para esto has venido*: La oración *eph' ho parei* es de difícil traducción. Se ha sugerido que la mejor forma de entenderla sería interpretarla en los siguientes términos: «Has venido para darme el beso (de la traición que iniciará los acontecimientos de la pasión)». Desde este momento, Jesús pierde el control sobre su cuerpo. **51.** *sacó su espada*: Un discípulo corta el lóbulo de la oreja de un criado del sumo sacerdote. No se trata de un accidente en un momento de confusión, sino de un gesto simbólico intencionalmente deliberado. El criado no era un siervo doméstico menor, sino el vicepresidente de la administración del templo. En este contexto representa al mismo sumo sacerdote. Una oreja mutilada,

según Lv 21,18 (LXX), descalificaba para el cargo de sumo sacerdote. Así que el gesto significa que el sacerdote que arrestara al enviado de Dios no era apto para el oficio, que ya estaba en claro declive espiritual. **52-54.** Esta expansión integra muchos acentos redaccionales mateanos, de tipo didáctico y ético, como también su interés por la paternidad de Dios, los ángeles y el cumplimiento de la escritura. El *logion* del v. 52 refleja la preferencia de Jesús por la resistencia no violenta (5,39). Cf. Ap 13,10. A diferencia de Lucas, Jesús no cura la oreja del criado. **56.** Mateo deja claro que las Escrituras son proféticas. Todo está aconteciendo según el plan divino. *entonces, todos, abandonándolo, huyeron*: El abandono de sus seguidores le causa un dolor tan intenso como su propio sufrimiento físico.

155 (i) JESÚS ANTE EL SANEDRÍN (26,57-68). Cf. Mc 14,53-65; Lc 22,54-55.63-71; Jn 18,12-14.19-24. Se cuestiona la historicidad de esta audiencia ante el sanedrín. Aunque es probable que se hubiera celebrado, sin embargo, no llegó a ser un proceso a gran escala, y pudo haber contado, en su planificación, con la intervención de algunos romanos. El relato de Mateo es más compacto que el de Marcos. **57.** *Caifás*: Sólo Mateo identifica al sumo sacerdote. Cf. Jn 18,13. **58.** *para ver el final*: Esta expresión de Mateo es más solemne que la marcana «para calentarse». **61.** Cf. Mc 13,2. **63.** *yo te conjuro*: Mateo introduce la pregunta del sumo sacerdote con una fórmula de juramento. **64.** *Tú lo has dicho*: Probablemente, con esta expresión enigmática se da una respuesta afirmativa a medias, como resulta fácil de comprobar en 26,25. Así, estaría de acuerdo con la expresión «yo soy» de Mc 14,62. A continuación, Jesús habla de su exaltación futura. En esta parte de su respuesta, mezcla fragmentos de Dn 7,13 y Sal 110.1. **65.** *él ha blasfemado*: Mateo añade esta afirmación para explicar por qué el sumo sacerdote se rasga sus vestiduras. **66.** *es reo de muerte*: La blasfemia se castigaba con la muerte (Lv 24,16). **67-68.** Al omitir el acto de taparle los ojos y las acciones de los criados que hallamos en Mc 14,65, Mateo crea una cierta confusión. Los mismos miembros del sanedrín aparecen torturando a Jesús. Mateo ha ampliado la pregunta que hallamos en Marcos; en lugar de preguntar por la identidad del torturador que no se ve, se pregunta por la de aquel que no se conoce.

(Sloyan, G. S., *Jesus on Trial* [Filadelfia 1973].)

156 (j) NEGACIÓN DE PEDRO (26,69-75). Cf. Mc 14,66-72; Lc 22,56-62; Jn 18,15-18.25-27. El esquema formado por las tres acusaciones y las tres negaciones no constituye una repetición inútil. Según la teología moral judía de la apostasía en tiempos de persecución, la negación privada era menos grave que la pública, y la evasiva era menos grave que la explícita. Esta casuística nos lleva a observar en el relato marcano una escalada en la gravedad del pecado de Pedro. Su primera negación es privada y evasiva; la segunda es pública, aunque evasiva; y, finalmente, aparece la negación pública y explícita. Mateo ha oscurecido este modelo, introduciendo una negación pública en el v. 70, un juramento en el v. 72 y una forma más imprecisa de negación en el v. 74. Pero ha estructurado artísticamente la perícopa con el adverbio «afuera» (vv. 69 y 75) y ha añadido, al final, la palabra emocional «amargamente». El conjunto cumple exactamente la profecía que Jesús había proclamado en el v. 34. Ésta es la última vez que se menciona a Pedro por su nombre (pero cf. Mc 16,7); debe encontrarse también entre los Once en 28,16 (cf. D. Daube, «Limititatios on Self-Sacrifice in Jewish Law and Tradition», *Theology* 72 [1969] 291-304).

157 (k) JESÚS CONDUCIDO ANTE PILATO (27,1-2). Cf. Mc 15,1; Lc 23,1-2; Jn 18,28-32. Mateo ha compuesto este puente redaccional con gran cuidado. De nuevo omite a los escribas de la lista de los que toman la decisión, hace explícito su contenido, «matar a Jesús» (cf. 26,59), y da la impresión de que la audiencia de 27,57-68 se ha desarrollado durante toda la noche. **2.** *Pilato*: Se le menciona aquí por por primera vez acompañado del título genérico de «gobernador» (→ Historia, 75:168).

158 (l) LA MUERTE DE JUDAS (27,3-10). Cf. Hch 1,18-19. Esta compleja perícopa es propia de Mateo. Comenzó probablemente como leyenda etiológica que explicaba el cambio del nombre «Campo del alfarero» por el de «Campo de sangre». Se basa en tradiciones orales locales y comparte con la versión de Hechos el dato de que Judas sufrió una muerte violenta y de que había una conexión entre su muerte y el Campo de sangre. Las dos versiones difieren en la forma de la muerte: según Mateo, Judás se ahorcó; mientras que en Hechos se tiró por un barranco y se reventó contra el suelo. Mateo ha introducido el relato en este punto para hacer explícito el cumplimiento de la profecía de 26,43. **3.** *treinta monedas*: cf. comentario sobre 26,15: cf. 27,9. **4.** *sangre inocente*: cf. 27,24. **5.** *se ahorcó*: El suicidio de Judas puede comprenderse como un caso de anomia, una pérdida de la orientación moral una vez que ha traicionado su centro de significado (cf. E. Durkheim, *El suicidio* [Madrid 2004]; y 2 Sm 17,23). **7.** *lugar de sepultura para los extranjeros*: Este lugar se utilizaba también para enterrar a las víctimas de las epidemias, los criminales y los pobres. **9.** Ésta es la última de las once citas de cumplimiento (→ 7 supra). En ella se mezclan de forma compleja los textos de Zac 11,12.13; Éx 9,12; Jr 32,6-15, especialmente, v. 7; 18,2; 19,1-2; 7,30-34. Aunque se alude a Jeremías de pasada, se menciona en la

introducción porque era el hombre de las desgracias, el profeta del juicio y la condenación.

(Benoit, P., *Jesus and the Gospel* [Nueva York 1973] 1.189-207. Senior. D. P., *Pasion Narrative* [→ 147 supra] 343-97.)

159 (m) JESÚS INTERROGADO POR PILATO (27,11-14). Cf. Mc 15,2-5; Lc 23,3-5; Jn 18,33-38. **11.** Mateo introduce el proceso romano de forma jurídica. *¿eres tú el rey de los judíos?*: La pregunta de Pilato es propia de un magistrado gentil y contrasta con la pregunta del sumo sacerdote: «¿Eres tú el Cristo?» (26,63). Pero este título reaparece en los vv. 17 y 22. Sobre «rey de los judíos», cf. 2,22; 27,29.37.42-43. Jesús responde a medias, como en 26,25.64. De hecho, dice a Pilato: has respondido a tu propia pregunta. **12.** Si nadie presenta cargos concretos, no puede haber proceso; solamente Lc 23,2 ofrece una lista concreta (cf. Jn 11,48).

160 (n) JESÚS SENTENCIADO A MUERTE (27,15-26). Cf. Mc 15,6-15; Lc 23,13-25; Jn 18,39-19,16. **15.** *liberar a un preso*: El llamado *privilegium paschale* o costumbre de amnistiar a un prisionero por Pascua no está atestiguado fuera de los evangelios, aunque no era extraño que se promulgaran amnistías en ocasiones especiales. El *Papyrus Florentinus* 61.59.64, procedente de Egipto, puede contener un paralelo parcial. Mateo ha ido más lejos que Marcos al convertirlo en una costumbre. **16.** *Barrabás*: Unos pocos manuscritos antiguos leen «Jesús Barrabás». *Barrabás* significa «hijo del padre». De este modo, encontramos un contraste entre Jesús Barrabás y Jesús el Cristo. En lugar de «Jesús llamado el Cristo», Marcos dice «rey de los judíos» (Mc 15,9). **18.** *por envidia*: Este motivo innoble por parte de las autoridades judías conduce a Mateo a desarrollar un contraste en el siguiente versículo. **19.** *su esposa*: El sueño de la mujer de Pilato es una inserción redaccional. En el evangelio de Mateo, los sueños proporcionan la guía divina. El mensaje de que Jesús es «justo» sugiere que debería ser liberado (cf. v. 24). **20.** *las turbas*: Por primera vez aparecen implicadas en el extravío de la justicia que culminará en el grito del v. 25. Mateo hace explícita la alternativa entre soltar a Barrabás o condenar a muerte a Jesús. **21.** *¿cuál de los dos?*: La redacción mateana subraya la libre elección de las turbas. **22.** Mateo cambia el marcano «rey de los judíos» por «Jesús... el Cristo». *crucifícalo*: Éste es el primero de los tres gritos a favor de la pena de muerte (cf. vv. 23.25). **23.** *¿pero qué mal ha hecho?*: Es una afirmación indirecta de la inocencia de Jesús. El segundo grito de muerte se hace más culpable, puesto que se ha sugerido su inocencia. **24-25.** Estos versículos representan la principal intervención redaccional de Mateo en la escena. **24.** *se lavó sus manos*: Este gesto en un proceso no es costumbre romana sino veterotestamentaria: Dt 21,6-9; Sal 26,6; 73,13. Tanto por su gesto como por su palabra, Pilato declara su inocencia ante Dios, aunque esta declaración no llega a convencernos dada la conformidad que manifiesta en el v. 26. *vedlo vosotros mismos*: cf. v. 4. **25.** *todo el pueblo*: Incluye a los sacerdotes, los ancianos laicos y las turbas. *caiga su sangre sobre nosotros*: cf. 2 Sm 1,16; Jr 26,15; 51,35; 1 Re 2,33. Mateo establece un contraste entre la declaración de inocencia que hace Pilato y la afirmación de culpabilidad que hace la gente. La maldición de la sangre no contiene la proposición «para siempre», a diferencia de 1 Re 2,33. El amargo y terrible carácter del versículo puede únicamente entenderse como el resultado de la polémica contemporánea y a la luz de la perspectiva histórica de Mateo (cf. comentario sobre 21,43). Se trata de la palabra de un ser humano, no de Dios ni de Jesús; 26,28 presenta la palabra de Jesús sobre el sentido de su sangre. **26.** *lo azotaron*: Los prisioneros eran torturados hasta debilitarlos para que se abreviase la dura agonía en la cruz. *lo soltaron*: Pilato queda como último y concreto responsable, a pesar de los esfuerzos redaccionales de Mateo.

(Kampling, R., *Das Blut Christi und die Juden* [NTAbh 16, Münster 1984]. Mora, V., *Le Refus d'Israël* [LD 124, París 1986].)

161 (o) LOS SOLDADOS SE BURLAN DE JESÚS (27,27-31). Mc 15,16-20; Jn 19,2-3. La burla que hacen de Jesús como rey es un gesto del caos moral momentáneo que tiene afinidades con las saturnales romanas y las burlas de los reyes que se remontan a la antigua Babilonia. Jesús ya había sido objeto de una burla grotesca en 26,67-68. Mateo ordena el íter marcano: primero, desnudan a Jesús (aunque ya tenían que haberlo desnudado para la paliza que se nos cuenta en el v. 26); después, lo visten con el manto escarlata; a continuación, lo vuelven a dejar desnudo; y, finalmente, lo visten con sus ropas normales. **28.** *manto escarlata*: Era ganado por los soldados, por lo que, históricamente, es más probable que el manto de color púrpura que encontramos en el relato de Marcos. **29.** *una caña*: Mateo la añade como cetro para aumentar el carácter grotesco de la situación.

162 (p) LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS (27,32-34). Cf. Mc 15,21-32; Lc 23,26-43; Jn 19,17-27. Mateo sigue a Marcos estrechamente, pero intensifica las referencias a los Sal 22 y 69. Tres son los grupos que se mofan de Jesús: los transeúntes, las autoridades y los ladrones. La ejecución humillante e ignominiosa en la cruz rompe cualquier tendencia mitificante de la vida de Jesús. Una muerte de esclavo en la cruz no es poesía, sino realidad histórica amarga.

La redacción mateana introducirá algunos elementos míticos en los vv. 51-53, para interpretar la cruz, pero la cruz por sí misma permanece como realidad firmemente histórica. **32.** *Simón*: Mateo omite los nombres de los hijos de este hombre de Cirene (cf. Mc 15,21). *para llevar su cruz*: En Jn 19,17, es Jesús quien carga con su cruz. **33.** *Gólgota*: Una colina rocosa pequeña que se hallaba fuera de los muros de la ciudad, cerca de una cantera abandonada. **34.** Mateo ofrece una cercana alusión al Sal 69,22, omitiendo así la droga, para evitar el atroz sufrimiento, que hallamos en Marcos. Cf. la referencia en el v. 48. **35.** Cf. Sal 22,19. **36.** Mateo intensifica la vigilancia de los guardias, como en 27,62-66; 28,11-15. **37.** *Éste es Jesús*: Mateo añade estas palabras a la forma marcana del título sobre la cruz, que exponía las razones legales de su ejecución. *rey de los judíos*: Este título sería interpretado de forma diferente por judíos y romanos; los primeros verían en él una reivindicación de mesianismo, mientras que los segundos lo interpretarían como una señal de rebelión contra el emperador. **39.** Cf. Sal 22,8; 109,25; cf. Lam 2,15. **40.** *si eres el Hijo de Dios*: Mateo añade estas palabras para elevar el nivel teológico de la burla: cf. las tentaciones del diablo en 4,3.6. **41.** Mateo ofrece un listado completo de todos los dirigentes responsables de la muerte de Jesús; cf. comentario sobre 16,21. **42.** Desde el punto de vista de la fe cristiana, Jesús es el salvador no por evitar la cruz, sino por resistirla. **43.** Cf. Sal 22,9. **44.** *ladrones*: Mateo clarifica las injurias mediante una referencia explícita a las del v. 38.

(Hengel, M., *Crucifixion* [Filadelfia 1977]. Kuhn, H.-W., «Die Kreuzesstrafe», *ANRW* II/25.1.648-793: «Stauros, ou», *EWNT* 3.639-49.)

163 (q) LA MUERTE DE JESÚS (27,45-46). Cf. Mc 15,33-41; Lc 22,44-49; Jn 19,28-30. **45.** *la oscuridad*: Cf. Gn 1,2; Éx 10,22; Am 8,9. Según Mc 15,25.33-34, Jesús sufrió en la cruz durante seis horas. Mateo omite la primera referencia temporal. **46.** *Elí, Elí*: El grito delirante de Jesús procede del Sal 22,1. Mateo lo cita en hebreo, excepto la última palabra, *šĕbaq*, «dejar», «abandonar», que se encuentra en arameo. Las palabras expresan el sentimiento de abandono de Jesús, pero no la desesperación, pues se trata de una oración dirigida a Dios. **47.** *está llamando a Elías*: Hay un juego de palabras entre *'Elî*, «mi Dios», y *'Eliyyâ*, «Elías». **48.** Cf. Sal 69,22 y el v. 34 anterior. **49.** *salvar*: Mateo cambia el marcano «descolgarlo» por «salvarlo», que es más apropiado desde el punto de vista teológico. **50.** Cf. v. 46. *exhaló su espíritu*: El vocabulario de Mateo acentúa el carácter de la muerte de Jesús. **51.** *el velo del templo*: La ruptura del velo simboliza la irrupción de una nueva era en la historia de la salvación, en la que el templo ya no sería un edificio. **51b-53.** Estos versículos constituyen una glosa midrásica mateana elaborada en estilo paratáctico. Sobre un similar portento cósmico, cf. 2,2. El trasfondo apocalíptico del AT se encuentra en Jl 2,10; Ez 37,12; Is 26,19; Nah 1,5-6; Dn 12,2. **54.** *el centurión*: Mateo integra la confesión de este hombre (idéntica a la de los discípulos en 14,33) en su propia perspectiva al fundamentarla en los acontecimientos narrados en los vv. 51-53 y convertirla en una expresión coral a la que se asocian otras voces. **55.** *muchas mujeres*: Mateo pone en orden el texto marcano colocando la afirmación general antes que la particular, y añade una referencia a la madre de Santiago y José, y a la madre de los hijos de Zebedeo (cf. comentario sobre 20,20). La presencia de estas mujeres fieles y valientes contrasta con la ausencia de los Doce y manifiesta el poder del amor.

(Senior, D. P., «The Death of Jesys and the Resurrection of the Holy Ones (Mt 27,51-53)», *CBQ* 38 [1976] 312-29.)

164 (r) EL ENTIERRO DE JESÚS (27,57-61). Cf. Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42. Además de abreviarla, Mateo cambia ligeramente su fuente marcana. Reduce el carácter judío de los detalles, haciéndolos más cristianos, e intensifica la dignidad y grandeza de las acciones. En general, el entierro sirve para subrayar la realidad de la muerte de Jesús (contra los gnósticos y otros adversarios) y preparar el relato de la resurrección. **57.** *tarde*: Mateo desplaza la referencia marcana del sábado al v. 62, e incluso allí lo menciona indirectamente. *José de Arimatea*: De la localidad de Ramataim, situada al norte de Lod; no se dice que formara parte del sanedrín, que era, después de todo, el responsable de la muerte de Jesús, sino, más bien, que era un «discípulo de Jesús» (cf. Lc 23,51), un modo más específicamente cristiano de esperar el reino de Dios (Marcos). Se dice que era «rico» para explicar que la tumba era especial. **58.** *fue a Pilato*: Mateo omite la interrogación de Pilato al centurión, que hallamos en Mc 15,44, porque utilizará al ejército en los vv. 62-66; cf. 28,11-15 para una finalidad diferente. **59.** *sudario*: El comentario marcano, más bien vulgar, de que el sudario fue comprado se sustituye por el detalle más digno de que se trataba de un sudario «puro». **60.** *tumba*: La tumba es nueva (en contraste con Mc 15,46) y estaba destinada para el mismo José, que es quien la había excavado; y la piedra con la que se tapa es ahora «grande» (un detalle que procede de Mc 16,4). Estos detalles exagerados carecen de verosimilitud, puesto que, según las recientes excavaciones, la tumba se encontraba en una cantera abandonada, es decir, no se hallaba en un lugar espléndido (→ Arqueología bíblica, 74:150). El relato más modesto de Marcos presenta la mejor candidatura para la ubicación. Los criminales tenían que ser ente-

rrados el mismo día de su ejecución (Dt 21,22-23). **61.** Las fieles mujeres están presentes como testigos del lugar correcto, no solamente como plañideras. Puesto que el testimonio de las mujeres tenía poco valor en la ley judía, este detalle es digno de credibilidad histórica.

(Coüasnon, C., *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem* [Oxford 1974]. Parrot, A., *Golgotha and the Holy Sepulchre* [Londres 1957]. Smith, R. H., «Holy Sepulcher, Church of the», *IDBSup* 413-15.)

165 (s) La guardia en la tumba (27,62-66). Este relato y su compañero (28,11-15) son pasajes peculiares de Mateo, que tienen su origen en la apologética posterior. Mateo ya había mencionado a unos guardias (vv. 36.54). Aquí las palabras fundamentales son «asegurar» (tres veces), «fraude» (dos veces) y el sorprendente latinismo *custodia*, «guardia» (dos veces). **62.** *tras el día de la preparación*: Algunos intérpretes piensan que la visita a Pilato habría sido una violación del sabbath, pero esto no es cierto ni tampoco lo indica el texto. A partir de Mc 15,42.44.45, Mateo desarrolla la referencia temporal y la mención de los soldados. Reaparecen los fariseos (la última vez que se les mencionó fue en 23,26), tal vez como indicio de la situación polémica que se vivía en los días de Mateo. **63.** Cf. 16,21; 17,23; 20,19; cf. también 12,40; 26,61; 27,40. **66.** El sello de la tumba puede aludir a la escena de Daniel en la cueva de los leones (Dn 6,17).

166 (B) La resurrección y el gran encargo (28,1-20).

(a) La resurrección de Jesús (28,1-10). Cf. Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Jn 20,1-10. Tras la vindicación general anticipada en 27,51-54, viene la vindicación personal de Jesús mediante su resurrección, realizada por Dios, de la muerte corporal. Este acontecimiento, accesible solamente a través de la fe, no es todavía la plenitud del reino en la tierra, pero apunta al reino permanente en el cielo. La presentación de Mateo está caracterizada por un incremento de la dignidad y el esplendor que superan la fuente marcana. **1.** *hacia el amanecer*: El acontecimiento luminoso comienza en la oscuridad previa al alba. De nuevo, Mateo elimina la compra (de aromas, esta vez) como también la unción, puesto que los guardias se hubieran opuesto a ella. Las mujeres (dos, para armonizar con 27,61, no tres como en Marcos) vienen a mirar y a llorar. **2.** *gran terremoto*: Nos recuerda 27,51-54. *un ángel*: El joven de Marcos se ha convertido en un ángel. *hizo rodar la piedra*: La piedra que bloqueaba la tumba era el monumento de la victoria de la muerte. Al rodarla y sentarse el ángel sobre ella, se convierte en símbolo de la victoria sobre la muerte. Como la misma concepción virginal, es un insignificante signo externo de una realidad invisible mucho más grande. **3.** *blanco*: La apariencia del ángel nos recuerda la de Cristo transfigurado (17,2). **4.** Cf. 27,54. El temor y el pavor son temas que aparecen en los vv. 5.8. **5.** *yo sé*: Mateo subraya el conocimiento del ángel; en este aspecto se parece a un buen discípulo (13,51). **6.** *como él había dicho*: cf. comentario sobre 27,63. Mateo añade la nota del cumplimiento profético, uno de sus intereses fundamentales (cf. 12,40; 16,21; 17,23; 20,19; 26,32). **7.** *ha resucitado de entre los muertos*: Mateo añade esta fórmula del credo para hacer explícito el mensaje de la resurrección. Omite la mención de Pedro, tal vez porque ya había tratado de él en 16,17-19, pero también porque pretende dirigirse a todos los discípulos como grupo en los vv. 16-20. El hecho de que verían al Señor resucitado en Galilea sugiere: (a) que se les ha perdonado su traición; y (b) que Galilea es el lugar de la visión y de la gracia. **8.** *corrieron*: Mateo acelera el *tempo*, pero mezcla el temor de las mujeres con una «enorme alegría» (en lugar del éxtasis que hallamos en Marcos). La incoherencia psicológica que se manifiesta en la simultaneidad de los sentimientos del temor y de la alegría se ha relacionado con las emociones de quienes están a punto de casarse. Las mujeres se convierten en apóstoles de los apóstoles, y su testimonio, precisamente por su devaluación en la ley rabínica, llega a ser históricamente creíble. **9.** *Jesús les salió al encuentro*: La tradición de una cristofanía o aparición de Cristo resucitado a las mujeres era bastante conocida en todo el cristianismo primitivo (Jn 20,11-18), pero Mateo añade el v. 10. El gesto de las mujeres expresa la adoración, pero también atestigua la realidad del cuerpo resucitado (cf. 1 Cor 15,44). **10.** El mensaje es un duplicado de los vv. 5.7, pero en esta ocasión Jesús llama a sus seguidores «hermanos», como en Jn 20,17; Mt 12,46-50. En esta alocución está implícito el perdón. El descubrimiento de la tumba vacía no es absolutamente esencial para la fe cristiana (no se menciona en los credos ni en el kerigma primitivo, p.ej., 1 Cor 15,3-5), pero es un apoyo externo para esta fe. En estricta lógica, la tumba vacía y la resurrección no se exigen mutuamente; Jesús podía haber resucitado y su cuerpo seguir en la tumba; Jesús podría no haber resucitado y la tumba estar vacía (se podría haber robado el cadaver). Pero los dos están en armonía y son afirmados por los evangelistas.

(Fuller, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives* [Filadelfia 1980]. Perkins, P., *Resurrection* [Garden City 1984].)

167 (b) El informe de la guardia (28,11-15). Esta sección propiamente mateana retoma el hilo de 27,62-66; 28,4, y, junto con ellos, reflejan la apologética y la polémica de los años 80 y 90 d.C., tal como sugiere el v. 15, aunque los encubrimientos administrativos y

la compra del silencio con dinero son hechos comunes que se producen en muchos períodos históricos. **11.** *algunos de la guardia*: Los emisarios están en contraste con las mujeres evangelistas, lo que pone de manifiesto que el mismo mensaje puede ser recibido por unos como alegre noticia y por otros como algo desastroso. **12.** *buena suma de dinero*: cf. 27,3-10. **13.** *decid a la gente*: No contentos con sobornar a los soldados, los dirigentes les piden que mientan y den una excusa por la dejación de sus obligaciones, que podría acarrearles grandes castigos. Hay un irónico contraste con 27,64. **14.** *y si llega a oídos del procurador*: La planificación escrupulosamente elaborada para el caso de que no funcionara lo anterior manifiesta las dificultades que presentaba la enmarañada operación. **15.** *hicieron lo que les habían dicho*: Los dirigentes se han convertido en maestros del pecado. La decadencia espiritual trata de cubrir su vacío con la fuerza del dinero. *entre judíos hasta el día de hoy*: La falta del artículo delante del sustantivo «judíos» podría significar «algunos judíos», puesto que este término aparece siempre con artículo en el evangelio. Algunos miembros de la comunidad de Mateo aún se sentirían judíos (10,6; 15,24), aunque eran judíos que seguían a Jesús en lugar de seguir la halaká de los fariseos y creían en la reunificación del pueblo renovado de Dios con vistas al reino; pero los judíos que seguían a los rabinos de Yamnia estaban obligados a rechazar sus pretensiones. La Iglesia de Mateo ya había sido excomulgada por la sinagoga de Yamnia, pero seguía polemizando con ella. Además, hay un indicio en este versículo de que ya se utilizaban algunos libros tardíos del NT (Hch y Jn) en los que se presentaba a los cristianos como un cuerpo contrario a los judíos, en lugar de entenderse como un movimiento de renovación dentro del judaísmo. Todo el pasaje ofrece un testimonio negativo del peligroso poder de la resurrección: algunos sentían que tenía que suprimirse a toda costa.

168 (c) EL GRAN ENCARGO (28,16-20). Cf. Mc 16,14-18; Lc 24,36-39; Jn 20,19-23; Hch 1,9-11. Este breve final es tan rico que sería verdaderamente difícil decir más y tanto con el mismo número de palabras. Se ha denominado como una parusía anticipada, un cumplimiento parcial de la visión que tuvo Daniel del Hijo del hombre. Su género combina elementos de un modelo de entronización del AT con un encargo apostólico. **16.** *los once discípulos*: El número alude al terrible final de Judas. *la montaña en la que Jesús los había citado*: Es la montaña de la revelación (17,1), donde Jesús los tocó (17,7). **17.** *vieron*: Los discípulos tienen una aparición de Jesús resucitado, pero más que su aspecto son las palabras las que tienen importancia. No se menciona la ascensión, porque ha coincidido con la resurrección. Su adoración muestra su fe, que está mezclada con la duda, una experiencia psicológica común que da esperanza a los hombres de nuestro tiempo. **18-20.** Las palabras de despedida de Jesús pueden dividirse en tres partes, atendiendo al pasado, al presente y al futuro. **18.** *toda autoridad... me ha sido dada*: Notemos el tiempo pasado y el pasivo teológico; es Dios quien ha concedido la autoridad divina a Jesús como Hijo del hombre. Esta autoridad es la del reino de Dios (cf. Dn 7,14; 2 Cr 36,23; Mt 6,10). **19.** *id por tanto...*: El gran encargo misionero afecta al presente. Contiene un mandato general de salir y hacer discípulos, y dos oraciones subordinadas que explican cómo debe realizarse. *todas las naciones*: La llamada universal se aplica a todos los pueblos incluyendo sus culturas, e incluso a los miembros del pueblo judío que todavía no son discípulos. Tras el particularismo de 10,6; 15,24, este mandato nos llega a sorprender, aunque la misión a los gentiles ya se había preludiado en 2,1-12; 4,15.16.23-25; 8,5-13; 10,18; 15,21-28; 22,1-10; 24,14; 25,32; 26,13. *Padre... Hijo... Espíritu Santo*: Esta fórmula triádica puede tener sus raíces en el AT, concretamente, en la tríada apocalíptica de Dios, Hijo del hombre o Elegido, y el Ángel, que se encuentra en Dn 7, Ez 1 (cf. *1 Hen* 14). No se menciona la circuncisión, probablemente por las razones que encontramos en Hch 15,1-29. **20.** *enseñándoles a guardar todo cuanto yo os he mandado*: Los discípulos deben continuar el ministerio de enseñanza de Jesús, estableciendo así el fundamento de la educación cristiana, la teología y cualquier actividad intelectual. La materia de su enseñanza se encuentra en los grandes discursos del evangelio de Mateo, pero, sobre todo, en el sermón de la montaña, que interpreta todo el AT. Se trata de una tarea tan enorme que el último versículo tiene que ofrecer una promesa de auxilio futuro. *Yo estoy con vosotros*: E.d., estoy y seguiré estando. La fórmula de la alianza forma una inclusión con 1,23; cf. 18,20. Jesús es el Emmanuel, la presencia divina (shekinah) en medio de su pueblo, para tomar decisiones, estudiar, orar, predicar, bautizar y enseñar. El don del Espíritu no se menciona explícitamente, en contraste con Jn 20,22; Hch 2,1-4, pero, según Pablo, el Espíritu es la presencia de Jesús en medio de nosotros (2 Cor 3,17). *hasta el final del mundo*: Se refiere a la llegada del reino de Dios en su plenitud.

(Hubbard, B. J., *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning* [SBLDS 19, Missoula 1974]. Lange, J., *Das Erscheinen des Auferstandenen* [Wurzburgo 1973]. Schaberg, J., *The Father, the Son and the Holy Spirit* [SBLDS 61, Chico 1982].)

[Traducido por José Pérez Escobar]

43
Evangelio según Lucas

Robert J. Karris, O.F.M.

BIBLIOGRAFÍA

1 Aguirre Monasterio, R. y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella 1992). Aletti, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas* (Salamanca 1992). Bartolomé, J., *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15* (Estella 2000). Bovon, F., *Luc le théologien* (Neuchâtel 1978); *El Evangelio según San Lucas. Lc 1-9, Vol. I* y *El Evangelio según San Lucas. Lc 9,51-14,35. Vol. II* (Salamanca 1995, 2002). Cadbury, H. J., *The Making of Luke-Acts* (Londres [2]1958). Caird, G. B., *The Gospel of St. Luke* (PC, Baltimore 1963). Conzelmann, H., *El centro del tiempo*, trad. de J. M. Bernáldez (Fax, Madrid [5]1974). Creed, J. M., *The Gospel according to St. Luke* (Londres 1960). Danker, F. W., *Jesus and the New Age According to St. Luke* (St. Louis 1972). Ellis, E. E., *The Gospel of Luke* (NCB, Grand Rapids 1974). Ernst, J., *Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt* (RNT, Ratisbona 1977). Fitzmyer, J. A., *The Gospel According to Luke* (AB 28, 28 A, Garden City 1981, 1985); hasta Lc 18,14, seguimos la trad. de D. Mínguez, Cristiandad, Madrid 1986, 1987. Ford, J. M., *My Enemy is My Guest* (Maryknoll 1984). Gourgues, M., *Los dos libros de San Lucas* (Bilbao 2000). Grundmann, W., *Das Evangelium nach Lukas* (THK 3, Berlín Este [2]1961). Jeremias, J., *Die Sprache des Lukasevangeliums* (MeyerK, Gotinga 1980). Jervell, J., *Luke and the People of God* (Minneápolis 1972). Karris, R. J., *Luke: Artist and Theologian* (TI, Nueva York 1985). Klostermann, E., *Das Lukasevangelium* (HNT 5, Tubinga [3]1975). Laconi, M., *San Lucas y su Iglesia* (Estella 1992). Lagrange, M.-J., *Évangile selon Saint Luc* (Ebib, París [8]1948). LaVerdiere, E., *Luke* (NTM 5, Wilmington [2]1982). Maddox, R., *The Purpose of Luke-Acts* (Studies of the New Testament and Its World, Edimburgo 1982). Marshall, I. H., *The Gospel of Luke* (NIGTC, Grand Rapids 1978). Mesters, C. y M. Lopes, *Querido Teófilo. Encuentros bíblicos sobre el evangelio de Lucas* (Estella 2000). Neyrey (ed.), *The Social World of Lukas-Acts* (Peabody 1991). O'Toole, R. F., *The Unity of Luke's Theology* (GNS 9, Wilmington 1984). Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (ICC, Nueva York [5]1922). Ramis, F., *Lucas, evangelista de la ternura de Dios* (Estella 1998). Richard, E., «Luke-Writer, Theologian, Historian», *BTB* 13 (1983) 3-15. Rigaux, B., *Para una historia de Jesús. El testimonio del evangelio de Lucas.* Vol. III (Bilbao 1974). Rius Camps, J., *El éxodo del hombre libre: catequesis sobre el evangelio de Lucas* (El Almendro, Córdoba 1991). Rohr, R., *La buena noticia según Lucas* (Madrid 1998). Sabourin, L., *El Evangelio de Lucas* (Valencia 2000). Schmid, J., *El evangelio según San Lucas* (Barcelona 1968). Schneider, G., *Das Evangelium nach Lukas* (ÖTK 3/1-2, Gütersloh 1977). Schürmann, H., *Das Lukasevangelium* (HTKNT 3/1, Friburgo 1969). Schweizer, E., *The Good News According to Luke* (Atlanta 1984). Talbert, C. H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (SLBMS 20, Missoula 1974); *Reading Luke* (Nueva York 1982). Thompson, G. H., *The Gospel according to Luke in the Revised Standard Version* (NclarB, Nueva York 1972). Tiede, D. L., *Prophecy and History in Luke-Acts* (Filadelfia 1980).

DBSup 5.545-94. *IDBSup* 588-60. Brown, *INT Vol. I* 311-75. Wik-Schm, *INT* 378-414.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autor, fecha y lugar de composición.** La identidad del autor del evangelio aparece en siete importantes testimonios antiguos: Canon de Muratori, Ireneo, el Prólogo al evangelio de finales del s. II, Tertuliano, Orígenes, Eusebio y Jerónimo. En estos testimonios hay que distinguir aquellos datos que no pueden deducirse del NT (el autor fue Lucas, un sirio de Antioquía, que escribió un evangelio procedente de Pablo, en Acaya [o en Roma o Bitinia]), y aquellos otros que sí pueden deducirse (era médico y compañero o colaborador de Pablo). Podemos aceptar la tradición de que Lucas fue quien compuso el evangelio, pues no parecen existir razones para que la Iglesia antigua inventase este dato y convirtiese al autor

de un evangelio en una figura relativamente oscura. Tampoco hay razones para negar que Lucas fuese natural de Antioquía de Siria. Puesto que, en el libro de Hechos, Lucas muestra poca afinidad con la teología de Pablo, y absolutamente ninguna con sus cartas, parece probable que su relación con el apóstol tuvo lugar tempranamente, y, por tanto, antes de que éste desarrollara plenamente su pensamiento teológico, es decir, antes de que escribiera las grandes cartas a sus comunidades y también con anterioridad al «concilio» de Jerusalén. En todo caso, buscamos en vano si pretendemos encontrar algo más que una ligera huella de la teología de Pablo en la obra Lucas-Hechos. Puesto que Lucas parece ser natural de Antioquía de Siria, no hay razón alguna contra la ubicación de la composición de su obra en esta ciudad, que era la tercera en población en el Imperio romano y estaba formada por una gran heterogeneidad de gente, entre quienes también había judíos. A pesar del intento de W. K. Hobart (*The Medical Language of St. Luke* [Dublín 1882]) de corroborar la antigua tradición, probando que el lenguaje de Lucas era, efectivamente, propio de un médico, los estudios posteriores han mostrado que su lenguaje no era más técnico que el utilizado por otros autores de su época, de los que sabemos, a ciencia cierta, que no eran médicos.

3 La tradición de los testimonios antiguos resulta de poca ayuda para fechar el evangelio. Sólo contamos con los datos literarios internos. Lucas utilizó el evangelio de Marcos, que fue escrito poco antes de la guerra judía del 66-70 d.C. Lc 21,5-38 presupone que Jerusalén ya había sido destruida; lo que implica una fecha posterior al año 70. Lucas-Hechos no parece conocer la terrible persecución contra los cristianos en el último período del gobierno de Domiciano (81-96 d.C.). Tampoco aparece reflejada la fuerte controversia que se desarrolló entre la Iglesia y la sinagoga tras la redefinición farisea del judaísmo en Yamnia (85-90 d.C.). Con todos estos datos, llegamos a la conclusión de que esta obra se escribió entre los años 80 y 85 (cf. *FEL*, I, 100-08; puede verse un punto de vista diferente en Maddox, *Purpose*).

4 (II) Estilo y características literarias. El talento de Lucas como artista y teólogo se manifiesta en muchos de los aspectos que especificaremos a lo largo del comentario. Lucas domina bastante bien la lengua gr.; puede escribir perfectamente tanto en el estilo elegante de 1,1-4, como en el de los LXX de 1,5-2,52. Adapta las formas literarias gr. para transmitir su mensaje, como por ejemplo el género del simposio en 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24; o el género del discurso de despedida en 22,14-38 (y Hch 20,17-38).

Lucas utiliza sus fuentes de forma creativa. Por ejemplo, para exponer su cristología, desarrolla el paralelismo entre los anuncios y los relatos del nacimiento de Juan Bautista y Jesús, uniendo diferentes tradiciones en 1,5-2,52. En su relato teológico del ministerio de Jesús utiliza el evangelio de Marcos, la fuente de dichos, Q, y sus materiales propios, L. Así, aunque integra el 60 por ciento del evangelio de Marcos, omite las redundancias marcanas, recogiendo, p.ej., solamente uno de los relatos de la multiplicación de los panes. Adapta el tema marcano y la estructura del camino de Jesús a Jerusalén (8,27-10,52), combinándolos con materiales de Q y L, para dar forma a su incomparable teología del camino de Jesús y de los cristianos hacia Dios (9,51-19,27). En su relato de los últimos días de Jesús, Lucas reelabora Marcos y recapitula muchos de los temas que ha ido desarrollando en su evangelio (→ Problema sinóptico, 40:13).

Lucas es particularmente hábil en el uso de recursos literarios mediante los que une tradiciones y fuentes. Así, acontecimientos anunciados en el relato suceden posteriormente según el modelo literario de promesa y cumplimiento. En esta perspectiva, p.ej., se encuentra la predicción de Simeón de que Jesús ha nacido para que muchos caigan o se levanten en Israel (2,34), que se cumple posteriormente a lo largo de Lc-Hch. A Lucas le encantan las inclusiones literarias. Por ejemplo, el evangelio comienza y termina en el templo. Se deleita también con los paralelismos; p.ej., Jesús llama al arrepentimiento a los habitantes de Jerusalén tanto al entrar en la ciudad como al salir de ella. Una atenta lectura de los 52 capítulos que componen Lc-Hch pondría de manifiesto muchos más paralelismos, p.ej., la oración en la que el Jesús agonizante pide el perdón para sus enemigos se corresponde con la de Esteban. Lucas utiliza un esquema geográfico que impone a su relato kerigmático: desde Galilea, Jesús camina hacia Jerusalén y hacia Dios; desde Jerusalén, la Iglesia, dotada con el Espíritu Santo prometido, camina hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). Aun cuando se trata de una geografía teológicamente concebida, Lucas mantiene su inclinación hacia el paralelismo, al mostrar, p.ej., que Pablo, en Hechos, viaja a Jerusalén cumpliendo la voluntad de Dios, imitando así a Jesús, su Señor. Los temas de Lucas también contribuyen a la unión de diferentes materiales. Consideremos, por ejemplo, el tema de la oración: la oración de alabanza se expande a lo largo de 1,5-2,52; el ministerio de Jesús comienza y concluye con la oración; el Espíritu Santo viene sobre la primitiva comunidad mientras ésta se hallaba en oración.

5 (III) La teología de Lucas y el *Sitz im Leben*. Escribiendo en una Antioquía de Siria, étnica y culturalmente plural, en los primeros años de la novena década de la era cristiana, Lucas se dirige a unos destinatarios mayorita-

riamente gentiles, algunos de los cuales pertenecían a la clase acomodada, que estaban replanteándose, dolorosamente, sus proyectos misioneros en medio de un ambiente hostil. Una serie de controversias internas y externas acrecientan esta hostilidad. El problema clave de las comunidades de Lucas es el de la teodicea: Si Dios no ha sido fiel a las promesas hechas al pueblo elegido, permitiendo la destrucción de la ciudad santa y del templo, ¿por qué razón los cristianos gentiles, que creen en este mismo Dios, han de pensar que será fiel a las promesas recibidas? La respuesta de Lucas adquiere la forma del relato kerigmático que denominamos Lc-Hch. Mediante éste, Lucas demuestra que Dios fue fiel a las promesas hechas a Israel, a través de Jesús, pero de una forma inesperada, incluyendo a los gentiles, los impuros, los pobres, las mujeres, los samaritanos, los ricos publicanos y a otros marginados, al igual que al pueblo elegido que se arrepintiera de su rechazo inicial de Jesús, el profeta de Dios y el Elegido. A este Israel se le denomina el Israel reconstituido. En él se halla la continuidad con el antiguo.

6 **(A) Continuidad con el antiguo Israel.** En su evangelio, Lucas presenta un Jesús que, aunque en ocasiones se sitúa fuera de las prescripciones de la ley, no obstante, defiende su validez (cf., p.ej., 16,17). También Pablo, en Hechos, se defiende contra las acusaciones de que estaba contra la ley y el templo. Para el Pablo lucano, el cristianismo se encuentra en la mejor tradición del judaísmo, es decir, en la tradición farisea (cf. los juicios contra Pablo en Hch 21-26). El judaísmo tenía una larga y excelente tradición de oración. Jesús y la comunidad que sigue su camino se sitúan en esta noble tradición. El judaísmo se fundamentaba en las doce tribus. Al narrar el establecimiento por Dios del Israel reconstituido, Lucas cuenta que Jesús eligió a los Doce (6,12-16), y cómo este número fue de nuevo completado tras la muerte de Judas (Hch 1,15-26). El evangelio comienza en Jerusalén y en el templo. Hch 1-3 nos presenta los orígenes del Israel reconstituido dentro de Jerusalén y del templo. Desde Jerusalén, la palabra de Dios se extiende a todas las naciones (Hch 1,8).

7 **(B) Controversias internas y externas.** Lucas libra batallas teológicas en dos frentes. Internamente, se dedica a polemizar contra los judeocristianos que trataban de aplicar unas exigencias rigurosas de admisión a quienes deseaban unirse al Israel reconstituido. Estos judeocristianos son los «fariseos» del evangelio que critican a Jesús por sus hábitos alimentarios y su relación con pecadores y publicanos. Lucas emplea contra ellos el género del simposio, haciéndoles que invitaran a Jesús a comer sólo para que escuchasen las respuestas a sus objeciones. Contra ellos dirige también Lucas su opinión sobre quiénes son realmente los hijos de Abrahán (p.ej., 13,10-17; 19,1-10) y, por tanto, herederos de las promesas de Dios. Lucas además ataca su posición ampliando el concepto de pertenencia «a los pobres de Dios», una imagen que se emplea en LQ para describir a los elegidos. Ni la posición social, ni la herencia étnica, ni la autojustificación religiosa, sirven para cualificar a los miembros de este grupo exclusivo. Los cojos, los ciegos y los lisiados también pertenecen ahora a este grupo elegido (cf. 14,13.21), al igual que los acomodados cristianos gentiles que comparten sus posesiones con los necesitados (6,17-49). Véanse también los comentarios a 1,51-53; 4,18-19.25-28; 16,23. Finalmente, en este Israel reconstituido, la clase marginada, las mujeres, juega un papel prominente (p.ej., 7,36-50). Ni que decir tiene que la defensa de estas objeciones internas hubiera limitado enormemente el esfuerzo misionero de las comunidades lucanas. Para más detalles sobre los fariseos en Lucas, → 75-77, infra.

8 Los principales problemas externos que deben afrontar las comunidades lucanas proceden de la persecución, esp. promovida por los dirigentes de las sinagogas judías locales. Véanse 21,11-19 y los problemas de Pedro, Juan, Esteban, Bernabé y Pablo en Hechos. Como dejan sugerir los discursos de Pedro, Esteban y Pablo, estos problemas procedían de la interpretación de la Escritura, esp. de aquellas interpretaciones con las que los cristianos argumentaban que Jesús era cumplimiento de las promesas de Dios. Tal interpretación de la Escritura no era de poca importancia para la misión a los judíos.

9 **(C) El Jesús lucano.** Como ya hemos sugerido en (A) y (B), Lucas responde fundamentalmente al problema de la teodicea, que preocupaba a sus comunidades con su retrato de Jesús. Con su misión misericordiosa hacia todos y mediante la elección de los Doce, Jesús estableció el fundamento del Israel reconstituido. La misión de Jesús es inclusiva: busca a los perdidos y pecadores para restablecerlos en la comunión con Dios. El ministerio de Jesús como profeta parece fracasar por el rechazo de los dirigentes religiosos. Sin embargo, el pueblo (*laos*) no es tan terco ni ciego en su rechazo de Jesús como sus dirigentes. Contemplan el sentido de la crucifixión de Jesús (23,35) y, finalmente, se arrepienten del pecado cometido al haber rechazado a Jesús en favor de Barrabás (23,48). A partir de este pueblo arrepentido, Jesús establece el nexo de continuidad entre lo antiguo y lo nuevo en el Israel reconstituido.

El tema lucano del profeta rechazado saca a relucir otro matiz en su retrato de Jesús. El motivo del profeta rechazado consta de cuatro elementos: La misericordia de Dios al enviar un profeta, el rechazo del profeta, el castigo y el envío de otro profeta. Para más detalles,

→ 61, infra. Jesús puede, efectivamente, haber sido rechazado por los dirigentes religiosos, pero este rechazo no cierra las puertas a la misericordia divina, pues, como deja bien claro el motivo del profeta rechazado, tras el castigo viene otro ofrecimiento de misericordia. Lucas narra este nuevo ofrecimiento de misericordia (p.ej., Hch 2) en el arrepentimiento de los 3.000 judíos de todo el mundo que acontece tras el discurso de Pedro en Pentecostés. Ellos contribuyen a la formación del Israel reconstituido.

Hallamos, finalmente, un matiz importante en el retrato lucano de Jesús, que se refiere a la fidelidad del Dios de Jesús. Lucas comienza su evangelio con este tema, contando cómo las promesas se han cumplido en su nacimiento, y lo termina con el mismo tema, al contar cómo, efectivamente, Dios ha cumplido sus promesas resucitando a Jesús de la muerte. Este Dios, que no permitió que el Santo de Dios, Jesús, conociese la corrupción (Hch 2,27), con toda seguridad, será también fiel a las promesas hechas a sus seguidores, que, desde todos los rincones del globo, caminan para tomar parte en el banquete celestial junto a Abrahán, Isaac y Jacob. Cf. J. Jervell, *Luke and the People of God*; L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament* (Filadelfia 1986) 197-240: R. J. Karris, *CBQ* 41 (1979) 80-97.

10 (IV) Contenido.

(I) Prólogo (1,1-4)
(II) Aurora del cumplimiento divino de la Promesa (1,5-2,52)
- (A) Gabriel anuncia el nacimiento de Juan a Zacarías en el templo (1,5-25)
- (B) Gabriel anuncia el nacimiento de Jesús a María en el recóndito Nazaret (1,26-38)
- (C) Discursos de Isabel y María sobre el significado de Jesús en el plan salvífico de Dios (1,39-56)
  - (A') Discurso de Zacarías sobre el significado de Juan en el plan salvífico de Dios (1,57-80)
  - (B') Discurso de los ángeles sobre el significado del niño Jesús recostado en el pesebre (2,1-20)
  - (C') Discurso de Simeón sobre el significado del niño Jesús al ser presentado en el templo (2,21-40).
- (D) Pasaje de transición: Conclusión de la obertura de Lucas. Declaración de Jesús sobre sí mismo, y anticipación del futuro viaje de Jesús, Hijo de Dios, desde Galilea a Jerusalén (2,41-52).

(III) Preparación del ministerio público de Jesús (3,1-4,13)
- (A) La predicación de Juan Bautista (3,1-20)
- (B) El bautismo de Jesús (3,21-22)
- (C) Jesús, culminación del plan de Dios en la creación y en la historia de la salvación (3,23-38)
- (D) Jesús, Hijo y Siervo de Dios, vence al diablo (4,1-13)

(IV) Ministerio de Jesús en Galilea (4,14-9,50)
- (A) Descripción previa del ministerio de Jesús en Galilea (4,14-15)
- (B) Jesús cumple las promesas de Dios a favor de todos (4,16-30)
- (C) El reino de Dios restablece en su integridad a hombres y mujeres (4,31-44)
- (D) Respuesta positiva al mensaje de Jesús sobre el Reino (5,1-11)
- (E) El ministerio de Jesús rompe los límites a favor de los marginados (5,12-16)
- (F) Los dirigentes religiosos se oponen al mensaje del reino de Jesús (5,17-6,11)
  - (a) Jesús tiene el poder de perdonar pecados (5,17-26)
  - (b) La misión de Jesús se dirige a los pecadores (5,27-32)
  - (c) Jesús es el novio y el proveedor del vino nuevo (5,33-39)
  - (d) El sábado se subordina a Jesús (6,1-5)
  - (e) Jesús compasivo cura en sábado (6,6-11)
- (G) La reunificación del Israel reconstituido (6,12-49)
  - (a) Elección de los doce apóstoles por Jesús (6,12-16)
  - (b) El sermón de la llanura (6,17-49)
- (H) El mensaje del reino de Jesús se dirige a hombres y mujeres, y rompe los límites de lo puro e impuro (7,1-9,6)
  - (a) Gentiles impuros se abren al mensaje del reino de Jesús (7,1-10)
  - (b) El profeta de Dios, Jesús, se compadece de una viuda (7,11-17)
  - (c) Las funciones de Juan y Jesús en el plan salvífico de Dios (7,18-35)
  - (d) Una mujer pecadora es sensible al don divino del perdón (7,36-50)
  - (e) Las mujeres discípulas de Jesús (8,1-3)
  - (f) Diferentes modos de oír la palabra de Dios (8,4-21)
  - (g) Jesús vence el caos (8,22-25)
  - (h) Jesús restablece a un gentil demente en la comunidad humana (8,26-39)
  - (i) El poder de Jesús va más allá de la pureza ritual y da vida a dos mujeres (8,40-56)
  - (j) Los Doce prosiguen la misión del Reino realizada por Jesús (9,1-6)
- (I) Reacciones ante Jesús al finalizar su ministerio en Galilea (9,7-50)
  - (a) El destino del precursor de Jesús es su mismo destino y el de sus discípulos (9,7-9)
  - (b) El don de la multiplicación realizado por Jesús está vinculado con su cruz (9,10-17)
  - (c) La cruz en la vida del Mesías y de sus discípulos (9,18-27)
  - (d) La transfiguración de Jesús y la confirmación divina del camino de la cruz (9,28-36)
  - (e) La cruz interpreta las acciones misericordiosas de Jesús (9,37-45)
  - (f) La errónea comprensión de los discípulos del sentido del seguimiento de Jesús (9,46-50)

(V) Viaje de Jesús a Jerusalén (9,51-19,27)
- (A) Parte primera de la instrucción sobre el sentido del camino cristiano (9,51-13,21)
  - (a) Rechazo samaritano a Jesús y rechazo de toda venganza (9,51-56)
  - (b) El coste del discipulado (9,57-62)
  - (c) La enseñanza de Jesús sobre la misión (10,1-24)
  - (d) La misión cristiana y la observancia de la ley (10,25-37)
  - (e) El discipulado es para hombres y para mujeres (10,38-42)
  - (f) Los discípulos de Jesús y la oración (11,1-13)
  - (g) Las controversias descubren el sentido del camino de Jesús (11,14-36)
  - (h) La limosna hace puro ante Dios (11,37-54)
  - (i) Los discípulos ante oposiciones internas y externas (12,1-59)
  - (j) Todos necesitan arrepentirse (13,1-9)
  - (k) Un ejemplo de la naturaleza del reino de Dios (13,11-17)
  - (l) El reino de Dios crece a pesar de las oposiciones (13,18-21
- (B) Parte segunda de la instrucción sobre el sentido del camino cristiano (13,22-17,10)
  - (a) Insistencia en la necesidad de arrepentimiento (13,22-30)
  - (b) Jesús viaja obedientemente a Jerusalén (13,31-35)
  - (c) La naturaleza inclusiva del banquete del reino de Jesús (14,1-24)
  - (d) Repetición de las exigencias del discipulado (14,25-35)
  - (e) Tres ejemplos de la misericordia de Dios hacia los pecadores (15,1-32)
  - (f) La necesidad de compartir los bienes con los necesitados (16,1-31)
  - (g) La renovación interior de los discípulos (17,1-10)
- (C) Parte tercera de la instrucción sobre el sentido del camino cristiano (17,11-19,27)
  - (a) Gratitud y fe del leproso samaritano (17,11-19)
  - (b) Fidelidad en la espera de la llegada del Hijo del hombre (17,20-18,8)
  - (c) Los discípulos deben depender de Dios más que de ellos mismos (18,9-17)
  - (d) La gran dificultad de que los ricos entren en el reino de Dios (18,18-30)
  - (e) Nueva predicción de la pasión y resurrección de Jesús (18,31-34)
  - (f) Sumarios sobre el ministerio de Jesús hacia los marginados (18,35-19,10)
  - (g) Los discípulos deben asumir los riesgos de seguir a Jesús, el Rey (19,11-27)

(VI) Jerusalén rechaza al Profeta, al Hijo y al templo de Dios (19,28-21,38)
- (A) Jesús toma posesión del templo de Jerusalén (19,28-48)
  - (a) Jesús aclamado como rey (19,28-40)
  - (b) Jesús llora por Jerusalén (19,41-44)
  - (c) Jesús toma posesión del templo; él es el templo (19,45-46)
  - (d) Reacciones del pueblo y de los dirigentes religiosos ante Jesús (19,47-48)
- (B) Jesús afirma su autoridad para hablar en nombre de Dios (20,1-21,4)
  - (a) Jesús es un profeta enviado por Dios (20,1-8)
  - (b) Jesús es el Hijo de Dios y la piedra angular del Israel reconstituido (20,9-19)
  - (c) Jesús enseña auténticamente el camino de Dios (20,20-26)
  - (d) El Dios de Jesús es Aquel que da y mantiene la vida más allá de la muerte (20,27-40)
  - (e) Jesús Mesías es hijo y Señor de David (20,41-44)
  - (f) Culto a Dios y estilo de vida justa (20,45-21,4)
- (C) Consecuencias para Jerusalén al no aceptar al Profeta de Dios (21,5-38)

(VII) Última cena de Jesús y relación con pecadores (22,1-23,56a)
- (A) Discurso de despedida de Jesús en el marco de una cena (22,1-38)
  - (a) Preparación para el discurso de despedida (22,1-13)
  - (b) La eucaristía como legado de Jesús a la Iglesia (22,14-20)
  - (c) ¿Traicionarán los futuros discípulos a Jesús? (22,21-23)
  - (d) El sentido del poder en las comunidades de Lucas (22,24-30)
  - (e) La función de Pedro en la Iglesia (22,31-34)
  - (f) Justificación del cambio de la acción misionera en las comunidades lucanas (22,35-38)
- (B) Fidelidad de Jesús y el fracaso de los discípulos en la prueba (22,39-71)
  - (a) Contraste entre Jesús y sus discípulos en la oración (22,39-46)
  - (b) Contraste entre infidelidad y fidelidad (22,47-53)
  - (c) Contraste entre la fidelidad de Jesús, Hijo de Dios, y la actitud de Pedro (22,54-71)
- (C) Para terminar, Jesús inocente en compañía de pecadores (23,1-56a)
  - (a) Jesús, el justo maltratado, es entregado a la crucifixión (23,1-25)
  - (b) Jesús, profeta rechazado, llama al arrepentimiento (23,26-31)
  - (c) Jesús, entre pecadores, ora por el perdón (23,32-34)
  - (d) Reacciones positivas y negativas ante Jesús (23,35-49)
  - (e) A Jesús se le da un entierro propio de un rey (23,50-56a)

(VIII) Resurrección de Jesús, promesa del Espíritu y Ascensión (23,56b-24,53)
- (A) Las mujeres evangelizadoras (23,56b-24,12)
- (B) Emaús y regreso al camino del discipulado (24,13-35)
- (C) Encargo y Ascensión (24,36-53)

COMENTARIO

11 (I) Prólogo (1,1-4). Lucas es el único evangelista que introduce su obra con una frase periódica en griego bellamente elaborada. Los vv. 1-2 suministran la proposición «puesto que» de la frase; el v. 3 es la oración principal; el v. 4 es una proposición final. Una comparación con Josefo, *Apion.* 1.1 §1-3; 2.1; §3; y *Ep. Arist.* 1, indica que la mayor parte del vocabulario de Lucas es convencional. El significado de las palabras debe obtenerse principalmente a partir del vocabulario paralelo de la doble obra lucana Lc-Hch y de su teología. Así, por ejemplo, el término *diēgēsis*, «narración», no deben interpretarse solamente a partir de prólogos similares al de Lucas, pareciendo que él no hubiera escrito el kerigma, sino un fundamento histórico del evangelio. **1.** *puesto que*: Este término literario, *epeidēper*, aparece solamente en esta ocasión en la Biblia griega. *narración*: *diēgēsis*, en textos paralelos (p.ej., *Ep. Arist.* 1) significa una narración ordenada y no un mero ensartar anécdotas o notas. Dentro del conjunto Lc-Hch encontramos el vb. *diēgeisthai*, con un significado denso, en Lc 8,39 y Hch 12,17, como equivalente a «proclamar». *Diēgēsis* podría traducirse por «narración kerigmática». Aunque Lucas, a diferencia de Marcos, no llame a su obra «evangelio», su intención es la misma: suscitar la fe. *acontecimientos cumplidos entre nosotros*: En esta proposición queda patente que la finalidad de Lucas no es escribir una mera historia. Esta proposición anticipa un motivo dominante en la obra lucana (cf. 4,16-21; 22,37; 24,25.27.44-47). Lucas narra acontecimientos que se interpretan como cumplimiento de Dios para la salvación del hombre. **2.** *llegaron a ser ministros de la Palabra*: Se refiere a un grupo determinado. Como deja claro el tema lucano del testimonio ocular, esp. en el cap. 24, éste no es suficiente para ser testigo. La incorporación a la fe en las promesas de Dios y su cumplimiento en Jesús resucitado convierten al testigo en aquel que proclama la Palabra. **3.** *narración ordenada*: *kathexēs* puede referirse a una secuencia cronológica, espacial o lógica. El paralelo de Hch 11,4 indica que el significado en este contexto es el de «secuencia lógica». El orden del relato está determinado por el modelo «lógico» lucano de la promesa-cumplimiento de la acción de Dios. Así, p.ej., Lc 4,16-30 se encuentra fuera del orden cronológico, pero está en orden lógico puesto que ayuda al desarrollo del programa lucano de hacer ver cómo las promesas de salvación de Dios se cumplen en el ministerio de Jesús a favor del pobre y del desgraciado. *Teófilo*: Tal vez el mecenas de Lucas; pero también representa a una amplia audiencia que necesita fortalecer su fe. **4.** *solidez*: *asphaleia* puede interpretarse mejor en la perspectiva de Hch 2,36. La finalidad de Lucas no es presentar la auténtica enseñanza en contra de los herejes, ni tampoco una crónica neutral de los acontecimientos pasados. Más bien, como Pedro en Hch 2, asegura a sus lectores que los acontecimientos que proclama están de acuerdo con el plan salvífico de Dios y los invita a responder con fe a su relato kerigmático. Este relato, sin embargo, no libra a los lectores del riesgo de decidirse a favor o en contra de la afirmación de que las promesas de Dios se han cumplido entre nosotros para nuestra salvación. Cf. R. J. Dillon, *CBQ* 43 (1981) 205-27. Contrastar con Conzelmann (*TL* 23-24).

12 (II) La aurora del cumplimiento divino de la promesa (1,5-2,52). Aunque es habitual denominar el conjunto 1,5-2,52 como «relato de la infancia», este título no es adecuado, pues sólo 2,1-40 trata de la infancia de Jesús, y la idea clave de 1,5-2,52 no se encuentra en la narración, sino en los discursos de Gabriel, María, Zacarías, el ángel que se aparece a los pastores, Simeón y Jesús a sus doce años. 1,5-2,52 debe considerarse mejor como una obertura de todo el evangelio. En ella resuenan los principales temas teológicos de Lucas, esp., el de la fidelidad de Dios a la promesa. Los 20 temas lucanos, investigados por J. Navone (*Themes of St Luke* [Roma 1970]), se encuentran ya enunciados en 1,5-2,52: banquete, conversión, fe, paternidad, gracia, Jerusalén, alegría, reinado, misericordia, deber, pobreza, oración, profeta, salvación, espíritu, tentación, actualidad, universalismo, camino, testimonio. Esta obertura es evangelio, pues trata de suscitar en sus lectores una confesión de fe más intensa en Dios como alguien fiel y digno de toda confianza, y en Jesús como Cristo, Salvador e Hijo de Dios (cf. H. Schürmann, *Lukasevangelium* 24). Lo que dijo R. Tannehill (*JBL* 93 [1974] 265) a propósito del Magnificat de María (1,46-55) puede aplicarse perfectamente a 1,5-2,52: estos discursos detienen la acción y generan en el lector una consciencia más profunda de cuanto está aconteciendo.

Como muestra el esquema de *BBM* (248-49), ha habido muchos intentos de organizar la estructura artística de 1,5-2,52. La organización que aquí ofrecemos da prioridad al contenido (cf. Ellis, *Luke* 67).

13 Sobre la cuestión de la fiabilidad histórica de los materiales de 1,5-2,52, debemos seguir el sabio consejo de I. H. Marshall (*Gospel* 51): «A pesar de Lewis Carroll, es imposible la sonrisa del gato de Cheshire sin el gato de Cheshire como su portador». Lucas utilizó tradiciones en la creación de su obertura, pero las interpretó maravillosamente y con una fe profunda en la fidelidad de Dios a la promesa, mediante los discursos de Gabriel, María, Za-

carías, el ángel y Simeón. Al interpretarlas de este modo, escribe de forma similar a como lo hace en los discursos de Hechos (→ Hechos, 44:7). Estas tradiciones deben, en general, proceder de aquellos doce elementos que Lucas y Mateo, a pesar de sus grandes discrepancias (p.ej., Lucas no narra la visita de los magos), tienen en común:

(1) El nacimiento de Jesús se relaciona con el reinado de Herodes el Grande (Lc 1,5; Mt 2,1).
(2) María, la futura madre de Jesús, es una virgen desposada con José, pero aún no están viviendo juntos (Lc 1,27.34; 2,5; Mt 1,18).
(3) José desciende de la casa de David (Lc 1,27; 2,4; Mt 1,16.20).
(4) Un ángel anuncia el próximo nacimiento de Jesús (Lc 1,28-30; Mt 1,20-21).
(5) Jesús es proclamado como hijo de David (Lc 1,32; Mt 1,1).
(6) La concepción de Jesús acontecerá mediante el Espíritu Santo (Lc 1,35; Mt 1,18.20).
(7) José no participa en la concepción de Jesús (Lc 1,34; Mt 1,18-25).
(8) El nombre «Jesús» es dado por el cielo antes del nacimiento de Jesús (Lc 1,31; Mt 1,21).
(9) El ángel dice que Jesús es el «Salvador» (Lc 2,11; Mt 1,21).
(10) Jesús nace una vez que María y José están viviendo juntos (Lc 2,4-7; Mt 1,24-25).
(11) Jesús nace en Belén (Lc 2,4-7; Mt 1,24-25).
(12) Jesús se establece, con María y José, en Nazaret de Galilea (Lc 2,39.51; Mt 2,22-23).

Cf. *FEL*, II, 46-47; *TAG* 41-78, esp. 53-54. En el comentario trataremos adecuadamente las modificaciones que Lucas realizó de estas y otras tradiciones.

14 En medio de las acaloradas discusiones sobre la historicidad de algunos detalles particulares de 1,5-2,52 (cf. R. Laurentin, *The Truth of Christmas Beyond the Myths* [Petersham 1985]), nunca debemos perder de vista el hecho de que Lucas está escribiendo con la finalidad de que Teófilo y sus condiscípulos cristianos profundicen en la fe (cf. 1,1-4). Lucas invita a Teófilo y a sus amigos a ver mediante la fe que en Jesús se han cumplido todas las promesas de Dios. Lucas les invita a confesar su fe en Jesús como Salvador, Cristo y Señor, no sólo a partir de sus meditaciones sobre la resurrección y el bautismo de Jesús, sino también reflexionando sobre el inicio de su vida en Dios. Trata de provocarles una fe más profunda en un Dios cuya gracia es soberana y generosamente inconmensurable, un Dios que da la vuelta a las expectativas humanas y crea nuevas *posibilidades en situaciones imposibles*. Con sus meditaciones de 1,5-2,52, Lucas pretende que sus lectores se empapen de aquellas enérgicas corrientes de alegría, confianza, fe, esperanza, resistencia, expectación y exultación, de quienes respondieron en su vida a las acciones del Dios fiel. Cf. P. S. Minear, «Luke's Use of the Birth Stories», *StLA* 11-30. Entre quienes respondieron a las acciones de Dios, Lucas se centra en María, la esclava, la humillada, la creyente modelo. Cf. *MNT* 105-77.

15 (A) Gabriel anuncia el nacimiento de Juan a Zacarías en el templo (1,5-25). Con relación a la historicidad de este relato, Marshall (*Gospel* 50) está en lo cierto cuando dice: «No es improbable que Zacarías e Isabel tuviesen un niño en edad tardía, y que este hecho fuese visto a la luz de acontecimientos similares del AT». A esto debemos añadir la observación de que los vv. 13-17 proceden, probablemente, de la reelaboración lucana de las tradiciones sobre Juan Bautista que encontramos en 3,1-20 y 7,18-35, y no de una fuente independiente sobre el Bautista (*BBM* 272-79). Lucas ha reescrito la información sobre el nacimiento de Juan, transmitida por la tradición, según el modelo de las anunciaciones de nacimiento del AT. Según R. E. Brown (*BBM* 156.272), este modelo no tiene cinco partes, sino tres: *anuncio del nacimiento* (vv. 11-13d), comunicación del *nombre* del niño (v. 13e) y especificación del *destino* del niño (vv. 14-17). Cf. E. W. Conrad, *CBQ* 47 (1985) 656-63. Este modelo AND se encuentra en Gn 16,11-12 (Ismael); Gn 17,19 (Isaac); 1 Re 13,2 (Josías); Is 7,14-17 (Emmanuel); 1 Cr 22,9-10 (Salomón). Notemos que los tres últimos textos se refieren al nacimiento de un rey davídico. En esta perspectiva, también debemos percatarnos de que el modelo AND aparece en Lc 1,28-33 referido al nacimiento de un rey davídico, a Jesús. Lucas también ha interpretado la tradición del nacimiento de Juan presentando a Zacarías e Isabel (también a María) con el colorido de los matrimonios sin hijos del AT, esp. Abrahán y Sara (Gn 16 y 18), y Elcaná y Ana (1 Sm 1-2), cuyos hijos, Isaac y Samuel, desempeñaron una función clave en la historia de la salvación como patriarca y profeta respectivamente. Dios hace de nuevo, como cumplimiento de la promesa, lo que ya había hecho en el pasado: lo imposible, hacer concebir un niño a un matrimonio anciano estéril. Las últimas citas del AT que Lucas utilizó para interpretar la tradición del nacimiento de Juan (y los acontecimientos de la vida de Jesús) están tomadas de Dn 9,20-24; 10,7-17; y Mal 2,6; 3,1.23-24: con los acontecimientos de 1,5-2,52 ha comenzado la era mesiánica de la justicia, la llegada del día del Señor para el perdón y la entrada de Jesús como Señor en el templo del

Señor. J. A. Fitzmyer (*FEL*, II, 61-62) presenta ejemplos de estas alusiones clave al AT, que con frecuencia son bastante sutiles: Lc 1,12-13 = Dn 10,7.12; Lc 1,16 = Mal 2,6; Lc 1,17 = Mal 3,1.23-24 (cf. Eclo 48,1.3.10); Lc 1,19 = Dn 9,20-21; Lc 1,26-29 = Dn 9,21-24; Lc 1,64-65 = Dn 10,16-17; Lc 1,76 = Mal 3,1.23; Lc 2,11.22.42 = Mal 3,1.

16 **5.** *Herodes*: La indicación temporal es imprecisa, pues Herodes el Grande gobernó durante el período 37-4 a.C. *Zacarías*: El nombre significa «Yahvé ha recordado». *Isabel*: Su nombre puede significar «Mi Dios es el único por quien juro» o bien «Mi Dios es plenitud». Lucas podría tener la intención de que algunos miembros de su audiencia entendiesen el significado de estos nombres, como también el significado de Juan, Gabriel, José, María, Jesús, Simeón y Ana, y alabasen a Dios por haber actuado a favor de su pueblo. Pero lo más importante es que Lucas utiliza a estas personas, junto con los pastores de 2,8-20, como representantes del Israel expectante que reacciona con entusiasmo a la revelación de Dios. **6.** *justos*: Este matrimonio sacerdotal vive en conformidad con la voluntad de Dios, es decir, conforme a lo prescrito en la ley. Describiendo a los padres de Juan de este modo, Lucas inicia un tema que recorrerá todo el evangelio y que culmina con la confesión que hace el centurión de Jesús como hombre «justo» (23,47) y con la obra de misericordia de José de Arimatea, hombre justo que aguardaba el reino de Dios (23,50-51). En el evangelio de Lucas, muchos dirigentes religiosos de Israel, en contraste con el justo sacerdote Zacarías, no aparecen como justos. Cf. Karris, *Luke* 23-46. «Asociando su origen sacerdotal a una observancia irreprochable de la ley, Zacarías e Isabel eran para Lucas los representantes de lo mejor de la religión de Israel; y en cuanto resto que acoge la "buena noticia" (1,19), personifican la continuidad de la historia de la salvación» (*BBM* 268). **7.** *no tenían hijos*: Como confirmará el v. 25, no tener hijos en el judaísmo era un infortunio, incluso una desgracia, para un matrimonio. Emergen ecos de mujeres estériles del AT, esp. de Sara, que posteriormente darán a luz hijos famosos: Sara (Gn 16,1), Rebeca (Gn 25,21), Raquel (Gn 30,1), la madre de Sansón (Jue 13,2) y Ana (1 Sm 1-2).

17 **8-10.** Con la descripción de la ofrenda del incienso durante el sacrificio vespertino en el santuario del templo, Lucas introduce el tema del templo que desarrollará en 1,21-23 y 2,21-42. «La "buena noticia" de la inauguración del plan definitivo de salvación de Dios tenía que anunciarse en primer lugar en el santuario, que manifestaba la presencia divina en medio de Israel» (*BBM* 270). **11.** Se oculta el nombre del ángel hasta el v. 19. En Dn 9,21, el ángel se aparece también a la hora del sacrificio vespertino. **13.** *Juan*: Aunque Lucas no presenta el significado del nombre –«Yahvé ha mostrado su favor»–, la importancia del nombre del niño reaparece en 1,57-67. **14.** El tema de la alegría por el cumplimiento divino de la promesa encuentra aquí su expresión. **15.** La abstención de alcohol parece aludir a Nm 6,3 y a las figuras de Samuel y Sansón, que, desde su nacimiento, fueron consagrados al Señor como nazireos. **16-17.** El advenimiento de Juan cumplirá la profecía de Mal 3,23-24.

18 **18-20.** En aquellos análisis de las anunciaciones bíblicas que defienden un modelo en cinco partes, el v. 18 sería la cuarta (objeción) y los vv. 19-20 la quinta (el signo). Pero parece más probable que los vv. 18-20 sean una elaboración lucana de un modelo formado por tres partes AND. Utilizando preguntas como las de Gn 15,8 y 17,7, con el objeto de dar viveza a su relato, Lucas añadió los vv. 18-20 para (1) introducir el nombre de Gabriel («Dios es mi guerrero»), que procede de Dn 9,21-24 y 10,15; (2) preparar la conclusión en 1,57-80 de la anunciación del nacimiento de Juan; (3) preparar la pregunta paralela de María en 1,34; y (4) preparar el final de 24,50-53. Así, el enmudecimiento de Zacarías por Gabriel no es un castigo por una objeción provocada por la increencia, sino el equivalente lucano del enmudecimiento de Daniel por Gabriel en Dn 10,15. Lc 1,57-80 no es realmente el signo confirmatorio señalado en 1,20, sino que se trata de un ejemplo de lo que podríamos denominar la redundancia lucana: lo que es importante debe repetirse. Es importante que el niño sea llamado una vez más «Yahvé ha mostrado su favor», y que los seres humanos reconozcan a su Dios como aquel que es fiel incluso ante la impotencia humana. La pregunta de Zacarías (1,18), como la de María en 1,34, es fruto del modo artístico y teológico mediante el que Lucas hace avanzar el drama hacia el siguiente acto, por lo que no debe interpretarse como una «objeción». El siguiente acto presenta el tema lucano del templo, y ésta es, tal vez, la razón más importante para no considerar los vv. 18-20 como las partes cuarta y quinta de un modelo estereotipado. Al presentar a Zacarías como mudo, Lucas afirma, efectivamente, que es incapaz de concluir la liturgia que había iniciado, dado que no puede bendecir al pueblo (1,21-23). Mediante este elemento de teología narrativa, Lucas establece el primer polo de una *inclusio*, cuyo segundo se encuentra en 24,50-53. En 24,50-53, Jesús, que ha tomado posesión del templo de Dios y es el mismo templo de Dios (19,28-44), que es la piedra angular del templo del Israel reconstituido (20,9-19) y la presencia de Dios en medio del pueblo (23,44-45), bendice finalmente a sus discípulos tras haber concluido la liturgia de su vida. La permanencia de sus discípulos en el templo

es el símbolo lucano de la continuidad entre la promesa del AT y su cumplimiento en Jesús. **24-25.** Lucas menciona el retiro de Isabel para preparar 1,36 y conectar, de este modo, más estrechamente la anunciación del nacimiento de Juan con la de Jesús.

19 **(B) Anunciación de Gabriel del nacimiento de Jesús a María en el recóndito Nazaret (1,26-38).** Las tradiciones tras estos versículos corresponden a los números 2 y 8 del número 13 supra. Brevemente, la base histórica sobre la que Lucas construye este episodio es el hecho de que María estaba en cinta antes de haber tenido relaciones sexuales con José. Este dato básico fue desarrollado de varios modos: (1) El credo anterior al año 50 que encontramos en Rom 1,3-4 atestigua la existencia de una reflexión cristiana sobre Jesús como descendiente de David y constituido Hijo de Dios por la acción del Espíritu Santo en su resurrección. La reflexión cristológica tras 1,31-35 está más desarrollada que la de Rom 1,3-4, al proclamar que el Jesús davídico es el Hijo de Dios mediante la acción del Espíritu Santo en el momento de su concepción. Así pues, la concepción de María es una concepción virginal realizada por el poder del Espíritu Santo. Cf. *BBM 517-33*; J. A. Fitzmyer, *A Christological Catechism* (Nueva York 1982) 67-71 (trad. esp.: *Catecismo cristológico* [Salamanca 1998]). (2) Mediante el uso del mismo modelo o patrón AND en 1,5-25 y 1,26-38, Lucas compara y contrasta las figuras de Juan y Jesús, esp. en lo que respecta a la parte D: mientras que Juan llegará a ser grande ante el Señor (1,15), Jesús es el Hijo del Altísimo, ocupará el trono de David y su reino no tendrá fin (1,33). El nacimiento de Juan fue, efectivamente, extraordinario por haber nacido de unos padres ancianos; pero el de Jesús es aún más extraordinario, pues nace de una virgen. (3) La figura de Gabriel vincula las anunciaciones e invita a la reflexión sobre el significado del nacimiento de Jesús como cumplimiento de Dn 9,24-27: las 70 semanas (490) de años están llegando a su cumplimiento (tras los 180 días del embarazo de Isabel, comienzan los 270 días del embarazo de María, a lo que sigue, posteriormente, tras 40 días, la entrada de Jesús en el templo); el reino justo está comenzando. Finalmente, se resalta la fe de María. En esta perspectiva, Lucas recurre a la tradición de 8,19-21 para pintar el cuadro de María como modelo de creyente. En todo el conjunto 1,26-38, Lucas juega intensamente con su tema de «la sola gracia». Cf. W. Kaliber, «Eine lukanische Fassung des *sola gratia*. Beobachtungen zu Lk 1,5-56», *Rechtf* 211-18.

20 **26.** *Nazaret*: El nombre de este recóndito pueblo (cf. Jn 1,45) de unos 150 habitantes, contribuye al tema lucano de la gracia soberana de Dios que actúa en la historia humana. **27.** *José*: El nombre significa «Que Yahvé acreciente». *María*: El nombre significa «Excelencia». **28.** *llena de gracia*: De los tres saludos que recibe María, el más relevante es *kecharitōmenē*. Éste incita a María a preguntar (v. 29) por qué es agraciada o favorecida por Dios. Gabriel dará su respuesta en los vv. 30-33. **31.** *Jesús*: El nombre significa «Dios salva». **32-33.** El resto del evangelio de Lucas explicará detalladamente cómo es rey Jesús. Véase, esp., cómo Jesús personifica el reino de Dios, que ha venido para los marginados, y cómo se le llama frecuentemente rey (p.ej., 23,3.37.38) en el relato de la pasión, cuando su poder está en su punto más bajo. **34.** *cómo*: La pregunta de María es paralela a la de Zacarías (1,18). Es un recurso por el que Lucas mueve su drama a la siguiente fase. **35.** La concepción de María es un puro don de Dios mediante el poder del Espíritu Santo. **36.** *tu pariente:* Lucas relaciona ambas anunciaciones y ofrece un nexo proléptico de los acontecimientos de 1,39-56. Con la referencia (cf. 1,25) al mes del embarazo, Lucas invita a reflexionar sobre el cumplimiento de la promesa de Dn 9,24. **37.** Resuena aquí una alusión al anuncio del nacimiento de Isaac (Gn 18,14), y de nuevo se repite el tema lucano de que Dios es capaz de crear algo de la nada. **38.** María de Nazaret es la creyente y la esclava modelo que responde con todo el corazón al plan de Dios, y es también la precursora de la galería de gentes de mala fama, es decir, de mujeres, pecadores y gente sencilla, de los que nadie esperaría que respondiesen favorablemente a la revelación de Dios.

21 **(C) Discursos de Isabel y María sobre el significado de Jesús en el plan salvífico de Dios (1,39-56).** El significado de la inauguración del estadio final de la historia de la salvación mediante Jesús tiene tanta riqueza teológica que Lucas lo explica dos veces más, en 1,39-45 y 1,46-56. **39.** *se fue con prontitud*: No entenderíamos el mensaje que Lucas quería transmitirnos en los vv. 39-56 si acentuáramos la preocupación social y la caridad de María en la visita a su anciana y embarazada pariente Isabel. Si Lucas hubiera tenido la intención de presentar a María como modelo de caridad no habría escrito el v. 56, en donde abandona a Isabel precisamente en el momento en el que más la necesitaba. También va en contra de lo verosímil imaginar a una virgen judía de catorce años haciendo un viaje de cuatro días ella sola. Más bien, la intención de Lucas en la escena de la «visitación» es de naturaleza literaria y teológica. Une a las dos futuras madres (1,25 y 1,36) para que ambas puedan alabar a Dios, que está presente en sus vidas, y para presentar al hijo de Isabel como el «precursor» del hijo de María. Lucas elimina de la escena a María antes del nacimiento de Juan, para que cada relato de nacimiento contase exclusivamente con los principales

personajes de cada uno: Zacarías, Isabel y Juan; José, María y Jesús. **41.** *saltó*: El «salto» de Esaú y Jacob en el vientre de Rebeca (Gn 25,22 LXX) presenta un paralelo con el «salto» de Juan: tal acción presagia relaciones futuras. El contexto, esp. el v. 44, deja claro que, al saltar, Juan reconoce a su Señor, a Jesús. Por el don del Espíritu Santo, Isabel recibe la autorización para interpretar el salto de Juan. **42.** Con palabras que evocan la liberación del pueblo, emitidas por Jael (Jue 5,24) y Judit (Jdt 13,18), Isabel alaba a María, cuya contribución a la liberación es el nacimiento del que trae la paz (2,14). **43.** *mi Señor*: Juan ha saltado en el vientre de Isabel porque María lleva en su seno a su Señor. **44.** *alegría*: La alegría de Juan es la respuesta apropiada al cumplimiento de la promesa de Dios en Jesús. **45.** *bendita*: María, como creyente modelo (cf. 1,38), es alabada por su confianza en la fidelidad de Dios.

22 El Magnificat de María (1,46-55), que suscita la reflexión sobre la naturaleza de la acción de Dios en la concepción de Jesús, puede dividirse, fácilmente, en dos partes: 1,46-50 y 1,51-55. La primera se centra en María, y la segunda universaliza la experiencia de María proyectándola a la relación de Dios con toda la humanidad. Cf. R. C. Tannehill, *JBL* 93 (1974) 263-75. Estos versículos tienen muchos paralelos en el AT, esp., con el Cántico de Ana en 1 Sm 2,1-11 (cf. *BBM* 358-60). Proceden de una fuente gr. prelucana. Lucas ha modificado la teología crítica de este cántico revolucionario añadiendo el v. 48 y situándolo en el desarrollo de su evangelio, que amonesta a los ricos para que compartan sus bienes y ordena la paz y el amor a los enemigos.

23 **46.** *María dijo*: Aunque el contenido del cántico es más afín a la situación de Isabel que a la de María, no es razón suficiente para negar la evidencia de todos los mss. gr. en los que María es quien habla, en contraposición a las tres copias de la *Vetus Latina* en las que el sujeto es Isabel. María glorifica a Dios por lo que está haciendo a favor de los hombres y mujeres mediante su hijo. **47.** *glorifica*: El tema del regocijo por el cumplimiento divino de la promesa sigue borboteando. **48.** Plausiblemente, Lucas insertó este versículo en un cántico tradicional con el objetivo de unirlo más estrechamente a su nuevo contexto. Véase cómo *doulē*, «esclava, criada», evoca 1,38, y cómo «dichosa» evoca 1,45. La humilde esclava María será aclamada por todos en la nueva era de la salvación, que Dios inicia mediante su hijo. **49.** *poderoso*: La humildad de María se contrasta con el poder de Dios, para quien nada es imposible (cf. 1,37). **50.** Este versículo concluye la primera parte y conduce a la segunda: lo que Dios ha hecho en María se universaliza en lo que hace a favor de «aquellos que temen a Dios». **51-53.** En esta unidad abundan las dificultades. Lucas usa seis vb. en aor. (pasado): desplegó su poder y dispersó (v. 51); derribó y ensalzó (v. 52); colmó y despidió (v. 53). Puesto que no resulta fácil comprobar cómo Dios ha realizado (pasado) todo esto en la concepción de Jesús, los especialistas explican diversamente estos seis vb. en pasado. Es preferible el punto de vista según el cual estos seis vb. describen a Dios como aquel que realiza exclusivamente las acciones (aor. gnómico) que ya está comenzando a desarrollar en la concepción de Jesús (aor. incoativo). Cf. J. Dupont, *NRT* 102 (1980) 331-35. Otro problema es la cuestión del referente histórico del rico (arrogante/poderoso) y del humilde (hambriento). R. E. Brown (*BBM* 350-65) sostiene que los humildes son los judecristianos, los *anawim*. D. P. Seccombe (*Possessions and the Poor in Luke-Acts* [SNTU B/6, Linz 1982] 70-83) defiende que los humildes son Israel y que los ricos son sus opresores gentiles. Para J. A. Fitzmyer (*FEL*, II, 141-42.154-55), los pobres son los materialmente pobres en Israel, más los infortunados, los humillados, los enfermos y oprimidos; los ricos son los materialmente ricos, los orgullosos, los arrogantes, y todos aquellos que no tienen necesidad de Dios. J. M. Ford (*My Enemy* 19-23) subraya el carácter militar, de guerra santa, de los vv. 51-53. F. W. Horn (*Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* [GTA 26, Gotinga 1983] 137-44) sostiene que los vv. 51-53 contienen puntos de vista ebionitas, es decir, a los ricos se les rechaza por el hecho de ser ricos, y a los pobres se les ensalza por el hecho de ser pobres. El ser pobre es una condición para recibir la gracia de Dios. Dada su insistencia en la gratuidad absoluta de la salvación de Dios en 2,1-20, Lucas modifica este punto de vista, que está también presente en 6,20-26 y 16,19-26. Hay mucho que alabar en la opinión de Horn. Al mantener la tradición ebionita, Lucas está de acuerdo en que Dios, cuyo brazo poderoso (v. 51) ha generado un nuevo éxodo, muestra su preferencia por el oprimido, una preferencia que se manifestará en Jesús Hijo y en la misión de sus discípulos. La situación del oprimido (en la persona de María; cf. la modificación lucana en 1,48) será transformada. Pero, como cuenta Lucas en el contexto inmediato, también los oprimidos tienen que responder a la buena nueva de Dios (p.ej., los pastores en 2,6-20). En el desarrollo posterior del evangelio se harán nuevas modificaciones a 1,51-53, esp. mediante los temas lucanos de que los ricos deben compartir sus bienes, la construcción de la paz y el perdón de los enemigos. Cf. Ford, *My Enemy* 36; Karris, *RR* 42 (1983) 903-08. Para Lucas, pertenecer a los «pobres de Dios» no tiene nada que ver con la posición social ni con la herencia étnica. **54-55.** De nuevo encontramos el tema de la fidelidad de Dios a las promesas. *Abrahán*: Ésta es la primera vez

que aparece en el evangelio este frecuente tema lucano. Cf. 1,72-73; 3,7-11,34; 13,16; 13,28-29; 19,9; 20,37; Hch 3,13.25; 7,17.32; 13,26; 26,6; 28,20. Aunque es cierto que Dios realiza la nueva historia de la salvación en continuidad con las promesas hechas a Abrahán, el ser miembros del Israel reconstituido es un don suyo que debe provocar la respuesta de conducta apropiada y no depende exclusivamente de la propia herencia étnica como hijos de Abrahán. **56.** *María regresó*: Modo literario lucano de sacar a María de la escena, para que solamente queden en la próxima los personajes apropiados para el nacimiento y nombramiento de Juan.

24 **(A') Discurso de Zacarías sobre el significado de Juan en el plan salvífico de Dios (1,57-80).** Esta sección tiene dos partes. Después de haber suministrado suficientes detalles narrativos para hacer avanzar el drama (1,57-66), Lucas detiene la acción y la interpreta mediante el cántico de 1,67-80. Ambas partes nos recuerdan la teología lucana de que Dios ha actuado en la historia cumpliendo las antiguas promesas.

25 **58.** *se alegraron con ella*: Ha ocurrido lo que el ángel Gabriel anunció en 1,14. De nuevo, la alegría es la respuesta a la acción misericordiosa de Dios ante la imposibilidad humana. **59.** *circuncidar*: El acontecimiento de la circuncisión y de la imposición del nombre es paralelo al de Jesús en 2,21. A través de la circuncisión, Juan y Jesús se incorporan a Israel. Puesto que, para Lucas, el cristianismo es un desarrollo lógico del judaísmo, «aquellos que lo inauguran y lo fundan deben mostrar que son de profunda raigambre judía» (*FGL*, II, 166-67). **60.** *Juan*: Lo que deja atónitos a todos es que Isabel y, después, Zacarías, que está sordo y no puede oír lo que dice Isabel, estuvieran de acuerdo en que el niño debía llamarse Juan: Yahvé ha mostrado favor. **64.** *bendecir*: Las primeras palabras pronunciadas por Zacarías, recuperada ya la facultad de hablar, como cumplimiento de 1,20, son una alabanza a Dios. **65-66.** La pregunta por el futuro papel de Juan será respondida inicialmente en 1,76-79, y, después, de forma más completa, en 3,1-20 (cf. también 7,17-35).

26 El Benedictus de Zacarías (1,67-79) no constituye una pieza unitaria, pues comienza alabando a Dios por lo que ha hecho en Jesús a favor de Israel (1,68-75), y después cambia el engranaje teológico para anunciar el futuro papel de Juan Bautista (1,76-77), y, finalmente, vuelve a cambiar para proclamar el papel de Jesús (1,78-79). Son bastante numerosas las soluciones que se han propuesto a este problema. R. E. Brown (*BBM* 377-92) sostiene que Lucas insertó en un cántico prelucano de los *anawim* judeocristianos los vv. 76-77, referentes al Bautista, para relacionar, de este modo, el cántico con su nuevo contexto (de modo similar hizo con el Magnificat, uniendo este cántico prelucano a su contexto actual mediante 1,48). Sin embargo, es preferible la solución que propone Schürmann (*Lukasevangelium* 84-94): Lucas asumió y unió dos himnos judeocristianos: 1,68-75 y 1,76-79. Este último acentúa el papel de Juan como precursor de Jesús. **67.** *lleno del Espíritu Santo*: La misma descripción que Lucas aplicó a Isabel, la esposa de Zacarías, en 1,41. De igual modo que Isabel habló de la grandeza de Jesús (1,41-44), así también lo hace Zacarías (1,68-75). Es propio de la labor artística y teológica de Lucas que todos los personajes de los cánticos de 1,5-2,52 hablen de Jesús. **68.** *Dios de Israel*: Todo este cántico se encuentra dentro de la órbita del judaísmo y de la relación de Dios con el pueblo elegido. *visitado*: Con su empleo de vb. en pasado, el himno de 1,68-75 se parece al Magnificat, y, probablemente, proceden del mismo grupo que compuso este cántico prelucano. Estos aor. deben considerarse como gnómicos e incoativos. Presentan la forma habitual de actuar de Dios (gnómico) y aquello que está inaugurando (incoativo) en Jesús. **69.** *David*: El tema de la promesa y cumplimiento desarrolla lo que Gabriel dijo en 1,32. Al igual que en 1,51-53, la consecuencia de la llegada del Mesías davídico se presenta con imágenes militares. El heredero de David llevará a cabo la liberación de los enemigos. En el siguiente relato sobre Jesús, el Mesías davídico, será presentado como Mesías pacífico (2,1-20). En Jesús, Dios vence a los enemigos trayéndoles la paz. **70-73.** De nuevo aparece la fidelidad de Dios a la promesa. Como en 1,55, se pone de relieve la fidelidad de Dios a la alianza con Abrahán. **76.** Este versículo y los siguientes evocan las palabras de Gabriel en 1,16-17, y responden a la pregunta de 1,66. De nuevo, hay un eco de Mal 3,1. **77.** Véase la descripción del ministerio del Bautista en 3,1-20. Este pasaje procede de las tradiciones incorporadas en 3,1-20. **78.** Para un cercano paralelo de este versículo, cf. *TestXIIZab* 9,8, en donde aparecen sus dos palabras clave: «Después de esto, el mismo Señor alzará (*anatelei*) para vosotros la luz de la justicia, con curación y misericordia (*eusplanchnia*) en sus alas». *visitará*: Siguiendo los mejores mss. gr., deberíamos leer aquí un futuro y no un aor. R. E. Brown (*BBM* 373) defiende la validez de la tradición textual que lee el aor. (pasado), en la que encuentra un fundamento a favor de su tesis del carácter no unitario del Benedictus. Pero estos vv. 78-79 no constituyen la conclusión del himno original, en el que Lucas insertó los vv. 76-77, con sus tiempos en futuro, pues aquéllos continúan con la descripción del Bautista. Presentado en los vv. 76-77 como un profeta, en los vv. 78-79 lo presenta como el precursor de Jesús, «la aurora que viene de lo alto». **79.** *paz*: Ésta es la primera vez que aparece un tema importante que recurre in-

tensamente en Lucas. La paz no consiste solamente en el cese o la ausencia de hostilidades, sino que abarca todo, la armonía, el bienestar, la prosperidad y la seguridad. En Lucas, está interconectada con el amor a los enemigos. El v. 79 forma una *inclusio* con 24,36, donde se cuenta que la primera palabra de Jesús crucificado y resucitado fue «paz». **80.** *en el desierto*: Lucas hace desaparecer a Juan de la escena y prepara a sus lectores para un acto posterior en su obra, en el que narrará la profecía de Juan a Israel.

27 **(B') Discurso de los ángeles sobre el significado del niño Jesús recostado en el pesebre (2,1-20).** Esta sección es un compendio de la maestría artística de Lucas. Asume las tradiciones de que María y José eran naturales de Nazaret y de que Jesús nació en Belén (cf. nn. 9-11.13 supra). Relaciona estos hechos con Herodes el Grande, César Augusto y Cirino, bajo cuyo gobierno se realizó un censo. Y, en torno y, a través de estas tradiciones y personajes, entreteje ocho de sus temas preferidos (alimento, gracia, alegría, humildad, paz, salvación, actualidad, universalismo) para elaborar un exquisito tapiz teológico.

28 Esta sección puede estructurarse como sigue: 2,1-7 (escenario y nacimiento de Jesús); 2,8-14 (discurso angélico sobre el significado de Jesús); 2,15-20 (reacciones al discurso de los ángeles). La clave para descubrir el significado de 2,1-20 está en 2,11-14. En estos versículos podemos oír la voz de Lucas. En 1,51-53 y 1,69-71, recogía tradiciones que presentaban a Jesús como un Mesías davídico de tipo militar. Con su modo típico de yuxtaponer y hacer resaltar, de este modo, el valor permanente de las diversas comprensiones de Jesús y de su ministerio (cf. H. Flender, *St. Luke* [Filadelfia 1967] 8-35; E. Schweizer, *Luke* [Atlanta 1982]), Lucas presenta ahora a Jesús como el Mesías davídico que trae el don escatológico de la paz. Hacia el final de su relato del ministerio pacífico de Jesús, Lucas evocará en 19,38 lo que el coro de ángeles dijo sobre Jesús en su nacimiento (2,14). Desde la impotencia de su infancia, Jesús es quien salva y trae la paz a todos, en fuerte contraste con el poderoso gobernante romano, César Augusto, a quien el culto imperial celebraba como artífice de la paz. La revelación angélica del significado de Jesús es aceptada por humildes pastores y es meditada por María, modelo para los creyentes de la necesidad de la reflexión y de la integración de la paz. Cf. Schneider, *Lukas* 64-68.

29 **1-3.** En los vv. 1-3 aparecen ciertos problemas de índole histórica. Cirino fue gobernador de Siria en los años 6-7 d.C., y no durante el reinado de Herodes (cf. 1,5), quien reinó desde el 37 al 4 a.C.; no hay evidencia extralucana de que, en tiempos de Augusto, se realizase un ceso mundial o que la gente fuera obligada a inscribirse en la población de sus antepasados. Como también muestra en Hch 5,37, Lucas no poseía una buena memoria sobre el censo. En todo caso, con la mención del censo Lucas no pretendía seguir los cánones del orden histórico, sino los de la promesa-cumplimiento (cf. 1,1-4). El evangelista lo utiliza para que María y José viajen desde Nazaret a Belén, la ciudad de David, donde nacería el prometido heredero al trono (Miq 5,1). Cf. *BBM* 547-56. **1.** *César Augusto*: Lucas establece un sutil contraste entre este gobernante romano (27 a.C.-14 d.C.), que fue mitificado como artífice de la paz, y Jesús, el que salva (2,11) y trae la paz (2,14). La inscripción de Priene alaba a Augusto como «[un salvador] que ha hecho cesar la guerra y que pondrá todo en [pacífico] orden» (F. W. Danker, *Benefactor* [St. Louis 1982] 217). Cuando Lucas escribió su evangelio 70 años después de la muerte de Augusto, el culto imperial y el calendario asiático, cuyo año nuevo coincidía con el día del nacimiento de Augusto (23 de septiembre), mantenían viva la memoria de Augusto como el benefactor del mundo entero. Cf. S. R. F. Price, *Rituals and Power* (Cambridge 1984) 54-56.61.106. **4.** Se resalta la procedencia davídica de Jesús; cf. 1,27.32-33.69-71. **7.** *primogénito*: Se ha sugerido (E. LaVerdiere, *Emmanuel* 89 [1983] 544-48) que *prōtotokos* sería más afín al contexto cristológico de 1,5-2,52 si fuese traducido por «primogénito» (de Dios). Véanse los paralelos en Col 1,15.18; Heb 1,6; Ap 1,5. Sin embargo, esto parece menos sutil que comprenderlo como un modo con el que Lucas prepara la escena de la presentación del «primogénito» en 2,23. *pañales*: cf. Sab 7,4: como el rey Salomón, su predecesor en el trono davídico, Jesús viste las galas de la humanidad. *pesebre*: En sintonía con el gran interés lucano en el tema del alimento (cf. Karris, *Luke* 47-48), el pesebre, que de nuevo aparece en 2,12.16, debe interpretarse como el símbolo de que Jesús es el sustento del mundo. *posada*: No parece haber ninguna diferencia significativa entre la palabra gr. (*katalyma*), empleada aquí y en 22,11, y el también término gr. (*pandocheion*), que se encuentra en 10,34. La «posada» parece referirse a un albergue, de 13 x 21 m, que tenía dos plantas. Los animales se encontraban en el patio interior. La cocina y las otras habitaciones de servicio se hallaban en el primer piso. Los dormitorios, algunos bastante amplios, estaban en el segundo piso. Cf. L. Casson, *Travel in the Ancient World* (Toronto 1974) 197-218. Para crear y subrayar el importante valor simbólico que atribuye al pesebre, que menciona tres veces (2,7.12.16), Lucas dice que no había ninguna habitación disponible en la posada. Aunque nacido en humildes circunstancias y sin apenas hospitalidad, Jesús será el único anfitrión para una humanidad hambrienta. Ya crecido, y a punto de entregar su vida como siervo, Jesús será quien organice,

en una posada (22,11), una comida, que sus discípulos continuarán en su memoria.

30 **8.** *pastores*: Se evoca el origen humilde de David como pastor (cf. 1 Sm 16,1-3) al describir a los que son los destinatarios privilegiados de una visión de su sucesor. Pero más ampliamente, y en línea con el tema lucano de la pobreza, se trata también de aquellos humildes «sarnosos, malolientes y sucios pastores, que, por su impureza ritual, son un estímulo para todos los que carecían de una posición religiosa» (Danker, *Jesus and the New Age* 27). Cf. también Marshall, *Gospel* 96. **10.** Vuelve a sonar el tema lucano de la alegría ante la intervención salvífica de Dios en la historia humana (cf. 1,28.46.58). *hoy*: La salvación de Dios no pertenece a un futuro distante, sino que está ya realizándose. Este tema lucano se desarrolla a lo largo y ancho de todo el evangelio: 4,21; 5,26; 12,28; 13,32.33; 19,5.9; 22,34.61; 23,43. *Salvador*: El Salvador de la humanidad es Jesús, no el pacificador César Augusto. Este tema lucano ha sido bien estudiado por I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids 1971). Para Lucas, la salvación significa el restablecimiento de la integridad, la liberación del pecado y el final de la lejanía de Dios (cf. *FEL*, I, 373-75); pero también incluye su dimensión inmanente: En Jesús, Dios está con los pecadores (19,5.10; 23,43); Jesús salva (8,36) del aislamiento autodestructivo para devolver a la persona a la comunión humana. Cf. R. J. Karris, *CurTM* 12 (1985) 346-52. **12.** De nuevo aparece el signo del pesebre. **14.** *gloria*: Dios ha dado en Jesús el don escatológico de la paz. Los signos de la paz y no los de las armas mundanas adornan el escudo del Rey Jesús. Cuando Jesús llegue a Jerusalén, será aclamado con un saludo de paz (19,38). *hombres y mujeres favorecidos por Dios*: El tema lucano de la gracia de Dios hacia los seres humanos saca a relucir otra dimensión del nacimiento davídico.

31 **15.** Los pastores responden con entusiasmo a la buena nueva de los ángeles. **16.** *pesebre*: Los pastores hallan el signo dado por el ángel (v. 12). Pero este «signo» no sólo atestigua la veracidad del mensaje del ángel, sino que, más bien, corrobora y ejemplifica el mensaje de que Jesús es el Salvador (v. 11). «El que ha nacido es también un salvador. A esto se refiere su presencia significativa en el pesebre, el signo de que Dios es quien alimenta a su pueblo» (C. H. Giblin, *CBQ* 29 [1967] 100). **17.** *dieron a conocer*: Los pastores cuentan a los demás, María y José incluidos, la buena nueva, que completa la que se anunció a María en 1,31-33 y la que ella misma y Zacarías anunciaron, respectivamente, en 1,46-55 y 1,68-79. El sentido y destino del niño Jesús es como un diamante cuyos lados ilumina Lucas desde diferentes perspectivas. **19.** *meditaba*: María da vueltas en su cabeza a los acontecimientos, esp. a la buena nueva angélica, intentando dar con su sentido. No capta inmediatamente el significado completo de la acción de Dios en Jesús. El v. 19 se convierte en un estribillo en 2,51 y en la expresión del proceso de fe de María (cf. 8,19-21; 11,27-29; Hch 1,14). María es la creyente modelo.

32 **(C') Discurso de Simeón sobre el significado del niño Jesús al ser presentado en el templo (2,21-40).** Junto al «Nunc Dimittis» (2,29-32), Lucas utilizó como fuente para esta sección el relato de Ana y Elcaná de 1 Sm 1-2. A Elcaná y su estéril mujer Ana les nace Samuel, que es presentado al Señor. El anciano sacerdote, Elí, acepta la consagración de su hijo al santuario de Siló, y bendice a los padres. Lucas ha ampliado estas fuentes con sus temas del cumplimiento de la promesa, templo, universalismo, rechazo, testimonio y mujeres. Estructura su relato como sigue: 2,21-24 es el escenario para el doble testimonio de Simeón y Ana en 2,25-38; 2,39-40 constituye la conclusión. El centro teológico del conjunto se encuentra en 2,29-32. Como resulta evidente en su composición de los discursos en Hechos, Lucas manifiesta un gran talento en la mezcla de la tradición con su propia teología y en la relación entre discursos. Cf. P. Schubert, *JBL* 87 (1968) 1-16. Este mismo talento se manifiesta en los contrastes y desarrollos de los discursos de 1,5-2,52 (1,46-55; 1,68-79; 2,14; 2,29-32): el Mesías davídico, Jesús, no es sólo el Salvador de unos pocos, aunque sean los elegidos, sino de todos; vence a sus enemigos mediante la paz. En 2,29-32 resuena el tema lucano del universalismo, que es su sello distintivo.

33 **21.** *para circuncidarle*: Jesús es circuncidado, como Juan, su precursor (1,59), y así es «formalmente marcado como miembro del pueblo de Dios, mediante el que el mundo obtendría la salvación» (C. Stuhlmueller, *JBC*, art. 44 §21). Lucas remite a 1,31 y al nombre de Jesús («Dios salva»). **22.** *la ley de Moisés*: cf. también 2,23.24.27.39. «La intención de Lucas es subrayar la fidelidad a la ley mosaica. La gran novedad de la actuación salvífica de Dios entra en la historia humana a través de una aceptación de su palabra, expresada en la ley» (*FEL*, II, 245-46). La ley sobre la purificación se encuentra en Lv 12,2-8: 2,22 alude a Lv 12,6, y 2,24 a Lv 12,8. La ley sobre la consagración del varón primogénito se halla en Éx 13,1-2. Al tener el niño 5 meses, debía ser rescatado con cinco siclos (Nm 3,47-48; 18,15-16). Lucas no menciona esta última ley, sino que, en su lugar, introduce la presentación de Jesús, sobre la que no existe regulación alguna en el AT. Parece que el evangelista subraya la presentación del consagrado para evocar la presentación de Samuel en 1 Sm 1,22-24, y dos de sus favoritos pasajes

interpretativos del AT: El Señor entra en su templo (Mal 3,1-2); Jesús entra en el templo como el Santísimo que tenía que venir al término de las setenta semanas de años (Dn 9,24). Cf. *BBM* 445-46. *Jerusalén*: Lucas emplea aquí la forma *Hierosolyma*, que utilizará también en 13,32; 17,28; 23,7, y 25 veces en Hechos. En 2,25 utiliza el gr. *Ierousalēm*, una forma que utilizará 26 veces en el evangelio y 39 en Hechos. Los intentos de precisar la distinción teológica entre estos dos términos gr. no han tenido éxito. La yuxtaposición de las dos formas diferentes en 2,22.25 y Hch 1,4.8 puede revelarnos la intención literaria de Lucas. Al utilizar la forma indirecta de la etimología estándar en el mundo mediterráneo antiguo, Lucas muestra, por vía de yuxtaposición, que *Hierosolyma*, que es más original y significa «Santa Salem» o «santo lugar», es el origen etimológico de la voz secundaria *Ierousalēm*. Cf. D. D. Sylva, *ZNW* 74 (1983) 207-21. Jerusalén es un tema importante en Lucas, un símbolo de la bendición de Dios y de la continuidad entre promesa y cumplimiento, entre judaísmo y el Israel reconstituido, que se extiende desde Jerusalén hasta los confines de la tierra (Hch 1,8).

34 **25.** *Simeón*: Este anciano, cuyo nombre significa «Dios ha escuchado», es presentado de forma similar a los padres del Bautista (1,6). *consolación de Israel*: El trasfondo de esta expectación de una acción salvífica de Dios se halla en Is 40,1 (LXX) y 66,12-13 (LXX). *Espíritu Santo*: El don de esta vida creativa «no produce satisfacción religiosa, sino hambre y sed de consumación... La inminencia del cumplimiento domina la vida de Simeón y la de aquellos que lo oyen» (Schweizer, *Good News* 56). **27.** *templo*: Aunque Simeón no es sacerdote, tanto él como Ana personifican la esencia del culto del templo: el servicio a Dios. La escena está ya preparada para el «Nunc Dimittis» de Simeón, pues tanto «la ley, como el espíritu profético y el culto en el templo, tienen como función preparar la escena donde aparece la grandeza de Jesús» (*BBM* 53). **29.** El vocabulario de los vv. 29-32 parece proceder del profeta Isaías: 59,9-10; 49,6; 46,13; 42,6; 40,5 (*ibid.* 458). **30.** *salvación*: Este tema ya ha resonado a través de los discursos de 1,5-2,52; en ocasiones con cierta tensión teológica: 1,47; 1,71.77; 2,11. **31-32.** La salvación de Dios en Jesús se extiende abarcando a Israel, el pueblo de Dios, y, posteriormente, a las otras naciones (cf. 24,44-47). Las naciones no pueden ser meramente consideradas como gobiernos que hay que derribar (1,51-53) o como enemigos a los que vencer (1,69-71); también son herederas de las promesas de Dios. **34.** Como anticipación de un extenso tema de su evangelio, Lucas indica que muchos miembros del pueblo elegido por Dios rechazarán a Jesús (cf. 4,16-30). Indirectamente anuncia también el tema de la cruz. **35.** *espada*: El paralelo más claro del AT es Ez 14,17, la espada discriminante. «La imagen es la de una espada de juicio selectivo, que destruye a unos y perdona a otros, una espada para discriminar y no solamente para castigar...» (*BBM* 464). También María, la creyente modelo, tendrá que decidirse a favor o en contra de la revelación de Dios en Jesús; los vínculos familiares no suscitan la fe. **36.** *Ana*: Su nombre significa «gracia, favor». Como Simeón, personifica la espera del Señor. Ella ofrece su silencioso testimonio del sentido de Jesús para quienes anhelan la redención. La pareja formada por Simeón y Ana se relaciona con la formada por Zacarías e Isabel en el cap. 1, y anticipa un tema fundamental de Lucas: «Lucas expresa mediante esta estructuración que el hombre y la mujer están juntos, uno junto a otro, en la presencia de Dios. Son iguales en honor y gracia, poseen los mismos dones y tienen las mismas responsabilidades (cf. Gn 1,27; Gál 3,28)» (Flender, *Luke* [→ 28 supra] 10). A lo largo de evangelio encontraremos también otras parejas: la viuda de Sarepta y Naamán (4,25-28), la curación del endemoniado y la suegra de Pedro (4,31-39), el centurión de Cafarnaún y la viuda de Naín (7,1-17), Simón y la mujer pecadora (7,36-50), las mujeres en la tumba y los discípulos de Emaús (23,55-24,35), Lidia y el carcelero de Filipos (Hch 16,13-34). **39.** *Nazaret*: Lucas concluye su desarrollo temático del sentido de la presentación de Jesús en el templo de Jerusalén con el viaje de la sagrada familia a Nazaret. De nuevo volverán al templo en 2,41-52. **40.** *se fortalecía*: Véase la descripción de Juan en 1,80. *favor de Dios*: Ecos de 1 Sm 2,21.26, la historia de Samuel, que tanto ha influido en el relato lucano de 2,21-40.

35 **(D) Pasaje de transición: Conclusión de la obertura de Lucas; declaración de Jesús sobre sí mismo; anticipación del futuro viaje de Jesús, Hijo de Dios, desde Galilea a Jerusalén (2,41-52).** La fuente de este pasaje parece ser un relato de declaración prelucano que desconocía la concepción virginal de Jesús, y cuyo centro es la declaración de Jesús sobre su relación con el Padre en el v. 49. El núcleo del relato sería 2,41-43.45-46.48-50. Las modificaciones se encuentran en los vv. 44.47.51-52, y el tema del «deber» del v. 49. Cf. *MNT* 157-62. El relato puede haber tenido su origen en la tendencia humana a proyectar el hombre adulto en el niño que una vez fue. Un provechoso paralelo se encuentra en Josefo, *Ant.* 5.10.4 §348, donde se presenta a Samuel, el hijo de Elcaná y Ana, profetizando a los 12 años, aunque 1 Sm 3 no mencione específicamente la edad que entonces tenía. Lucas usó este relato porque le permitía profundizar en sus temas sobre la cruz, la fe, la paternidad, el deber, el templo y el camino/viaje.

36 **41.** *pascua*: Las normas para la fiesta de la Pascua se encuentran en Éx 23,17; 34,23; Lv

23,4-14. Percibimos también una alusión a las peregrinaciones anuales de Elcaná y Ana (cf. 1 Sm 1,3.21; 2,19). **42.** *subieron a Jerusalén, según la costumbre*: El acento recae en la familia de Jesús y su devota observancia de la ley, que constituyen el ambiente propio en el que creció. Este relato anticipa el «posterior viaje de Jesús a Jerusalén» (9,51-19,27) con sus discípulos, revelando con palabras y obras la relación con su Padre. Cf. LaVerdiere. *Luke* 39. **44.** Este versículo parece ser un recurso literario mediante el que Lucas realza ante sus lectores la ansiedad de los padres. **46.** *en el templo*: Lucas comenzó su obertura en el templo de Jerusalén (1,5-25), y, de igual modo, la concluye en el templo. Esta gran *inclusio* nos prepara para el final del evangelio, que presenta a los discípulos en el templo alabando a Dios. **47.** Conexión con el motivo sapiencial de 2,40. **49.** Todo el relato ha ido preparando el terreno para esta «frase clave» en la que Lucas recoge las primeras palabras de Jesús. Ya no son Gabriel, ni María, ni Zacarías ni los ángeles o Simeón quienes declaran quién es Jesús, sino que es él mismo quien lo hace. *debo*: La palabra gr. *dei* connota la idea de necesidad, que aparece frecuentemente en el evangelio (18 veces) y en Hechos (22 veces); «expresa un sentido de obligación divina, considerada como obediencia a un mandato o profecía de la Escritura, o como conformidad de los acontecimientos a la voluntad de Dios. En este contexto, la necesidad reside en la inherente relación de Jesús con Dios, que exigía una obediencia total» (Marshall, *Gospel* 129). Cf. además C. H. Cosgrove, *NovT* 26 (1984) 168-90. *en la casa de mi Padre*: Éste parece ser el significado de la difícil frase gr. *en tois tou patros mou*, que también podría significar «(comprometido) en los asuntos de mi Padre» o «entre los que pertenecen a mi Padre» (cf. *FEL*, II, 286-88). Jesús no demuestra el significado de estas palabras mediante milagros, como sí ocurre en los evangelios apócrifos, esp., en el *Evangelio de la infancia* de Tomás. Todo lo contrario, las corrobora ocultándose, participando en la vida cotidiana de su familia «en el casi totalmente inimaginable ambiente limitado y primitivo de un pequeño pueblo del Próximo Oriente» (Schweizer, *Good News* 64). **50.** *no comprendieron*: Los padres de Jesús no entienden que su relación con Dios tenga prioridad sobre la relación familiar. La espada discriminante, de la que habló Simeón en 2,35, entra en acción. **51.** *vivió sujeto a ellos*: El Hijo de Dios, voluntariamente, se somete a obediencia. Así, este relato «prefigura la cruz, insistiendo en que Jesús mantuvo su identidad en su condición de Siervo» (R. E. Brown, *Worship* 51 [1977] 485). María, la creyente modelo, continúa, en su proceso de fe, meditando sobre el sentido y destino de su hijo (cf. 2,19). **52.** Véase el estribillo de 2,40.

37 (III) Preparación del ministerio público de Jesús (3,1-4,13). Tras una sección dedicada a Juan Bautista (3,1-20), en la que Lucas muestra que las respuestas que se dieron a su ministerio son similares a las del ministerio de Jesús, Lucas consagra tres secciones a la pregunta sobre quién es este Jesús que realiza su ministerio en Galilea, en el camino hacia Jerusalén y, finalmente, en Jerusalén. Él es el Hijo amado de Dios y agente del Espíritu Santo (3,21-22); la culminación del plan divino sobre la creación (3,23-28); el Hijo fiel que vence a las potencias del mal (4,1-13).

38 (A) La predicación de Juan Bautista (3,1-20). Esta sección se divide en cuatro partes. Lc 3,1-6 describe la llamada de Juan a preparar el camino del Señor. En 3,7-14, presenta cómo la gente sencilla y los marginados se preparan para el advenimiento del Señor. Lc 3,15-18 subraya la diferencia entre aquel que prepara el camino del Señor y el Mesías. En 3,19-20, concluye su presentación de Juan.

39 No podemos desarrollar detalladamente la investigación sobre el Juan histórico. Los elementos fundamentales que habría que tener en cuenta serían el testimonio independiente de Josefo (*Ant.* 18.5.2 §116-19), que comenta la gran influencia que Juan tuvo sobre la gente, y la hipótesis de J. A. Fitzmyer (*FEL*, II, 298-304), sobre la relación de Juan con los esenios de Qumrán, quienes también se aplicaron a sí mismos la cita de Is 40,3, vivían en el desierto y realizaban ritos lustrales. Nuestro objetivo consiste en analizar cómo Lucas adaptó las tradiciones sobre Juan a su proclamación de la buena nueva de Jesucristo. Cf. W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7, Cambridge 1968) xii.

40 La adaptación lucana de las tradiciones sobre Juan está controlada por su cristología y contiene los siguientes elementos. El ministerio de Juan, como el de Jesús, se ubica en la matriz de la historia mundial y religiosa, con todos sus aspectos positivos y negativos (3,1-2). Juan es el profeta de Dios (3,2), pero no pertenece al período de la promesa, sino que inaugura el período del cumplimiento (Hch 1,22; 10,37), cuya figura central es Jesús. Juan termina su preparación (1,80) y se convierte en un predicador itinerante que prepara el camino de Jesús, cumpliendo así la profecía anunciada por Dios: la de Gabriel (1,15-17), la de su padre Zacarías (1,76-79) y la de Isaías (3,4-6). En esta perspectiva, Dios es quien dirige el ministerio de Juan (como también el de Jesús). Como en el caso de Jesús, también el ministerio de Juan se dirige a todos (3,7-14). Juan no es Jesús, no es el Mesías (3,15-17). Su bautismo, que prepara para el camino de Jesús, debe completarse, lógicamente, con el camino de Jesús (Hch 18,25-26), la fe en él y el

don del Espíritu (Hch 19,3-5). Juan sufrirá una muerte violenta (3,19-20; 9,7-9) por causa de su predicación; una suerte similar aguarda a aquel cuyos senderos prepara.

41 Lucas presenta a Juan como un modelo para sus Iglesias. Al igual que él, también ellas preparan a la gente para recibir a Jesús, pero no son el Mesías. También ellas son pioneras al llevar a otros hasta las fronteras de la fe en Jesús. Dondequiera que se anuncie la historia de Juan como parte de la buena nueva, se suscitará el arrepentimiento para que también la gente se prepare para el advenimiento del Señor Jesús. Cf. Wink, *John the Baptist* (→ 39 supra) 113-15.

42 **1-2.** Estos versículos, construidos como una larga oración periódica en griego, constituyen un elegante comienzo del relato lucano sobre la influencia de Juan en la historia mundial. Pero justo por debajo de la superficie de esta exquisitez literaria hallamos la trágica realidad de la respuesta negativa a la palabra de Dios y a sus mensajeros. *Tiberio César*: El año quince de Tiberio César puede corresponder a los meses de agosto y septiembre de los años 28 ó 29 d.C. (cf. *FEL*, II, 306). *Poncio Pilato*: Bajo Poncio Pilato (prefecto de Judea desde el 26 al 36 d.C. [→ Historia, 75:168]), la autoridad romana llevará a efecto la crucifixión de Jesús. Lucas presta una atención suplementaria a Pilato en 13,1; 23,1-6.11-13.20-24.52; Hch 3,13; 4,27; 13,28, recalcando su relación con la muerte de Jesús, el mensajero de Dios. A continuación, Lucas menciona a dos hijos de Herodes el Grande. Tras su muerte se deshizo todo el enorme poder que había tenido. Los romanos dividieron su reino y lo repartieron entre sus hijos (→ Historia, 75:163-66). *Herodes tetrarca*: Se trata de Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.). Lucas tendrá mucho que decir sobre él, pero nada bueno: 3,19; 9,7.9; 13,31; 23,7-15; Hch 4,27. Ni Juan ni Jesús escaparon bien de las manos de Herodes. Filipo (4 a.C.-34 d.C.) y Lisanias, cuya fecha e identidad son totalmente oscuras (cf. *FEL*, II, 309-10), completan la lista de estos insignificantes gobernantes. *Anás*: Entre los gobernantes religiosos, Anás fue sumo sacerdote desde el 6 al 15 d.C.; Caifás, su yerno, lo fue del 18 al 37 d.C. Al igual que los anteriores gobernantes, estos dirigentes tenían cierta autoridad porque Roma lo consentía. Mediante una completa analepsis o «flashback» en 20,5, Lucas nos cuenta que los sumos sacerdotes rechazaron el bautismo de Juan. Su oposición a Jesús fue mucho más hostil: 9,22; 19,47; 20,1.19; 22,2.4.52.66; 23,4.10.13; 24,20. Igual de hostil fue su reacción a la predicación de sus seguidores: Hch 4,1.6.23; 5,17.21.24.27; 7,1; 9,1.14.21; 22,5.30; 23,2.4.5.14; 24,1; 25,2.15; 26,10.12. A este desolador escenario de reacciones de la humanidad a los mensajeros de Dios, Dios envía a Juan, hijo de Zacarías (cf. 1,5-25.57-80), para inaugurar el nuevo tiempo de gracia del evangelio. La palabra misericordiosa de Dios no permitirá que la perversión humana sea la última palabra en la historia de la salvación. En términos que recuerdan la vocación de Jeremías (Jr 1,1), describe Lucas la vocación de Juan. *en el desierto*: Aunque Lucas no explote el rico simbolismo del «desierto» como éxodo de la esclavitud hacia la vida nueva, relaciona frecuentemente el desierto con Juan (cf. 1,80; 3,4; 7,24). Si los esenios de Qumrán habitaban en el desierto aguardando la salvación de Dios, el hecho de que Juan ejerciera su ministerio también en el desierto podría ser otro dato a favor de la influencia que tuvo Qumrán en el Juan histórico. Véase el comentario sobre 3,4.

43 **3-6.** En este pasaje, el evangelista ha vestido a Juan con su ropaje teológico, que en parte es original y en parte ya se encontraba en Marcos. **3.** *toda la región*: A diferencia del Bautista marcano, pero muy parecido al Jesús, Pablo y Bernabé lucanos, el Juan de este evangelio es un predicador itinerante. *Jordán*: Aunque se necesitara agua para el bautismo, no por ello se justifica obligatoriamente la elección del río Jordán. ¿Encontramos, tal vez, en este dato una tradición histórica de que el bautismo de Juan estaba relacionado con la idea de una renovación de la alianza antes de que el pueblo cruzase el Jordán para entrar en la «tierra prometida»? *arrepentimiento*: Es decir, apartarse del pecado y cambiar de conducta moral. *perdón de los pecados*: La imagen procede de la cancelación de las deudas económicas y de la liberación de la esclavitud o de la cárcel. Cf. 5,31-32. Aunque Lucas mantiene el lenguaje «tradicional» sobre Juan en su función como bautista, pone su propio sello en el contenido de su predicación. Lucas intensifica la relación de Juan con el bautismo: es llamado «el bautista» en 7,20.33; 9,19; la misión que recibe de Dios se sintetiza como «bautismo de Juan» en 7,29; 20,4; Hch 1,22; 10,37; 18,25, y «bautismo de arrepentimiento» en Hch 13,24; 19,4. Pero el contenido de la predicación del Bautista en el v. 3, aun cuando tiene las mismas expresiones que hallamos en Mc 1,4, delata la presencia de la teología lucana. De hecho, las expresiones «arrepentimiento» y «perdón de los pecados» se encuentran entre las más apreciadas por Lucas para especificar lo que Jesucristo había conseguido para la humanidad (cf., p.ej., 24,47). Aunque Lucas separa claramente el bautismo de Juan del bautismo cristiano en 3,16 y Hch 18,25-19,5, los vincula estrechamente «porque lo que predica Juan inaugura el tiempo de Jesús» (*FEL*, II, 313). **4.** *está escrito*: Juan está cumpliendo la promesa de Dios de un nuevo éxodo, un nuevo exilio de la muerte y del pecado, que será consumado por Jesús, cuyo camino prepara. Tengamos en cuenta que los esenios de Qumrán también se aplicaban el texto de Is 40,3:

preparaban el camino para el Señor viviendo en el desierto, estudiando la ley y separándose de los indeseables (cf. 1QS 8,13-14). En cambio, aunque también se encontrara en el desierto, Juan no se dedicaba al estudio de la ley, y, por otra parte, aceptaba a todos al bautismo. Mientras que en Is 40,3 (LXX) leemos «preparad el camino de nuestro Dios», en Lucas encontramos «preparad su camino», una clara referencia a la preparación del Bautista del camino de Jesús, un cambio que comparte con Mc 1,3.

44 **5.** *enderezad sus sendas*: Tanto esta expresión como las otras similares del v. 5 son metafóricas; deben interpretarse en el sentido de un cambio radical en el estilo de vida personal. Cf. Marshall, *Gospel* 136-37. Este versículo de Is 40,4 no se encuentra en Mc 1,3. **6.** En esta cita de Is 40,5 resuena el tema lucano de la universalidad; no se encuentra en el paralelo marcano 1,3. Sobre este tema, cf. 2,31-32. *salvación*: cf. comentario sobre 2,10.

45 **7-9.** Estos versículos constituyen una fuerte prueba de la existencia de Q, puesto que 60 de las 64 palabras de Lc son idénticas a las 63 palabras de Mt 3,7-10. Este ejemplo de la predicación escatológica de Juan muestra que él no entendía el arrepentimiento como adopción de su modo de vida: vida en el desierto (1,80; 3,2.4; 7,24), renuncia a las bebidas alcohólicas (1,15; 7,33), oración y ayuno (5,33; 11,1). **7.** *muchedumbre*: Donde Mt 3,7 dice «fariseos y saduceos», Lucas dice «muchedumbre». Dos breves observaciones. En Lucas son intercambiables «muchedumbre» (*ochloi*) y «pueblo» (*laos*). Cf. 3,15; 7,29; Conzelmann, *TL* 231-32; n. 54; P. S. Minear, *NovT* 16 (1974) 86. Mediante la técnica literaria de la analepsis o «flashback», Lucas nos dirá en 7,30 y 20,5 que los fariseos y los sumos sacerdotes, respectivamente, rechazaron el bautismo de Juan. En este punto de su relato, Lucas quiere centrarse en los que aceptaron el bautismo de Juan. *ira*: Juicio divino que hará frente al mal del mundo. **8.** Los vv. 10-14 ofrecerán ejemplos de comportamiento propios del arrepentimiento. *Abrahán*: cf. comentario sobre 1,54-55. El reconocimiento de las relaciones de Dios con la humanidad no florece sobre el suelo de la arrogancia. Dios cumplirá sus promesas a Abrahán de forma inesperada. **9.** *hacha*: Otra enérgica imagen de la situación contemporánea escatológica sobre la que predica Juan.

46 **10-14.** Estos versículos son propios de Lucas. Manifiestan claramente su teología y *Sitz im Leben*. Los que buscan el arrepentimiento no son los dirigentes religiosos (cf. 7,30; 20,5), sino judíos sencillos y, sobre todo, aquellos que se encontraban en los márgenes de la sociedad: publicanos y soldados. Se trata del mismo tipo de gente que responde positivamente a la predicación de Jesús. Con esta catequesis bautismal, Lucas recuerda a sus iglesias que, al igual que Juan y Jesús, deben estar abiertas para encontrar lo mejor fuera de los modos de vida normalmente aceptados. Cf. P. W. Walaskay, «*And so we came to Rome*» (SNTSMS 49, Cambridge 1983) 28-32. **10.** *¿qué tenemos que hacer?*: Esta pregunta vuelve a repetirse en los vv. 12 y 14. La encontramos dos veces más en el evangelio: 10,25 y 18,18, cuando un maestro de la ley y un gobernante, respectivamente, piden a Jesús una respuesta seria sobre lo que deben hacer para heredar la vida eterna, y reciben respuestas diferentes. En Hechos encontramos tres veces la misma pregunta; y en los tres casos, el bautismo cristiano forma parte de la respuesta: 2,37 (el pueblo judío tras la predicación de Pedro en Pentecostés); 16,30 (el carcelero gentil de Filipos); 22,10 (el fariseo y perseguidor Pablo, a quien el Señor Jesús para en su camino a Damasco). **11.** Juan no exige sacrificios ni la realización de prácticas ascéticas como el ayuno. Sus exigencias son mucho más radicales: la solicitud desinteresada por los propios hermanos y hermanas que sufren cualquier perjuicio. De nuevo, Lucas vuelve a pulsar la cuerda del justo uso de las posesiones materiales, anticipando en la predicación de Juan lo que Jesús posteriormente también predicará. Quienes comparten la mitad de su ropa son como Zaqueo, que da la mitad de sus bienes a los pobres (19,8). **12.** *publicanos*: Resulta sorprendente que los publicanos se acerquen al bautismo de Juan, esp. por la poca seriedad ética que suscitaban; eran despreciados tanto por judíos como por gentiles. Una vez más, en Lucas, las expectativas normales y los prejuicios hondamente establecidos sufren un serio revés. También los publicanos responderán con ilusión a la predicación de Jesús: 5,27.29-30; 15,1; 19,2; cf. la parábola del fariseo y del publicano (18,9-14). **13.** *no exijáis más*: El sistema de impuestos romano se aplicaba con grandes abusos, que Augusto intentó eliminar. Los altos ideales de la época de Augusto se reflejan en el consejo que da Juan a estos judíos que se dedicaban al cobro de los impuestos indirectos (aduanas, peajes, aranceles y otros impuestos) para los romanos. Cf. Walaskay, «*And so we came to Rome*» 29-30. **14.** *soldados*: Es probable que estos soldados fuesen judíos al servicio de Herodes Antipas. Dado que ayudaban a imponer la voluntad de Roma en un país sometido, también eran despreciados. El hecho de presentarse al bautismo hace de ellos una encarnación de los temas lucanos de la inversión de expectativas y del amor de Dios hacia los despreciados. En el desarrollo de su relato evangélico, Lucas presentará otros dos soldados, centuriones por cierto, que responden de forma favorable a Jesús (7,1-10; 23,47). En He-

chos, el primer gentil convertido es el centurión Cornelio (Hch 10-11). Estos pasajes dejan patente la visión positiva que Lucas tenía de la autoridad militar romana; pero, no obstante, cf. 20,25. Los consejos que da Juan a los soldados reflejan el ideal imperial de Augusto sobre cómo tenían que comportarse los militares. No parecen entrar dentro de la visión de Lucas la promoción explícita de reformas del sistema injusto de impuestos ni la objeción de conciencia. Sus diferentes respuestas a la pregunta ¿qué tengo que hacer? pueden indicar que «incluso la respuesta más clara nunca libera a nadie de la responsabilidad de preguntar siempre de nuevo y luchar por conseguir una respuesta. La simple obediencia a las instrucciones de Lc 3,13-14, por ejemplo, estaría garantizada dentro de un sistema de impuestos bien administrado y de un ejército disciplinado. Esto no debe despreciarse; es, con toda probabilidad, un fruto evangélico más de lo que pudiéramos sospechar. Pero no se identifica con el Evangelio. Sólo los corazones que han sido profundamente afectados por el Evangelio están abiertos a lo que Dios espera como posterior exigencia concreta tras las anteriores» (Schweizer, *Good News* 75-76).

47 **15.** *el Mesías*: Podría haber en este versículo un núcleo genuinamente histórico: «El comentario de Lucas implica que había judíos palestinenses que esperaban la llegada de un mesías, es decir, un "agente" ungido de Yahvé, enviado para llevar a cabo la restauración de Israel y manifestar el triunfo del poder y de la soberanía de Dios...» (*FEL*, II, 333). *todos*: Aquí y en el v. 16, esta expresión manifiesta el tema lucano del universalismo. **16.** *bautizo con agua*: Juan es inferior a Jesús. Juan utiliza el agua como agente purificador; Jesús utilizará medios superiores para la purificación y la catarsis: el Espíritu Santo y el fuego. En Hch 2, Lucas mostrará cómo el fuego del Espíritu Santo realiza su obra en los seres humanos. *uno más poderoso*: Aunque la frase se refiere claramente a Jesús, su sentido preciso es elusivo. En el marco del relato lucano puede referirse a la temática de 11,20-22: Jesús es más poderoso que Juan en su oposición a los poderes del mal. Juan no es ni siquiera digno de realizar para Jesús la tarea de un esclavo: desatar la correa de sus sandalias (cf. Hch 13,25). **17.** La imagen del bieldo que separa el trigo de la paja es del mismo tipo que la de 3,7 (ira) y 3,9 (hacha). Estas tres imágenes reflejan la visión del Juan histórico, y explican por qué en 7,18-23 pone Juan en cuestión el ministerio de Jesús y su forma menos radical de luchar contra el mal mediante curaciones, exorcismos, reconciliación y predicación a los pobres. **18.** *anunciaba la buena nueva*: En la perspectiva de Lucas hay tantas semejanzas entre Juan y Jesús que para él Juan anunciaba también la buena nueva, inaugurando, así, el nuevo tiempo de la salvación.

48 **19-20.** Estos versículos forman una *inclusio* con 3,1. Herodes Antipas rechaza el anuncio de la buena nueva y encarcela a su predicador. La predicación del reino de Dios por Jesús encontrará la misma suerte, y a las iglesias de Lucas se les recuerdan las posibles consecuencias de la preparación del camino del Señor.

49 **(B) El bautismo de Jesús (3,21-22). 21.** *todo el pueblo*: Admiten su necesidad de responder al plan de Dios tal y como Juan expone en su predicación (cf. 7,29-30). *Jesús también se bautizó y mientras oraba*: Jesús se somete al bautismo para manifestar su solidaridad con la proclamación que hacía Juan del plan salvífico de Dios. El hecho de su bautismo, probablemente realizado por el mismo Juan, se expresa con una oración gr. en gen. absoluto. El dato de que Lucas haya quitado a Juan de la escena para encarcelarlo (3,19) antes de contar el bautismo de Jesús, confirmaría la visión tripartita lucana de la historia de la salvación (cf. Conzelmann, *TL* 42-49). Pero lo más correcto es explicar este dato de forma simplemente literaria. En sintonía con su estilo literario de eliminar a un personaje del escenario antes de la descripción de otra nueva escena (cf. 1,56), Lucas lo aplica a Juan. En la escena dejada vacante por Juan aparece Jesús, sobre quien desciende el don escatológico del Espíritu Santo. Es importante advertir que a Juan, el precursor de Jesús, se le encarcela por su ministerio. Lo mismo ocurrirá a aquel a quien Juan no es digno de desatar sus sandalias. Aunque muchas de las características del relato lucano del bautismo de Jesús son míticas y, por consiguiente, no dan la impresión de que Lucas presente en este caso a Jesús como modelo para el bautismo posterior de los cristianos, hay, sin embargo, una que sí es susceptible de esta interpretación: Jesús estaba en oración. En el evangelio, el ministerio de Jesús comienza con oración y termina con oración (24,46). Jesús ora en relación con las curaciones (5,16), antes de elegir a los Doce (6,12), antes de su predicción de la pasión (9,18), antes de su transfiguración (9,28-29) y antes de enseñar a sus discípulos cómo orar (11,1-2). Ora por Pedro (22,32). Ora una vez a su Padre en el monte de los Olivos (22,39-46), y dos veces desde la cruz (23,34.46). Como deja claro 11,13, la respuesta a su oración será el Espíritu Santo. Pero el Jesús orante no es sólo modelo para los cristianos, sino también el mediador de la salvación. La figura de Jesús orante es todo un símbolo de que su poder salvífico procede de Dios. En esta ocasión, este poder le viene a través del don divino del Espíritu. Además, la oración de Jesús como pre-

paración para lanzarse a su misión en el Espíritu está en paralelo con la descripción del inicio misionero de la Iglesia en Hch 1,14; 2,1-13. Cf. L. Feldkämper, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminar S. Augustin bei Bonn 29, St. Augustin 1978). *el cielo se abrió*: Este símbolo profético y escatológico indica que se trata de una revelación divina (cf. Ez 1,1; Is 64,1). Mientras que la audición de 3,22 es recibida solamente por Jesús, parece que la apertura del cielo (3,21) y el descenso de la paloma en forma corpórea (3,22) constituyen una teofanía visible para todos cuantos tuvieran los ojos de la fe. **22.** *Espíritu Santo*: Según Jl 3,1-5, la venida escatológica de Dios a su pueblo se caracterizaría por una efusión del Espíritu creador y profético. Este Espíritu se coloca ahora sobre Jesús. En Hch 2,1-41, Lucas contará esta misma donación del Espíritu en Pentecostés, interpretándola mediante el discurso de Pedro, en el que utiliza la cita de Jl 3,1-5. Como muestran Hch 10,37-38 y Lc 4,16-21, el Espíritu sobre Jesús responde al cumplimiento de la voluntad de Dios: liberar a los esclavizados por Satán y anunciar la buena nueva a los pobres. Este relato de una nueva donación del Espíritu se relaciona con 1,35: Jesús no recibe ahora el Espíritu Santo porque no poseyera el don con anterioridad, sino porque Lucas está describiendo un nuevo estadio en el ministerio de Jesús. Cf. J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Filadelfia 1970). *forma corpórea*: Esta proposición se encuentra solamente en Lucas y significa «realmente». *como una paloma*: Se ha demostrado que Lucas, al dirigirse a unos destinatarios helenistas, cambió la imagen judía marcana «descendiendo como una paloma» por la expresión «forma parecida a la de una paloma» (cf. L. E. Keck, *NTS* 17 [1970] 41-67; esp. 63). Aunque las posibles alusiones judías a Gn 1,2; 8,8 y Dt 32,11 no parecen ser convincentes como trasfondo interpretativo, da bastante que pensar el análisis de E. R. Goodenough sobre la naturaleza polivalente que poseía en la antigüedad: su docilidad, sus gorjeos parecidos a los dolores de parto, su alto vuelo (*Jewish Symbols* [Nueva York 1958] 8.27-46). La paloma simbolizaba los anhelos de amor, vida y unión con Dios de hombres y mujeres. Estas esperanzas se realizan ahora en Jesús, quien, por la acción del Espíritu, rompe las barreras que separaban a la gente de la vida y, resucitado de la muerte para estar a la derecha de Dios, enviará la vida del Espíritu prometido a quienes invoquen su nombre. *tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco*: Esta audición, una combinación del Sal 2,7 y probablemente Is 42,1, invita a Jesús, en cuanto Hijo y Siervo, a asumir el poder que era suyo desde su concepción (1,32.35). De este modo, en este punto del relato, cuando Jesús se dispone a viajar por Galilea para anunciar el reino de Dios con palabras y hechos, Lucas recuerda a sus lectores la identidad de Jesús. Más adelante, en la revelación de la filiación de Jesús en 9,35, Lucas volverá a recordar a sus lectores que Jesús, al comenzar su viaje de muerte y resurrección hacia Jerusalén, es el Hijo de Dios. En 3,22 y 9,35, Jesús no se convierte en alguien que no fuera anteriormente, pero los lectores reciben una información adicional sobre Jesús, el Hijo de Dios, y sobre el plan de Dios que ya conocían con anterioridad.

50 (C) Jesús, culminación del plan de Dios en la creación y en la historia de la salvación (3,23-38). Entre las genealogías de Lucas y Mateo (1,1-16) hay más diferencias que semejanzas. Las principales semejanzas son las siguientes: el linaje de Jesús se traza a través de José; aparecen los mismos nombres en el linaje entre David y Aminadab (3,31-33; Mt 1,3-5), así como también aparecen los mismos nombres en el linaje entre Esrom y Abrahán (3,33-34; Mt 1,2-3). Las diferencias principales son las siguientes: Lucas no hace una referencia explícita a las mujeres; remonta la ascendencia de Jesús hasta «Adán, hijo de Dios», mientras que Mateo la remonta hasta «Abrahán»; emplea un «orden ascendente» que comienza con Jesús y termina con Adán; Mateo, en cambio, utiliza un «orden descendente» que comienza con Abrahán y termina en Jesús; Lucas coloca la genealogía después de su relato del bautismo de Jesús, mientras que Mateo comienza su evangelio con ella. Podemos explicar estas diferencias desde dos perspectivas. (1) Lucas ha hecho uso de una fuente del linaje davídico diferente de la Mateo. Esta fuente, que contiene 36 nombres exclusivos, completamente desconocidos para Mateo y el AT, utilizaba en su teología el sagrado número bíblico siete. Desde José hasta Dios hallamos siete grupos de once nombres. Jesús es la culminación de todo cuanto Dios ha realizado en la creación y en el pueblo elegido, puesto que se encuentra en el duodécimo lugar del último grupo de siete (cf. 4 Esd 14,11, como ejemplo de este tipo de especulación escatológica). En esta perspectiva, Dios disfruta del número 77, doblemente perfecto, y David del número 42 (seis veces siete). (2) Las genealogías fueron compuestas para diferentes finalidades: probar la identidad dentro de una tribu y el linaje de un rey o un sacerdote, certificando sus derechos; estructurar la historia en épocas diferentes; mostrar el carácter del descendiente recurriendo al carácter del antepasado. La genealogía lucana prueba claramente la identidad de Jesús como descendiente davídico y muestra que él estaba en sintonía con el plan de Dios, remontándose hasta la creación divina de la humanidad. Estas dos perspectivas clarifican la naturaleza de la ge-

nealogía lucana: no tiene la intención de presentar datos de archivo o recuerdos de familia, sino de anunciar quién es Jesús y su significado para la salvación de todos los hombres y mujeres.

51 **23.** *al comenzar*: Es una proposición importante pero difícil. Algunas referencias a *archē* y términos afines aparecen en 1,2; 23,5; Hch 1,1.22; 10,37. El significado del «comienzo» de Jesús no es simplemente cronológico (tras su bautismo) ni geográfico (en Galilea), sino específicamente teológico. Cf. E. Samain, «La notion de *APXH* dans l'ouvre lucanienne», *L'Evangile de Luc* (Fest. L. Cerfaux, ed. F. Neirynck, BETL 32, Gembloux 1973) 299-328. Jesús es el comienzo de la nueva humanidad escatológica de Dios. *unos treinta años*: Treinta es un número redondo, y parece indicar la edad en el que una persona se lanza a una fase importante de su vida (cf. Gn 41,46: José; 2 Sm 5,4: David). *según se creía*: Esta proposición vincula la genealogía con 1,26-38 y su contenido: Jesús nace de una virgen y, por lo tanto, de Dios. Esta sutil referencia muestra, una vez más, que Dios modifica el tradicional punto de vista patriarcal sobre las relaciones de Dios con la humanidad. *José*: En 1,27 se destacaba la ascendencia davídica de José. **31.** *Natán, hijo de David*: En la genealogía de Mateo (1,6), solamente se cita a Salomón como el único descendiente de David; Lucas, en cambio, menciona al tercer hijo de David, Natán (cf. 2 Sm 5,14). Al igual que David, Natán no es el primogénito, pero es elegido para manifestar la libre elección y la gracia de Dios. El papel que tuvo David en el plan de Dios para la humanidad se mencionó previamente (1,32.69; 2,11). **34.** *Abrahán*: cf. 1,54-55.72-73, donde se anuncia que lo que Dios estaba haciendo en Jesús era el cumplimiento de las promesas hechas a Abrahán. **38.** *hijo de Adán, hijo de Dios*: Se pone de relieve el significado universal de Jesús para todos: hombres y mujeres, ricos y pobres, esclavos y libres. Mirando hacia atrás en la genealogía lucana, advertimos que el linaje que comenzó con Adán y se desarrolló a través de la historia de fidelidad e infidelidad de Israel ha llegado a su cumplimiento definitivo con Jesús. Como comienzo escatológico de Dios, Jesús es el primero de todos los que pertenecen a Dios, no por parentesco consanguíneo, sino por haber recibido el Espíritu Santo (cf. 3,21-22). Cf. *BBM* 64-69; W. S. Kurz, «Luke 3,23-38 and Greco-Roman and Biblical Genealogies», *Luke-Acts* (ed. C. H. Talbert, Nueva York 1984) 169-87.

52 **(D) Jesús, Hijo y Siervo de Dios, vence al diablo (4,1-13).** Lucas, que basa su relato en Mc y Q, cambia el orden de las tentaciones y ubica la última en Jerusalén. Cuando Jesús esté sobre la cruz, en Jerusalén, volverá a encontrar tentaciones como las de 4,1-13 (cf. 23,34b-39) y de nuevo las vencerá, a ellas y al mal, mediante su fe. Cf. J. Neyrey, *The Passion According to Luke* (TI, Nueva York 1985) 156-92. Las especulaciones sobre el final del tiempo incluían el elemento mítico de la derrota del diablo (*AsMo* 10,1; *1 Hen* 69,29). Lucas manifiesta también este tipo de pensamiento en 10,17-20; 11,22; 22,3.53; Hch 10,38; 26,18, que son pasajes donde describe el ministerio de Jesús y de la Iglesia. Dado que 4,1-13 contiene este modo de pensamiento mítico, resulta difícil evaluar su historicidad. Es plausible que Jesús utilizase estos patrones de pensamiento apocalíptico de su época para hablar a sus discípulos de las pruebas a las que se vio enfrentada su fe, generadas por los conflictos que encontró en su predicación del reino. Además del mensaje cristológico que hay en ellas, Jesús, Hijo y Siervo, es el paradigma de la nueva humanidad que vence al mal mediante el Espíritu y la fe obediente, encontramos también un mensaje eclesiológico. La confianza y la fe en la bondad de su Dios y Padre, y en la palabra de Dios como el armamento más seguro en todo conflicto (cf. Ef 6,17), son un modelo para todos los cristianos, que también están dotados con el Espíritu Santo.

53 **1.** *lleno de Espíritu Santo*: Esta proposición aparece solamente aquí y en Hch 6,5 y 7,55 (Esteban) y 11,24 (Bernabé). Jesús es el modelo para los cristianos amenazados. *del Jordán*: Clara conexión con el bautismo de Jesús en el Jordán (3,21-22), en que se reveló como Hijo y Siervo. *conducido por el Espíritu*: El Espíritu, otorgado a Jesús en su bautismo, no lo conduce a la tentación, sino que es el poder que lo sostiene durante ella. Una parecida tradición bautismal puede hallarse tras Rom 8,14. *en el desierto*: Tal vez una referencia al desierto de Judá. En 8,29 y 11,24, el desierto es el lugar donde habitan los demonios. No parece percibirse ninguna referencia a la experiencia de desierto de Israel. **2.** *cuarenta días*: En la tradición bíblica, «cuarenta» equivale a un periodo suficientemente largo de tiempo (cf. Jon 3,4). Pero es Mateo, no Lucas, quien evocará la experiencia de desierto de Israel (cf. Mt 4,2 y Éx 34,28) en su relato de las tentaciones de Jesús. En Lucas, Jesús no es ni un nuevo Moisés ni tampoco un nuevo Israel. *tentado por el diablo*: A diferencia de Mateo, que mezcla en su relato «Satán» y «diablo», Lucas se refiere al fiscal de Dios (cf. Job 1-2) considerado como *diabolos*. El destino de Jesús como Hijo y Siervo es desafiado por los riesgos y ambigüedades de la existencia humana cotidiana. *no comió nada*: No se trata de un ayuno penitencial. Tampoco hay referencia alguna a la experiencia de Israel en el desierto, en el que permaneció 40 años, no 40 días. El ayuno es símbolo de la plenitud de Espíritu que posee Jesús, y de su impotencia, contin-

gencia y humillación ante un Dios omnipotente que, generosamente, da y mantiene la vida. Cf. J. F. Wimmer, *Fasting in the New Testament* (TI, Nueva York 1982). **3.** *si eres Hijo de Dios*: Tanto aquí como en el v. 9, Jesús es llamado «Hijo de Dios», una clara referencia a su bautismo (3,22) y a «Adán, hijo de Dios» (3,28). Jesús, Hijo y Siervo de Dios, que cumple el plan de Dios en la creación y en la historia de Israel (3,23-38), es fiel al plan divino, mientras que ni Adán ni Israel lo fueron. *esta piedra*: Lucas, de forma más realista que Mateo, menciona sólo una piedra. No se imagina la transformación del desierto rocoso de Judá en una panadería. **4.** *no sólo de pan vive el hombre*: Al estar sin alimentarse durante tanto tiempo, el ser humano Jesús está, obviamente, hambriento, y es vulnerable a la tentación del diablo. La respuesta de Jesús al diablo está tomada de Dt 8,3. Sus respuestas posteriores en los vv. 8 y 12 también están tomadas del Deuteronomio (6,13.16). Jesús combate al diablo con las armas de la palabra poderosa de Dios, tal como se hallaba en la madura reflexión de Israel sobre la experiencia del éxodo, donde aprendió la fidelidad a la promesa, la soberanía y la misericordia de Dios, y lo que se exigía al pueblo elegido de la alianza. Jesús, provisto con el Espíritu de Dios y capaz de proveerse alimento para sí mismo, confía en su Dios soberano y bondadoso, que le da la vida y el alimento. La obediencia de Jesús como Hijo, simbolizada en el ayuno, se expresa ahora verbalmente. Jesús confía en que su Padre lo sostendrá en todos los conflictos y pruebas. **5.** *llevándole*: El texto no es claro. Parece que Lucas ha suprimido «montaña» y ha añadido «en un instante» para dar una visión más realista de la tentación. No hay montaña alguna desde la que Jesús pudiera haber visto todos los reinos de la tierra. Sólo podría verlos como «en un abrir y cerrar de ojos». **6.** *poder*: El poder en sentido político (*exousia*) es característico de Lucas (cf. 20,20; 23,7). **8.** *está escrito: Adorarás al Señor tu Dios y sólo a él darás culto*: Jesús cita Dt 6,13. El diablo ataca el ayuno de Jesús desde otro ángulo. Remitiendo a la experiencia de Israel del celo de Dios por el pueblo elegido, Jesús verbaliza de nuevo lo que para él significa el ayuno: su Dios es el único sustento de la vida auténtica. Mediante su referencia al «poder político» en el v. 6, Lucas puede estar remitiendo también a una de las dimensiones de la servidumbre de Jesús. En 22,24-27, Jesús, obediente a la voluntad de su Padre, es el Siervo que manda a sus discípulos desechar el poder político como modelo de servidumbre. **9.** *Jerusalén*: El orden lucano hace de ésta la última tentación. En Jerusalén, Jesús culmina su *exodus* (cf. 9,31) hacia Dios a través de la cruz, muerte, resurrección y ascensión, como obediencia a la voluntad y al plan del Padre. En Jerusalén, Satán se apodera de Judas (22,3); en Jerusalén, actúan poderosamente las potencias de la oscuridad (22,53). *Hijo de Dios*: cf. el paralelo del v. 3. De nuevo encontramos una referencia a 3,22 y 3,38.

54 **10-11.** *está escrito*: El diablo utiliza ahora las mismas armas de Jesús y cita la Escritura (Sal 91) en un intento de probar al Jesús en ayunas que Dios lo sostendrá igualmente si va por propia iniciativa a Jerusalén y realiza algo extraordinario. **12.** *no tentarás al Señor tu Dios*: Obediente a la voluntad de Dios, Jesús cita Dt 6,16. De nuevo verbaliza Jesús el significado de su ayuno: El plan y la voluntad de Dios son categóricos, incluso aunque éstos impliquen el sufrimiento y la muerte ignominiosa del inocente Jesús en Jerusalén. **13.** *por un tiempo*: El hecho de que el diablo se aparte de Jesús por un tiempo no significa que exista un periodo de inactividad diabólica entre las tentaciones y su llegada a Jerusalén (a pesar de lo que afirma Conzelmann, *TL* 50-51). En el desarrollo de su ministerio, Jesús seguirá encontrándose con las fuerzas del mal, que lo identificarán (4,41; 8,29), pero a las que vencerá. El conjunto 4,1-13 resulta así programático del ministerio de Jesús: Jesús, Hijo, Siervo y culminación humana del plan de Dios, superará la hostilidad a su misión mediante su fe obediente, y liberará a los hombres y las mujeres de la esclavitud del diablo (Hch 10,38).

55 **(IV) Ministerio de Jesús en Galilea (4,14-9,50).**

(A) Descripción previa del ministerio de Jesús en Galilea (4,14-15). *por la fuerza del Espíritu*: La proclamación del reino de Dios, con palabras y hechos, procede del Espíritu creador de Dios (cf. 3,21-22). *a Galilea*: Para Lucas no sólo tiene relevancia teológica Jerusalén (la ciudad del cumplimiento de la promesa de Dios), sino también Galilea. Galilea es el territorio donde Lucas comienza su descripción del significado del reino de Dios. Como J. Nützel ha observado (*Jesus als Offenbarer Gottes nach den lukanischen Schriften* [FB 39, Wurzburgo 1980] 28-30) 4.14-44, esp. 4,43, presenta un potente sumario del ministerio de Jesús de la proclamación del reino de Dios en Galilea. Esta proclamación implica el cumplimiento de las promesas de Dios (4,16-30), el restablecimiento de la salud para hombres y mujeres, y la expulsión de demonios (4,31-44). Galilea es también el lugar donde convoca Jesús a los testigos de su ministerio (cf. Hch 1,11; «hombres de Galilea»; 1,21-22: criterios para ser apóstol; 10,37-38: kerigma de Pedro sobre Jesús, cuya misión empezó en Galilea). Finalmente, Galilea es el lugar donde los discípulos no entienden ni la persona ni la misión de Jesús, pero se maravillan de sus poderosas acciones y disputan entre ellos sobre quién era el más importante (9,43-46). Una vez que sus ojos hayan sido abiertos por Jesús en su cami-

no hacia la cruz (9,51-19,27), y por el Jesús crucificado y resucitado (24,45), comprenderán el papel de Jesús en el plan y voluntad de Dios, y ya no regresarán a Galilea (24,7, en contraste con Mc 16,7). Su viaje partirá desde Jerusalén en dirección hacia todas las naciones (24,47). Cf. R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word* (AnBib 82, Roma 1978) 37-38.

56 **15.** *enseñaba*: Lucas introduce uno de sus temas dominantes: la presentación de Jesús como maestro. En 14 ocasiones se predica de Jesús el vb. *didaskein*: 4,15.31; 5,3.17; 6,6; 11,1; 13,10.22.26; 19,47; 20,1.21; 21,37; 23,5; muchos de estos pasajes nos presentan a Jesús enseñando en la sinagoga y en el templo. A Jesús se llama *didaskale* en 13 ocasiones: 7,40; 8,49; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; 22,11. Y *epistata* 6 veces: 5,5; 8,24 (2 veces); 9,33.49; 17,13. Mediante este tema, Lucas subraya la autoridad que tiene Jesús para hablar al pueblo sobre Dios y su plan de salvación; también implica que, en cuanto maestro, tiene discípulos para quienes su proceder es normativo. *sus sinagogas*: Notemos que, con frecuencia, la cuestión sobre la identidad de Jesús se produce en una sinagoga, tanto en Lucas (p.ej., 4,16-30), como en Hechos (p.ej., 13,13-52). Mediante el motivo de la sinagoga, Lucas subraya que Jesús está en continuidad con las antiguas promesas de Dios. Pero también se producen persecuciones y hostilidades contra Jesús dentro de la sinagoga (p.ej., 4,16-30), y contra sus discípulos (p.ej., 12,11; 21,12; Hch 18,1-11). Jairo, un jefe de una sinagoga (8,41), acoge favorablemente a Jesús; otro, sin embargo, cuyo nombre desconocemos, le es claramente hostil (13,14). La comunidad lucana lucha por dialogar con sus hermanas y hermanos judíos sobre Jesús como aquel que cumple sus Escrituras comunes. La historia de Lc-Hch no es un relato ininterrumpido de los éxitos del camino de la palabra de Dios desde Galilea hasta Jerusalén, y desde aquí hasta los confines de la tierra. La cruz mitiga toda tendencia lucana a escribir una teología de gloria. Cf. Tiede, *Prophecy and History*.

57 **(B) Jesús cumple las promesas de Dios a favor de todos (4,16-30).** Este relato programático del ministerio de Jesús es un ejemplo fundamental del modo en el que Lucas ordena sus materiales de acuerdo con el principio teológico promesa-cumplimiento (cf. 1,1-4). Para la descripción de la predicación inaugural de Jesús, Lucas utilizó como una de sus fuentes Mc 6,1-6a, un pasaje que no describe el inicio del ministerio de Jesús. También utilizó materiales de la tradición en los vv. 23 y 25-27. Los vv. 17-21 y 28-30, que dejan traslucir motivos teológicos típicamente lucanos, proceden de su propia mano. Cf. *FEL* 425.

58 **16.** *donde se había criado*: Es importante, desde el principio, para la interpretación de la reacción de los habitantes en el problemático v. 22, que nos demos cuenta de que los compatriotas de Jesús en la oscura y diminuta Nazaret (cf. Jn 1,46) piensan que lo conocen totalmente. *sinagoga*: Parece que, durante el s. I d.C., el culto sinagogal del sábado consistía en el cántico de un salmo, la recitación del *Shema Israel* y las dieciocho bendiciones, una lectura de la Torá y otra de los Profetas, una homilía sobre el significado de estas lecturas, una bendición del presidente y la bendición sacerdotal de Nm 6,24-27. Es altamente controvertido si en esta época existía un ciclo trienal de lecturas. *sábado*: Éste es el primero de los seis incidentes provocados por la actividad de Jesús en día de sábado: cf. 4,31-37; 6,1-5; 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6. Nos encontramos ante un relato programático para interpretar las actividades que Jesús realizaba en sábado: el sábado está subordinado a Jesús porque él es el cumplimiento escatológico de las promesas de Dios para el hambriento, el enfermo y el encarcelado. Cf. S. G. Wilson, *Luke and the Law* (SNTSMS 50, Cambridge 1983) 35. *como era su costumbre*: Lucas subraya la continuidad entre lo antiguo y lo nuevo; Jesús está en la línea de la mejor tradición de Israel.

59 **17.** *encontró el pasaje*: Nos hallamos ante la teología lucana de promesa-cumplimiento. Como el análisis de los vv. 18-19 dejará claro, este texto isaiano no se encontraba en ninguno de los rollos de la sinagoga. Es una composición artística, formada por la combinación de Is 61,1-2 e Is 58,6, que deja traslucir el colorido propio de la cristología lucana. **18-19.** Este texto está formado por Is 61,1a.b.d; 58,6d; 61,2a. En la cita de Is 61, que los esenios de Qumrán también se aplicaban (11QMelq), Lucas omite aquellos elementos que podrían espiritualizar el texto o restringir su focalización sobre el «verdadero» Israel. En este sentido, omite Is 61,1c: «a vendar los corazones rotos», y también Is 61,2b-3a: «(para anunciar) un día de venganza, para consolar a todos los que lloran, para darles a los afligidos de Sión gloria en lugar de ceniza». Añade Is 58,6, que se encuentra en un pasaje que describe el verdadero ayuno que Yahvé desea, referido a la liberación de los que estaban cargados de deudas. Cf. R. Albertz, *ZNW* 74 (1983) 182-206. *Espíritu del Señor*: Desde 1,35 y 3,22, el lector sabe que Jesús posee el Espíritu. Ahora se subraya la finalidad de ese don del Espíritu: beneficiar a los desgraciados por causas económicas, físicas y sociales. *buena noticia a los pobres*: Mediante su modificación de Is 61, esp. por la introducción de Is 58,6, Lucas muestra que el término «el pobre» no debe interpretarse metafóricamente como el «Israel necesitado», objeto del favor de Dios

cuando acontezca la «nueva restauración». Lucas intensificará este mensaje universalista en los vv. 25-27. Como dejará claro el análisis de 6,20-26; 7,22 y 14,13.21, es en este contexto en el que debemos interpretar el sentido de «pobre». *liberar a los encarcelados*: A veces, este aspecto del ministerio de Jesús parece cumplirse en 13,10-17 y 23,39-43, pero resulta mucho mejor considerarlo como una referencia a los que están encarcelados a causa de las deudas. Jesús se dirigirá a los presuntos responsables de estos encarcelamientos en 6,35.37. La imagen del jubileo bíblico aparece también en la superficie de esta frase. El año jubilar se celebraba cada cincuenta años. En este año, los campos se dejaban en barbecho, las personas regresaban a sus casas, las deudas eran canceladas y los esclavos liberados. La imagen que subyace tras todo esto es la de la restauración, nuevo comienzo, fe en la soberanía de Dios, y la convicción de que las estructuras económicas y sociales debían reflejar el reino de Dios. Cf. S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee* (OBT, Filadelfia 1985); R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord* (Austin 1977). En griego «liberar» se dice *aphesis*. La versión LXX de Lv 25,10 utiliza *aphesis* como traducción del hebr. «jubileo»; en Dt 15,1-11 (LXX), el año sabático es denominado *aphesis* (cf. además Éx 23,10-11). Que estas reflexiones sobre el jubileo eran contemporáneas de Lucas tiene una confirmación en Qumrán. En sus reflexiones sobre el final de los tiempos, los esenios relacionaban Is 61,1 con Lv 25,10-13 y Dt 15,2 (cf. 11QMelq), e identificaban la «liberación» con la de los deudores durante el año jubilar. Aunque este trasfondo socioeconómico del jubileo está muy presente en todo este pasaje, no deberíamos pasar por alto que *aphesis* es también la palabra que Lucas utiliza para referirse al «perdón» (de los pecados), p.ej., 24,47. *liberar a los oprimidos*: Esta frase de Is 58,6 contiene también el término *aphesis*. El gr. *thrauō*, tras el término «oprimidos», significa literalmente «romper en fragmentos» (como, p.ej., una roca). En un sentido figurativo significa «romper», «oprimir espiritualmente». Cf. *BAGD* 363. Según Neh 5,1-10, es plausible que «oprimidos» se refiera a los oprimidos por las deudas y el encarcelamiento. *para proclamar el año aceptable del Señor*: Lucas ha cambiado el vb. *kalesai* (Is 61,2a LXX), «llamar», por *kēryxai*, «proclamar». Para Lucas, se trata de la proclamación de que Dios ha cumplido en Jesús las antiguas promesas. De nuevo aparecen las imágenes jubilares. En griego «aceptable» se dice *dektos*; este término volverá a aparecer en el v. 24, con referencia al tema del profeta «aceptado». El ministerio de Jesús es el único que Dios acepta, puesto que no limita sus palabras y acciones a su propio pueblo; su ministerio que no conoce límites será precisamente la razón por la que aquel pueblo no lo aceptará, ni a él ni sus palabras. Cf. D. Hill, *NovT* 13 (1971) 169.

60 **21.** *hoy se ha cumplido esta escritura*: La palabra «hoy» introduce un tema lucano importante (cf. también 2,11; 22,61; 23,43); no debería interpretarse como un dato referido al tiempo histórico de Jesús. Se trata, más bien, de una referencia al tiempo actual del cumplimiento (no obstante Conzelmann, *TL* 62; cf. Schweizer, *Good News* 89). Las primeras palabras del Jesús adulto, en Lucas, tratan del tema de la fidelidad de Dios a la promesa. **22.** Este notoriamente problemático versículo exige que lo estudiemos palabra por palabra. Cf. F. Ó Fearghail, *ZNW* 75 (1984) 60-72. *todos daban un testimonio favorable de él*: No hay ninguna evidencia en Lucas ni en otro escrito del NT de que el vb. *martyrein* tenga un sentido negativo, es decir, de que hubiera que interpretarlo en el sentido de que daban testimonio contra él. Los datos de las inscripciones apuntan hacia el significado de «testimonio favorable emitido por la gente que vivía con la persona en cuestión». Este significado está apoyado por el v. 16: «donde se había criado». *pero estaban asombrados por las palabras de salvación que salían de su boca*: Los paralelos de Hch 14,3 y 20,24.32 sugieren que *hoi logoi tēs charitos* debería traducirse no por «palabras de gracia o encantadoras», sino por «palabras de salvación». Dt 8,3 nos ayuda a explicar el sentido de «salían de su boca». En el Deuteronomio, se refiere a la palabra de Dios. Los habitantes están asombrados de que uno a quien conocen de toda la vida sea el mensajero de tal noticia. *¿no es el hijo de José?*: La pregunta da las razones del asombro de los habitantes, y para los lectores se trata de una ironía, dado que ya conocen 1,32.35; 3,21-22; 4,1-13. **23.** Como en 11,37-54, Lucas presenta a Jesús tomando la ofensiva contra quienes lo escuchan. Les acusa de su falta de fe en él como cumplimiento de las promesas de Dios, y de desear que realizara acciones poderosas solamente por curiosidad y para su propio beneficio.

61 **24.** *ningún profeta es aceptado*: Lucas nos remite al tema del «profeta rechazado», tanto aquí como en los vv. 25-27. Cf. también 6,22-23; 11,49-51; 13,34-35; Hch 7,35.51-52. Este tema destaca la compasión ilimitada de Dios al continuar enviando profetas a un pueblo rebelde. El modelo del tema del «profeta rechazado» se encuentra claramente en Neh 9,26-31: (1) rebelión y asesinato de los profetas; (2) castigo; (3) misericordia mediante el envío de nuevos profetas; (4) pecado y rechazo de los profetas. La primera parte de este modelo se encuentra en Lc 1-23; la segunda parte domina Lc 24 y el libro de Hechos. Precisamente por esto, el rechazo de Jesús en 4,16-30 no debería considerarse como la respuesta fi-

nal que da Dios a Israel mediante Jesús. Cf. R. J. Dillon, «Easter Revelation and Mission Program in Luke 24,46-48», *Sin, Salvation and the Spirit* (Fest. Liturgical Press, ed. D. Durken, Collegeville 1979) 240-70. **25-27.** Mediante las referencias a la misericordia de Dios a favor de personas necesitadas que no pertenecían al pueblo elegido, a través de los profetas Elías (1 Re 18,1) y Eliseo (1 Re 17,9), Lucas fundamenta su universalización de Is 61,1-2 en los vv. 18-19. Notemos también que la misericordia de Dios afecta por igual a hombres y mujeres.

62 28. *todos se llenaron de ira*: Su reacción es parecida a la del v. 22. Pero ahora ya saben con toda claridad, por los ejemplos de Jesús en los vv. 25-27, que el ofrecimiento de salvación de Dios mediante el profeta Jesús no está restringido exclusivamente a ellos. La gracia de Dios no está condicionada por nada. Ellos no son los «pobres de Dios» para exigir un tratamiento especial. **29-30.** Jesús prosigue su camino hacia Dios de acuerdo con el plan divino, al que nada puede oponerse. La huida de Jesús apunta hacia la victoria de la Pascua. Cf. J. A. Sanders, «From Isaiah 61 to Luke 4», *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (Fest. M. Smith, ed. J. Neussner, SJLA 12, Leiden 1975) 1.75-106; *God Has a Story Too* (Filadelfia 1979) 67-79; *Int* 36 (1982) 144-45.

63 (C) El reino de Dios restablece en su integridad a hombres y mujeres (4,31-44). Esta sección, basada en Mc 1,21-39, es una unidad bien trabada. Lucas utiliza un conjunto de actividades de Jesús, que, inadecuadamente, aparentan ser un día típico del ministerio de Jesús, para crear un catecismo cristológico destinado a sus Iglesias. **31-37.** Es el primero entre los muchos exorcismos que encontramos en Lc-Hch. Además del relato de curación en 4,38-39 y de la tempestad calmada en 8,22-25, donde se utiliza el término técnico para exorcismo *epitiman* (4,39 y 8,24, respectivamente), Lucas cuenta otros tres exorcismos: 8,26-29; 9,37-43a; 13,10-17. Sólo 13,10-17 es propio de Lucas; los otros proceden de Marcos. También habla Lucas de los exorcismos de Jesús en sus sumarios: 4,40-41; 6,17-19; 7,21; 13,32; Hch 10,38. Los dos primeros proceden de Marcos; el tercero, de Q; los dos últimos, de L. Los seguidores de Jesús son liberados de los demonios (8,1-3) o comparten su poder sobre el mal: 9,1-6.49-50; 10,17-20; Hch 5,16; 8,7; 16,16-18. Todos son propios de Lucas, excepto 9,1-6.49-50. En la perícopa de Q, 11,14-26, Jesús entra en controversia con los dirigentes religiosos sobre la cuestión del origen de su poder sobre el mal. Ni Lucas ni las tradiciones conocidas por él podían evitar poner de relieve que en Jesús Dios está liberando a la creación de aquellos poderes que la estrangulan. Llevan mucha razón quienes opinan que Lc 11,20 y Hch 10,38 son claves para entender todo cuanto Lucas dice sobre Jesús y el mal: Jesús manifiesta con sus exorcismos la naturaleza del poder de Dios; todo su ministerio puede describirse como liberación de todos aquellos que están oprimidos por los poderes del mal. Cf. W. Kirchschläger, *Jesu exorzistschen Wirken aus der Sicht des Lukas* (Österreichische biblische Studien 3, Klosterneuburg 1981).

64 31. *Cafarnaún*: Ya en 4,23 anticipó Lucas parte de lo que quería decir sobre este importante centro de comercio, que estaba localizado en la ribera noroccidental del mar de Galilea (→ Geografía bíblica, 73:61). Lucas completará su relato en 7,1 y 10,15; este último versículo suena realmente amenazador. Cafarnaún tenía una población de unos 15.000 habitantes. Cf. L. J. Hope, *What Are They Saying About Biblical Archaeology?* (Nueva York 1984) 58-78, esp. 58. *ciudad* (*polis*): Lucas tiende a situar las historias sobre Jesús y Pablo en las ciudades, que son los centros culturales, económicos, políticos y sociales de toda una comarca. *enseñaba los sábados*: cf. 4,14-15. **32.** *su palabra*: Se refiere a su enseñanza. En la *inclusio* de 4,36 encontraremos una referencia a esta palabra sobre los espíritus impuros. La enseñanza de Jesús tiene tanto poder como un exorcismo. **33-34.** *sinagoga*: Se hace explícito lo que estaba implícito en los vv. 31-32. Cf. 4,14-15. En torno al tema de la pureza se unen aquí tres conceptos: sábado, espíritu impuro y el Santo de Dios. Jesús limpia a un hombre de un espíritu impuro en el día que separa lo profano de lo sagrado porque se halla en íntima relación con Dios, la suma santidad. La relación de Jesús con Dios que hallamos aquí evoca 1,32-33.35; 2,11.30.49; 3,22-23; 4,1-13, y apunta hacia el énfasis cristológico de 4,41: Hijo de Dios y Mesías. **35.** *increpó*: En griego *epitiman*, uno de los términos que Lucas utiliza para relacionar los materiales en 4,31-44; aparece de nuevo en 4,39.41. Se trata de un término técnico y «se refiere a la declaración de una palabra conminatoria por la que Dios, o su portavoz, someten a los poderes malignos. Forma parte de la terminología con la que se describe la derrota final de Belial y sus secuaces» (*FEL* 459). Jesús practica un exorcismo a un hombre con un espíritu inmundo en presencia de todos; en 4,38-39, lo practicará a una mujer con fiebre en una casa particular. Su poder de liberación afecta tanto a hombres como a mujeres, y no está limitado por espacios sagrados o profanos. Sobre el tema de las mujeres en Lucas, cf. comentario sobre 2,36-38. Lucas, en contraste con Mc 1,26, subraya el hecho de que, tras el mandato de Jesús, el espíritu inmundo carece de poder para hacer daño al hombre. **36.** *con autoridad*: Dada la *inclusio* que forma con 4,32, en este versículo se pone de relieve el poder de la palabra de Jesús para restablecer en su inte-

gridad a los quebrantados por el mal. En contraste con Marcos, Lucas equilibra la actividad milagrosa de Jesús y su enseñanza, dándoles la misma importancia. Cf. P. J. Achtemeier, *JBL* 94 (1975) 547-62.

65 38-39. *Simón*: Lucas cuenta la llamada de Simón en 5,1-11, mientras que Marcos lo hace en 1,16-20; a éste le sigue el pasaje de la curación de la suegra de Pedro (Mc 1,21-39), que Lucas adelanta en esta sección. Se han dado dos razones para explicar el orden lucano: (1) Lucas, esp. en Hechos (p.ej., 8,4-12), desarrolla la tesis de que la fe y el discipulado surgen del encuentro con el milagro. En esta perspectiva, Simón, al ver el milagro que Jesús ha hecho por su suegra, está ya preparado para seguirle cuando lo llame. (2) Una de las técnicas literarias de Lucas consiste en mencionar previamente el nombre de un personaje en el relato y, posteriormente, ofrecer más detalles sobre él. Así, Lucas menciona anticipadamente a Bernabé en Hch 4,36-37, pero sólo rellenará este primer boceto en Hch 13. De igual modo, la primera mención que se hace de Pablo en Hch 7,58-8,3 es apenas un esbozo; pero, a partir de Hch 9, Pablo desarrollará un papel dominante en el relato lucano. *una fiebre alta*: Lucas intensifica la fiebre y, así, subraya el poder de la palabra de Jesús. La fiebre era muy temida en la antigüedad, por su rápida aparición y efectos perjudiciales, esp. el delirio. **39.** *inclinándose sobre ella*: En contraste con Mc 1,31 y Hch 28,8, Lucas no menciona el uso de las manos. En 4,40, sin embargo, pone de relieve la imposición de sus manos sobre el enfermo. Lo que aquí le interesa es poner en el centro de la escena el poder de la palabra de Jesús. *increpó a la fiebre*: De nuevo, utiliza Lucas el vb. *epitiman*, la palabra técnica para el exorcismo. La curación es inmediata. No se requiere ningún proceso para recuperar la fuerza; la suegra de Simón asume sus obligaciones sociales con total resolución.

66 40-41. Este sumario se parece al de 6,17-19; en ambos se integran los exorcismos de Jesús bajo el término más genérico de «curar» (*therapeuein*). **40.** *todos*: Lucas subraya la compasión de Jesús por todos. **41.** *salían*: Es la misma construcción gr. (*exerchesthai apo*) que Lucas emplea en 4,35 (dos veces) y 4,36; al mismo tiempo, es un recurso mediante el que unifica el conjunto 4,32-44. En contraste con Mc 1,34, Lucas añade dos títulos cristológicos: Hijo de Dios y Mesías. Puede expulsar demonios precisamente porque tiene su origen en Dios (cf. 1,32-33,35) y porque es el agente ungido por Dios para la salvación. Desde el principio, los demonios saben quién es Jesús y lo que pretende. Sin embargo, a los hombres les costará el largo camino de la fe para valorar la función de la cruz en la vida del Mesías (cf. 24,26).

67 42-44. Estos versículos, esp. el v. 43, constituyen una importante recapitulación de 4,13-43: la primera misión de Jesús en Galilea. **42.** Lucas pospondrá a 5,16 el hecho de la oración de Jesús, que hallamos en Mc 1,35. Cf. J. Dupont, *RSR* 69 (1981) 45-55, esp. 46. La respuesta que da la población de Cafarnaún a Jesús se encuentra en fuerte contraposición con la que recibió de los nazaretanos (4,16-30). ¿Pero es realmente así? Cf. 10,15. Tal vez, los habitantes de Cafarnaún no llegaron a creer en Jesús, no obstante los hechos portentosos que hizo para ellos. **43.** *reino de Dios*: El relato lucano de 4,16-42 ofrece una definición descriptiva de este término. El gobierno de Dios significa la victoria sobre el mal para todos, para hombres y mujeres, para marginados y pobres, para ciegos y lisiados. Y este gobierno se realiza mediante la predicación y las acciones portentosas de Jesús, el Santo de Dios, el Hijo de Dios, el Ungido de Dios. *he sido enviado*: Observando lo que Jesús hace, podemos llegar a tener una visión clara de aquel que lo envía. El que le envía está también a favor de la vida y de la eliminación del mal. Además, es digno de toda confianza porque es fiel a sus promesas (4,16-21). **44.** *Judea*: Esperaríamos leer «Galilea»; pero, en cuanto país de los judíos, Galilea formaba parte de la más extensa Judea. Cf. U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus* (FB 24, Stuttgart 1977) 66-90.

68 (D) Respuesta positiva al mensaje de Jesús sobre el Reino (5,1-11). Este pasaje presenta cuatro puntos fundamentales que están relacionados entre sí. (1) La respuesta positiva de Pedro a Jesús, junto con la de Santiago y Juan, es la primera de esta naturaleza en el relato evangélico. Sus paisanos de Nazaret respondieron de forma hostil a su predicación de promesa y cumplimiento (4,16-30). Como 10,15 indicará, la respuesta de la gente de Cafarnaún no fue totalmente positiva (4,31-43). (2) Ahora que Lucas ha demostrado, mediante 4,16-44, lo que implica la predicación del reino de Dios por Jesús, cuenta cómo Jesús enrola a Pedro para que le ayude en la actividad del reino, y llama a Pedro, Santiago y Juan para que sigan su estilo de vida según el reino. Su respuesta es radical, pues lo abandonan todo por Jesús. (3) En este relato, esp. en 5,10, pinta Lucas los primeros trazos de su favorecedor y profundamente elogioso retrato de Pedro. (4) El éxito misionero de Pedro, al igual que la captura de peces, no es mérito suyo, sino del Señor.

69 La actividad redaccional de Lucas en 5,1-11 ha sido intensa. Para iniciar su relato (5,1-3), utiliza Mc 4,1-2. Para 5,4-9.10b se inspira en una fuente que está también tras Jn 21,1-11. En 5,10a recurre a Mc 1,19; para 5,11, a Mc 1,18.20. Una rápida comparación entre Lc 5,1-11 y Mc 1,16-20 nos mostrará la originalidad de la versión lucana.

70 **1-3.** Cf. Mc 4,1-2, en un contexto en el que Jesús predica mediante parábolas. **1.** *la palabra de Dios*: Esta expresión aparece 14 veces en Hechos (p.ej., 4,31; 16,32); generalmente se refiere al mensaje cristiano. Al aplicarla a la propia predicación de Jesús, Lucas «pone las raíces de la proclamación cristiana en la propia enseñanza de Jesús» (*FEL*, II, 488). En 4,31-39, Lucas resaltaba el poder de la palabra de Jesús. **2.** *dos barcas*: A través de 5,4-11, el foco lucano se centrará en Simón Pedro; sus compañeros permanecen en la penumbra, preparados para ayudar. Cf. los vb. en pl. en 5,4.5.6.7. Los pescadores que aquí se nos presentan pueden catalogarse entre los artesanos de clase media. Cf. W. Wuellner, *The Meaning of «Fishers Men»* (Filadelfia 1967) 26-63. **3.** *Simón*: Antes de 6,14, éste es nombre de aquel que Jesús llamó en primer lugar. Lucas tiene un profundo respeto por Simón Pedro, y describe su función fundamental en la Iglesia primitiva en el libro de Hechos. Además de 5,4-9.10b, es el único de los sinópticos que presenta la oración de Jesús por Pedro (23,31-32) y la aparición de Jesús resucitado solamente a él (23,34). Lucas elimina las notas negativas que sobre él hallamos en Mc 8,32-33 y 14,37. Para más detalles, cf. *PNT* 39-56.109-28.

71 **4-9.** J. A. Fitzmyer (*FEL*, II, 481-82) observa once semejanzas y siete diferencias entre 5,4-9 y Jn 21,1-11. Parece que tanto Lucas como Juan se refieren de forma independiente a una aparición pospascual de Jesús a Pedro. Juan desarrolla la tradición a su manera, introduciendo al discípulo amado. Lucas ha traspuesto en su relato del ministerio terreno de Jesús y la vocación de sus primeros seguidores, un relato que anteriormente contaba el reconocimiento del Señor por Pedro en la escena de la pesca milagrosa, su reconciliación con él tras la negación y el encargo de ir a la cabeza de la misión después de la resurrección.

72 **10-11.** Lucas se inspira en Mc 1,18-20 para escribir su relato. **10.** *desde ahora*: Esta particular expresión lucana aparece en 1,48; 12,52; 22,28.69 y Hch 18,6; denota el comienzo de un nuevo periodo en la historia de la salvación. *pescando hombres y dándoles así una vida nueva*: Con esta traducción intentamos captar el matiz que se esconde tras el peculiar vb. lucano *zogron*. El símbolo de la pesca tenía un rico historial en la antigüedad. Lucas, cuyos destinatarios estaban familiarizados con las tradiciones grecorromanas, selecciona aquel aspecto del símbolo desarrollado por los profesores para atraer a estudiantes y transformar sus vidas mediante la educación. Este aspecto es el cebo. Pedro pescará hombres y mujeres con el cebo de la palabra de Dios, conduciéndolos así a una vida nueva. Si nos centramos en el aspecto simbólico del agua, incurrimos en la dificultad de presentar a Pedro como quien hace algo destructivo para los seres humanos, por analogía con lo que ocurre a los peces una vez sacados fuera del agua. Un vestigio del sentido lucano puede hallarse en nuestra expresión «se tragaron el cebo, el sedal y el plomo». Quienes se tragaron el cebo no murieron, sino que fueron persuadidos para adoptar un nuevo punto de vista. Cf. Wuellner, «Fishers of Men» (→ 70 supra) 70-71.217.237-38; Lucian, *Fisherman* 48-52. **11.** *todo*: Expresión redaccional lucana análoga a 5,28; 12,33; 14,33; 18,18-23. Cf. W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor* (Minneápolis 1981) 87-102. *lo siguieron*: Al acompañar a Jesús en su camino, Pedro, Santiago y Juan se comprometen con su mensaje y su destino. Cf. S. O. Abogunrin, *NTS* 31 (1985) 587-602.

73 **(E) El ministerio de Jesús rompe los límites a favor de los marginados (5,12-16).** Lv 13-114; Nm 5,2-3 y 2 Re 7,3-9; 15,5, proporcionan el trasfondo bíblico esencial para una correcta valoración de la cristología de este pasaje. Las personas que tenían enfermedades de la piel no eran puras o santas, y, por consiguiente, se les apartaba del resto del pueblo santo y se les excluía del culto a Dios, el Santísimo, en el templo. Jesús, el Santo de Dios (4,34), atraviesa los límites que separaban lo puro de lo impuro, toca al impuro y lo restablece para que se incorpore a la comunidad humana. Cf. Mc 1,40-45.

74 **12.** *una ciudad*: Esta frase conecta este relato con 4,43, pero suscita el problema de la presencia de un enfermo en una ciudad (cf. Lv 13,45-46). ¿Está el hombre rompiendo límites para encontrarse con aquel que rompe definitivamente todos los límites? La enfermedad que tiene no es lepra, la enfermedad de Hansen, sino una afección cutánea parecida a la psoriasis. La *NBJ* traduce por «enfermedad cutánea». Cf. 7,22 y 17,11-19 para otros ejemplos sobre la relación de Jesús con estos marginados sociales. **13.** *lo tocó*: El contacto con un impuro hace impuro también al que le toca. Lo que mueve a Jesús a la acción es la solicitud por el ser humano, no la fuerza del tabú religioso. *quiero*: Eliminando toda referencia a la misericordia (Mc 1,41) y a la ira (Mc 1,43) de Jesús, que se hallaba en su fuente (Mc 1,41-45), Lucas subraya el poder de la voluntad y la palabra de Jesús. La curación acontece inmediatamente. **14.** *que no se lo dijera a nadie*: Existe cierta tensión en el texto. El hombre está ya limpio, devuelto a la santidad por Jesús, el Santo de Dios. ¿Qué necesidad tiene de que lo declaren limpio los sacerdotes del templo? Jesús, el vino nuevo (5,37-39), admite la existencia del vino viejo; pero cf. 19,44-45. **15.** *la palabra sobre él se extendía*: Lucas cambia Mc 1,45, de tal modo que el hombre no aparece como desobediente a Jesús, que es quien domina to-

da la situación. Aunque el relato trataba solamente de una curación, Lucas, como es característico suyo, añade «oír» la enseñanza de Jesús. **16.** *para orar*: El motivo de la oración que encontramos en Mc 1,35, y Lucas no utilizó en 4,42, aparece ahora. Cf. 3,31-32. 5,12-16 nos prepara de dos formas para las controversias de 5,17-6,11. Lc 5,14 muestra la fidelidad de Jesús a la ley, una cuestión disputada en las controversias. Lc 5,16 muestra que el atacado en 5,17-6,11 mantiene una íntima relación con Dios. Cf. Busse, *Wunder* (→ 67 supra) 103-11; J. J. Pilch, *BTB* 11 (1981) 108-13.

75 (F) Los dirigentes religiosos se oponen al mensaje del reino de Jesús (5,17-6,11). Esta sección se basa en Mc 2,1-3,6; es un tipo de «composición anular». Tanto el primer relato (5,17-26) como el quinto (6,6-11) tratan de curaciones. El segundo (5,27-32) y el cuarto (6,1-5) tratan de la comida. El tercero explica por qué Jesús se ha metido en las controversias narradas. Los relatos también están interconectados de otros modos: 5,17-26 y 5,27-32 tratan del perdón de los pecados; los sucesos de 6,1-5 y 6,6-11 acontecen en día de sábado.

76 Por primera vez aparecen los fariseos (5,17.21.30.33; 6,2.7) (→ Historia, 75:146-48): son adversarios de Jesús. Aunque resulta fácil contar las 35 veces que Lucas menciona a los fariseos en Lc-Hch, es mucho más difícil averiguar la función que desempeñan en su relato. En Hch, el fariseo Gamaliel parece estar a favor del Camino (5,34). Pablo es presentado como fariseo (23,6; 26,5), sometido a juicio por su fe en la resurrección de los muertos. Los fariseos, que junto a los saduceos constituyen el sanedrín, y que creen en la resurrección de los muertos, no encuentran nada que objetar a Pablo (23,6-9). Estos textos manifiestan que el cristianismo lucano, con su fe en la resurrección de los muertos, se encuentra en línea con la enseñanza farisea. En Hch 15,5, los fariseos cristianos exigen a los gentiles convertidos al cristianismo que se circunciden y obedezcan la ley de Moisés. Suponiendo que los puntos de vista judeocristianos rigoristas y sectarios que hallamos en 15,5 pertenecen a miembros de las comunidades de Lucas, tendríamos la clave para entender muchas de las exclusivas referencias a los fariseos del evangelio lucano. En suma, Lucas no escribe en su evangelio sobre los fariseos del tiempo de Jesús, sino sobre los fariseos cristianos de sus comunidades, que restringen el perdón universal.

77 Los fariseos del evangelio lucano critican a Jesús y a sus discípulos porque comían con pecadores (5,27-32; 15,1-2). Los fariseos invitan a Jesús a comer con ellos. Durante estas comidas, Jesús critica, en dos ocasiones, sus estrechos puntos de vista sobre quién pertenece a la comunidad santa de Dios (7,36-50; 14,1-24); una vez los reprende por olvidar la justicia y el amor de Dios a favor de prácticas supererogatorias (11,37-54). Los fariseos se autojustifican a sí mismos y no necesitan arrepentirse (5,32; 7,29-30; 18,9-14). Por su estrecha visión sobre quién pertenece a la comunidad de Dios, rechazan la enseñanza de Jesús de dar limosna a todos, demostrando así su avaricia (16,14). Son incapaces de entender que el reino de Dios ha venido en la apertura misericordiosa de Jesús a los samaritanos, que son medio judíos al fin y al cabo (17,11-20). Quieren que Jesús reprima la alegría de sus discípulos por los hechos portentosos que él ha realizado para todos (19,37-39). Su estrechez de mente es la levadura de la que deben tener cuidado sus lectores (12,1). Cf. J. T. Sanders, «The Pharisees in Luke-Acts», *The Living Text* (Fest. E. Saunders, ed. D. E. Groh y R. Jewett, Lanham 1985) 141-88. Para otros puntos de vista, cf. J. B. Tyson (*The Death of Jesus in Luke-Acts* [Columbia 1986] 64-72), que subraya los aspectos positivos de los fariseos en el retrato lucano; y R. J. Karris (*Luke* 23.44), que sitúa a los fariseos y sumos sacerdotes bajo la categoría de los «dirigentes religiosos» que se oponen a Jesús.

78 Las cuestiones sobre las sutilezas de las controversias de esta sección no deberían oscurecer el interés principal de Lucas, que es cristológico. Jesús, el novio y dispensador del vino nuevo, ha venido para reconciliar a los pecadores con Dios, y a los unos con los otros. Incluso el sábado le está subordinado.

(a) PODER DE JESÚS PARA PERDONAR PECADOS (5,17-26). Desde 4,31-5,16, Lucas ha presentado el poder soberano de Jesús mediante la realización de curaciones y exorcismos. Ahora, en este relato, compuesto de curaciones (5,17-20a.24c-26) y declaraciones (5,20b-24ab), contará algo realmente extraño (cf. 5,26): Jesús perdona los pecados, algo que sólo Dios puede hacer. **17.** *fariseos*: Vienen de todas partes. Sus reacciones a las actividades del Jesús lucano irán calentándose negativamente a lo largo de esta «composición anular». Al final, se pondrán totalmente furiosos con Jesús (6,11). **20.** *viendo la fe que tenían*: Los amigos del paralítico tienen una profunda confianza de que Dios es quien cura mediante Jesús. Antes de que todo el polvo generado por la sorprendente aproximación del paralítico a Jesús, pueda asentarse, Jesús restablece al enfermo en la comunión con Dios. **21.** *¿quién puede perdonar los pecados?*: Los fariseos no se equivocan en la implicación de la acción de Jesús: él se equipara a Dios. **22.** La presciencia de Jesús es también subrayada en 6,8, el relato correlativo en la «composición anular» lucana. **24-26.** La curación total, acción externamente visible, es el testimonio de la autoridad de Jesús para

perdonar pecados, que no es visible a los ojos humanos. El nuevo estilo de vida del hombre es el símbolo de las consecuencias del perdón.

79 (b) LA MISIÓN DE JESÚS SE DIRIGE A LOS PECADORES (5,27-32). El mensaje del reino universal, proclamado por Jesús, enfurece totalmente a los fariseos por su estrecha visión sobre quién podía salvarse. **27.** *publicano*: Jesús llama a un despreciado publicano, que le responde incondicionalmente. Cf. 3,12-13. **28.** *todo*: Este abandono de todo manifiesta su cambio interior y su total entrega a Jesús. Cf. 5,11; 12,33; 14,33; 18,18-23. **29.** *gran banquete*: Aparece aquí el tema de la comida, que recorre todo el evangelio lucano. El deseo de Dios de estar con su creación está simbolizado en la fiesta, con todos sus elementos de alegría, celebración, amistad y regocijo; cf. Karris, *Luke* 47-48. **30.** *fariseos*: En un nivel del relato, la presencia de los fariseos en este banquete es incoherente, pues, dado su carácter puritano, no compartirían la comida con pecadores. Pero en el nivel teológico del relato, resulta altamente significativa su presencia. Estos cristianos sectarios exigen a la comunidad de Lucas, a los discípulos de Jesús, que les den las razones de sus criterios tan liberales de asociación. **31.** Jesús es quien responde a las objeciones que se les echan en cara a sus discípulos. **32.** *he venido*: El tiempo en perfecto indica que el efecto de la acción de Jesús continúa en el presente. Lucas añade otro brochazo a su convincente retrato del Jesús compasivo. *justos*: En el contexto lucano, el uso de esta palabra es irónico. Puede traducirse legítimamente por «autojustificados». El tema de la autojustificación farisea se encuentra también en 7,29-30; 16,15; 18,9. *para que se conviertan*: La gracia de la llamada de Dios es gratuita, pero no barata. Exige un cambio de vida. Esta *metanoia* está representada en el relato mediante el abandono de todo por Leví y el banquete en el que comparte con todos sus amigos la buena nueva de Jesús. «En el relato lucano, la buena nueva de la identificación de Jesús con la humanidad pecadora queda incompleta sin la invitación al cambio de vida» (D. L. Tiede, *Int* 40 [1986] 61).

80 (c) JESÚS ES EL NOVIO Y EL PROVEEDOR DEL VINO NUEVO (5,33-39). En cuanto pasaje clave en la «composición anular» lucana, encontramos en él un apuntalamiento adicional cristológico del perdón de los pecados (5,17-26; 5,27-32) y de la autoridad de Jesús sobre el sábado (6,1-5; 6,6-11). **34.** *novio*: En el AT y en el judaísmo, se aplicaba esta figura a la unión de Dios con su pueblo. Cf. Os 2,18.21; Ez 16; Is 54,5-8; 62,5; Jr 2,2. De este poderoso símbolo surgían relucientes las imágenes de la alegría, el comienzo de una vida nueva tras la separación, la solicitud y el amor profundo, y la fidelidad. En Jesús, Dios está unido con su pueblo. **38.** *vino nuevo*: Dios ha hecho algo realmente nuevo en Jesús. El símbolo del vino nuevo trae a la imaginación la vida que triunfa sobre la muerte. La vendimia ha sido fecunda, y la vida ha vencido a las fuerzas de la muerte, a la sequía, la enfermedad y el diluvio. De las uvas, machacadas e incomestibles, brota el burbujeante, abundante y embriagador vino nuevo que alegra el corazón. **39.** *el añejo es mejor*: Este exclusivo proverbio lucano pone freno a una de las posibles interpretaciones de los vv. 37-38. Lo antiguo no debe desecharse, pues también el sábado, la Ley y los Profetas contienen la voluntad de Dios.

81 (d) EL SÁBADO, SUBORDINADO A JESÚS (6,1-5). **1.** *sábado*: Éste es el segundo de los seis relatos que nos presentan a Jesús realizando acciones liberadoras en sábado. Cf. 4,16-30; 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6. **3-4.** *lo que hizo David*: Jesús responde a los fariseos con una argumentación analógica, no demasiado convincente, pues la acción de David no tuvo lugar en día de sábado, y, además, no tenía nada que ver con trabajar en un día prohibido, sino con un alimento prohibido. El punto principal de la analogía reside en que tanto David como los discípulos de Jesús hicieron algo prohibido, pero esto es darle la razón a los fariseos. **5.** *el Hijo del hombre es Señor del sábado*: Lucas presenta el argumento definitivo de Jesús, por el que se justifica el olvido de las comunidades lucanas de preparar las provisiones para ajustarse a las leyes del sábado. Jesús, el agente escatológico de Dios o Hijo del hombre (cf. también 5,24), ha subordinado el sábado de Dios a sí mismo y su misión regia, y ha dado este poder a sus seguidores. «La afirmación del dominio sobre el sábado subordina categóricamente el sábado a Jesús y no sólo lo constituye en árbitro de las disputas sobre el sábado. Si el sábado está subordinado a Jesús, también lo está la ley» (Wilson, *Luke and the Law* [→ 58 supra] 35).

82 (e) JESÚS, COMPASIVO, CURA EN SÁBADO (6,6-11). **9-10.** *¿está permitido hacer el bien en sábado?*: Ni Jesús ni sus discípulos están obligados a la ley del sábado cuando se trata de hacer el bien a alguien o salvar la vida de una persona. Jesús, el Hijo del hombre, proclama el principio de la compasión. **11.** *los fariseos se llenaron de ira*: Lucas suaviza Mc 3,6, que dice que los fariseos tramaron un complot para matar a Jesús. En Lucas, los fariseos no participan en el complot asesino de los sumos sacerdotes, pues tras 19,39 no vuelven a aparecer más en el evangelio. Lucas está tratando con los fariseos cristianos rigoristas que están dentro de sus comunidades y cuyos puntos de vista permisivos no pueden tolerar: la asociación con pecadores y el olvido de las regulaciones sabáticas, cuya finalidad era evitar que lo santo se contaminase con lo impuro. El

principal argumento de Lucas contra ellos es de tipo cristológico: el Señor Jesús, el Hijo del hombre, es quien hace que actuemos así.

83 **(G) La reunificación del Israel reconstituido (6,12-49).** Tras presentar el encuentro hostil de Jesús con los fariseos, por causa de su ministerio regio (5,17-6,11), Lucas nos presenta ahora la elección de los Doce, que representan al Israel reconstituido. También son apóstoles o emisarios de Jesús, que continúan su proclamación del reino. En 6,17-49, Jesús detallará lo que implica ser miembro del Israel reconstituido.

84 (a) Elección de los doce apóstoles por Jesús (6,12-16). **12.** *monte*: Jesús sube al lugar donde las personas religiosas se comunican con Dios. La elección de los doce apóstoles procede de Dios. **13.** *doce*: Los doce simbolizan para Lucas la continuidad con Israel. En Hch 1 se completa el número doce tras la muerte de Judas, para que los Doce, una vez reconstituidos, pudieran estar presentes para recibir el Espíritu Santo prometido y comenzaran la predicación hasta los confines de la tierra. En Hch 26,6-7, Pablo habla de la promesa de la resurrección hecha a las doce tribus y cumplida ahora en Jesús. *apóstoles*: Es «un término técnico que se aplica a los emisarios (o misioneros cristianos), encargados de proclamar el acontecimiento de Cristo, o, en términos lucanos, "la palabra de Dios"» (*FEL*, II, 577). Es una palabra poco común en los otros evangelios (→ Pensamiento del NT, 81:137-57). Aparece 30 veces en Lc-Hch. Lucas es el que, prácticamente sin paralelos, vincula a los Doce con los apóstoles (cf. Mt 10,2; Ap 21,14). Con otras palabras, Lucas está en contra de los otros escritores del NT al unir los Doce con los apóstoles. Véase 1 Cor 15,5-9, donde Pablo hace una lista de aquellos a quienes se les ha aparecido el Señor resucitado: Cefas, los Doce, 500 hermanos, Santiago, todos los apóstoles, Pablo. Pablo es un apóstol, aunque no sea uno de los Doce. Una clave para entender el uso lucano de los doce apóstoles se encuentra en Hch 1,21-22: el que suceda a Judas tiene que haber acompañado a Jesús desde el bautismo de Juan hasta la ascensión, siendo, pues, testigo de su resurrección. Así, para Lucas, los Doce se convierten en el vínculo de continuidad entre la proclamación del reino por Jesús y la predicación de la palabra de Dios por la Iglesia. Sin embargo, la definición de Lucas suscita otros problemas, porque Pablo, que domina la última parte de Hechos, no es llamado apóstol (excepto en Hch 14,4.14). La visión lucana de los compañeros de Jesús se complica posteriormente por una oportuna inconsistencia. Los testigos del ministerio de Jesús no son solamente los apóstoles, sino también los discípulos, un grupo mucho más amplio que incluye a hombres y mujeres. Véase el relato lucano de la última cena, donde Lucas intercambia «discípulos» (22,11) y «apóstoles» (22,14). Además, en Lc 24,1-10 encontramos mujeres discípulos como las primeras testigos de la resurrección de Jesús, con el encargo de proclamar la buena nueva de la resurrección a los apóstoles. **14-16.** Otras listas de los Doce aparecen en Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Hch 1,13. Se trata de un símbolo de la unidad en medio de la diversidad: pescadores, un zelota, galileos, uno de Judea (Judas Iscariote), un publicano, uno con nombre gr. (Felipe) y uno que traicionó la profunda intimidad que le ofreció Jesús. Da que pensar lo poco que se recordó posteriormente a la mayor parte de este grupo que una vez tuvo tanta importancia. De hecho, las listas de los Doce conservan sus nombres mezclados. Ni siquiera Lc 6,14-16 y Hch 1,13 siguen el mismo orden de los nombres (→ Pensamiento del NT, 81:137-46).

85 (b) El sermón de la llanura (6,17-49). Hay cuatro problemas principales en el equivalente lucano del sermón de la montaña de Mateo (cf. Mt 5-7), que afectan a las fuentes, la audiencia, el significado de pobre y rico, y el objetivo de Lucas; estos problemas se entrecruzan con el tema de compartir las posesiones. La versión lucana del Sermón es más breve que la de Mateo; los siguientes versículos proceden de Q y, por tanto, también se encuentran en Mateo: 20b-23.27-33.35b-36.37a.38b.39bc.40-42.43-45.46-49. La principal intervención redaccional lucana aparece en los vv. 24-26 (los «ayes»), 27c, 28a, 34-35a, 37bc, 38a, 39a. Cf. *FEL*, II, 592. En los vv. 34-35a, 37bc y 38a, Lucas hace referencia al tema de compartir las posesiones. Se trata de órdenes muy duras si los destinatarios son los discípulos empobrecidos: prestar dinero, perdonar las deudas y dar sin escatimar nada (cf. comentario sobre 6,20-23). Pero los verdaderos destinatarios son aquellos que tienen posesiones.

86 Es ampliamente admitido que, aunque explícitamente diga Lucas en el v. 20a que Jesús se dirige a sus discípulos, no puede tratarse de los mismos discípulos de 6,24, pues éstos no son «ricos». El Jesús lucano debe de estar dirigiéndose a gente rica que no estaba presente en el momento del sermón. Pero, como A. Plummer (*Luke* 182) advirtió hace ya unas décadas, «no tenemos razón si pensamos que no había nadie presente a quien pudieran aplicarse estas palabras». Lucas nos cuenta quién estaba presente: cf. 6,17.19, donde se dice que había una gran muchedumbre; cf. además 7,27a: «pero yo os digo a los que me escucháis». En 7,1 se nos dice que Jesús dirigió estas palabras de 6,20-49 al pueblo. H. Flender (*Luke* [→ 28 supra] 23-25) ha explicado correctamente la fluidez con que Lucas intercambia discípulos (6,20a) y pueblo (6,17.19.27; 7,1): la

división entre pueblo y discípulos no es categórica; el discipulado debe renovarse constantemente mediante la escucha y la respuesta a la palabra de Jesús (cf. Lc 12, donde se hace una distinción semejante entre discípulos y pueblo). En los vv. 47-49, tanto a los discípulos como al pueblo se les desafía a responder a las palabras de Jesús. En los vv. 24-26 se dirige a los futuros discípulos cristianos pudientes; y en los vv. 34-35a, 37bc y 38a se les aconseja que presten, perdonen deudas y den con prontitud.

87 Todo el contexto de 4,16-6,19 clarifica el significado de los términos «pobre», «rico» y «reino» de los vv. 20-26. El discurso inaugural de Jesús en 4,16-30, anunció claramente que la pertenencia a «los pobres de Dios» no estaba restringida a ningún grupo en exclusiva. 4,31-34 enseñaba que la naturaleza del Dios, cuyo reino Jesús anunciaba, era mostrar misericordia hacia los enfermos y las mujeres, y vencer las fuerzas del mal. En 5,1-11 Jesús es presentado llamando a Pedro y a los demás como discípulos, para que compartieran con él su ministerio del reino. En 5,17-6,11, Lucas describió las controversias de Jesús con los jefes religiosos sobre la cuestión de quién es el que realmente habla y actúa con autoridad en el nombre de Dios. 6,12-16 nos presenta a Jesús eligiendo a los Doce como símbolo del Israel reconstituido. Jesús, el que congrega al Israel reconstituido, predica en 6,20-49 a los que quieran pertenecer al reino de Dios. Aquellos que quieran pertenecer a «los pobres de Dios», el grupo que reconoce su necesidad de salvación, serán los beneficiarios del reino si confiesan a Jesús, el portador del reino (6,23). Dicho de otro modo, aunque el cumplimiento de la promesa de Dios en Jesús es una invitación para que todos lleguen a ser «los pobres de Dios» (cf. 4,16-30), sólo aquellos que confiesan que el reino de Dios se ha realizado en Jesús forman parte de «los pobres de Dios». Los ricos son aquellos que no quieren comprometerse con Jesús ni con el reino que él realiza. Están satisfechos con su confortable existencia. Además, en 6,20 Lucas no ensalza la pobreza, sino que alaba a Dios porque, a través del ministerio regio de Jesús, tal y como es narrado en 4,16-6,19, tiene un amor especial al desgraciado. Cf. J. Dupont, «The Poor and Poverty in the Gospels and Acts», *Gospel Poverty* (Chicago 1977) 25-52.

88 Mediante el sermón de Jesús, Lucas comunica a sus cristianos gentiles, entre los que hay pudientes, el lugar que ocupan en el Israel reconstituido y la naturaleza del Dios cuyo reino Jesús promulgó. Imitando a este Dios generoso (6,35-36), los cristianos prestarán dinero, perdonarán deudas y darán generosamente tanto a los que están dentro como fuera de la comunidad. Al actuar así, no caerán en la reciprocidad ética en la que se habían formado, esperando que sus beneficiarios les devolviesen el favor. Cf. Horn, *Glaube und Handeln* (→ 23 supra) 177-81; Seccombe, *Possessions* (→ 23 supra) 84-93.

89 Podemos estructurar el contenido del sermón del siguiente modo. En 6,20-26 encontramos las bienaventuranzas y los ayes; 6,27-38 es una actualización de 6,20-26 para la comunidad lucana; y 6,39-49 refuerza mediante parábolas el mensaje de 6,20-38. **20-23.** *bienaventurados*: El Jesús lucano no declara bienaventurada a una clase social determinada. La condición para ser bienaventurado procede, y procederá, del reino que Jesús está realizando. Además, para pertenecer al Israel reconstituido por Jesús hay que hacerse discípulo suyo (6,20). Este discipulado puede llegar a tener terribles consecuencias, que, a su vez, serán prueba de la profundidad del compromiso con Jesús y con su mensaje del reino (6,23). El v. 23 prepara para 6,27-28, esp. para el mandato, que se repite dos veces, de amar a los propios enemigos (6,27.35).

90 **24-26.** *ay*: Estos *ayes* pertenecen a la redacción de Lucas; mediante ellos se advierte contra la posibilidad de entender demasiado fácilmente quién forma parte de o puede llegar a pertenecer a «los pobres de Dios». La forma «ay» tiene un carácter propiamente amenazador. Su finalidad es provocar el cambio. Por tanto, mediante ellos no se condena a ninguna clase social. Como indica el v. 20a, los ayes están destinados a quienes serían discípulos acomodados. A éstos se les llama la atención para que consideren la riqueza, el estómago lleno con los mejores manjares, el ocio y la estima por la gente bien, como algo totalmente efímero cuando se compara con el seguimiento de Jesús y su mensaje del reino. Como Lucas enseñará en los vv. 34-35a, 37bc y 38a, los acomodados sólo podrán llegar a ser miembros de «los pobres de Dios» si comparten sus posesiones con los necesitados.

91 **27-38.** Se trata de una actualización de los vv. 20-26 para la comunidad lucana. **27a.** *os digo a los que me escucháis*: El mensaje de Lucas está destinado a quienes se convirtieran en discípulos. **27b-29.** Estos versículos remiten a 6,22. Detallan más gráficamente cómo deben responder los discípulos a la persecución. El amor a los enemigos que aquí se propone es totalmente radical. Las imágenes de poner la otra mejilla para recibir otra humillante bofetada o la dejarse desnudar (v. 28) se oponen abiertamente a la natural tendencia humana de la autoprotección. Este mandato implica la sustitución del modelo de autoprotección por otro modelo de conducta. Cf. R. C. Tannehill, *The Sword of his Mouth* (SBLSS 1, Filadelfia 1975) 67-77. El tema del amor a los enemigos, que se introduce ahora se encuentra esparcido por to-

da la obra, p.ej., en los relatos lucanos sobre los samaritanos: 9,51-56; 10,25-37; 17,11-17; Hch 8,4-25. Cf. Ford, *My Enemy*; W. Klassen, *Love of Enemies* (OBT, Filadelfia 1984) 80-102. **30.** *a todo*: Mientras que en Mt 5,42a leemos «da a quien te pida», Lucas, al dirigirse a quienes serían discípulos acomodados, radicaliza el mandato, universalizándolo. Mientras Mt 5,42b dice «no vuelvas la espalda a quien te pide prestado», Lucas, radicalizando el mandato, dice: «Al que tome lo tuyo, no se lo reclames». Cf. J. Piper, «*Love your enemies*» (SNTSMS 38, Cambridge 1979) 157-62. **31.** *hacédselo igualmente vosotros*: Esta versión lucana de la «regla de oro» se interpretará en los vv. 32-36 para evitar que sus destinatarios gentiles la interpretaran según la ética de reciprocidad que dominaba en su cultura. Cf. W. C. van Unnik, *NovT* 8 (1966) 284-300. Además, mediante la enseñanza de 6,32-35ab, Lucas interpreta el mandato de amar a los enemigos (6,27) en el sentido de la obligación que tienen los discípulos de compartir sus bienes con ellos (6,35). **32-35.** *si vosotros...*: De acuerdo con la ética de reciprocidad, sólo quien recibe un beneficio está obligado a corresponder. Pero esta correspondencia no produce las «gracias» (*charis*), porque está enraizada en la obligación. Sólo cuando se «hace el bien» (*agathopoiein*, modo lucano de resaltar la naturaleza concreta y activa del amor), aunque nada se haya recibido previamente ni tampoco se espere nada en correspondencia, se recibirán –de forma totalmente inesperada– no solamente las «gracias», sino también la recompensa de Dios. Cf. además 14,12-14. **35c-36.** En este contexto de discípulos que comparten sus bienes entre sí, el motivo de la imitación de Dios puede traducirse del siguiente modo: «Lo que Dios hace a favor de los necesitados mediante el don gratuito de la salvación, deben hacerlo los discípulos, generosamente, con los pobres de la sociedad» (Seccombe, *Possessions* [→23 supra] 196). **37-39.** Lucas sigue interpretando la tradición Q mediante su enseñanza sobre los bienes compartidos. **37c.** *perdonad a quienes os deben, y seréis perdonados*: El término gr. *apolyein* no debe traducirse por «perdonar» (a quien te ha hecho algún mal). Como demuestra BAGD 96, el vb. tiene una connotación económica; en este sentido, cuadra perfectamente bien con la enseñanza que Lucas ofrece en 6,27-39. **38.** *halda*: La impresionante imagen del halda, incapaz de acoger la cascada de beneficios alude a la desmesurada respuesta que da Dios a quien comparte generosamente sus bienes. Con todas estas variaciones sobre el tema de compartir los bienes, Lucas ha dado unidad a los diferentes materiales de 6,27-38 y ha actualizado el significado de las bienaventuranzas y malaventuranzas para los coetáneos y futuros discípulos.

92 **39-49.** Nos encontramos con un refuerzo parabólico del mensaje de los vv. 20-38. Las parábolas de 6,39-40.41-42.43-45.46-49, no deben interpretarse como mensajes genéricos destinados a los discípulos. Lucas ha dado un sentido específico a estas parábolas de la tradición, contextualizándolas en su llamada a los discípulos coetáneos o futuros a que se unan a «los pobres de Dios» compartiendo sus bienes, incluso con los enemigos. **39-40.** *ciego*: Estos versículos no están dirigidos a los falsos maestros de la comunidad lucana. Cf. Marshall, *Gospel* 267-68. Los discípulos están ciegos hasta que logran abrir sus ojos mediante la enseñanza de Jesús en 6,20-38. Sólo cuando los discípulos hayan sido plenamente formados en lo que Jesús entiende por compartir los bienes (cf. 5,11; 18,28; Hch 2,41-47; 4,31-34), entonces podrán enseñar a otros. Cf. A. J. Mattill (*NovT* 17 [1975] 15-46), quien, sin embargo, opina que 6,40 se refiere al aprendizaje del sentido del sufrimiento y la persecución que los discípulos han recibido del Señor Jesús. **41-42.** *la mota en el ojo de tu hermano*: Una advertencia para los que ven insignificantes sus errores en lo que respecta al compartir los bienes, comparados con los grandes fracasos de los otros. **43-45.** *árbol bueno*: La auténtica coherencia con la enseñanza de 6,20-38 sólo puede proceder de un corazón convertido al Dios misericordioso proclamado en el ministerio regio de Jesús. ¡Convertíos! **46-49.** *y no hacéis lo que os digo*: La conclusión del sermón de Jesús se dirige de nuevo a los futuros discípulos. Escuchar e incluso invocar a Jesús como Señor, aunque es ciertamente importante (cf. 8,4-21), no es suficiente. Los discípulos se unirán al Israel reconstituido por Jesús sólo si construyen su vida sobre la realización efectiva de la enseñanza de Jesús, prestando sin interés alguno, perdonando a los deudores y dando generosamente, incluso al enemigo. Cf. J. Lambrecht, *The Sermon on the Mount* (GNS 14, Wilmington 1985) 19-79.206-33 (trad. esp.: *Pero yo os digo...* [Salamanca 1994]).

93 **(H) El mensaje del reino de Jesús se dirige a hombres y mujeres, y rompe los límites de lo puro e impuro (7,1-9,6).** Esta sección, en la que Jesús aparece traspasando los límites que separaban lo puro de lo impuro para restablecer a la gente en la vida y en la comunidad, comienza con los relatos de la curación de un enfermo y de la resurrección de un muerto (7,1-17), y concluye con los relatos de la curación de una mujer enferma y la resurrección de una mujer (8,40-56). A través de toda esta sección late el tema de quién es quien responde o no con generosidad a los mensajeros de Dios. Los gentiles, los publicanos, los pecadores y los enfermos desahuciados reconocen la autoridad de Jesús, escuchan su palabra y la ponen en práctica. Ellos forman el Israel reconstituido. Al final de toda la sección, Jesús envía a los Doce a curar y a predicar co-

mo él lo ha hecho (9,1-6). Nosotros, en cuanto lectores, sabemos perfectamente bien, sobre la base de 7,1-8,56, lo que implica la curación y la predicación, y quiénes responderán a ellas.

94 (a) GENTILES IMPUROS SE ABREN AL MENSAJE DEL REINO DE JESÚS (7,1-10). Este relato es un anuncio del movimiento cristiano a gran escala que se producirá entre los gentiles. En él, Lucas desarrolla el tema de quién es digno de recibir los beneficios de Jesús, el profeta de Dios para Israel (cf. 7,16). Cf. Mt 8,5-13; Jn 4,46-54. **2.** *centurión*: Este centurión es un oficial gentil que, tal vez, estaba al servicio de Herodes Antipas. Hay un paralelismo entre este relato y el relato lucano del primer convertido gentil, un centurión llamado Cornelio (Hch 10). Mediante sus limosnas, este centurión era solidario con el pueblo de Dios (10,2; 4,31). A través de él, Dios mostrará a Pedro que no es parcial (10,34-35). Sobre la inesperada y generosa respuesta que los soldados dan a los mensajeros de Dios, cf. Lc 3,14. ¿Es indicativo del carácter ejemplar del centurión su preocupación por un criado? **3-5.** *ancianos de los judíos*: Ésta es la primera de dos delegaciones; cf. 7,6b-8. Presenta el tema de lo que hace a uno merecedor de recibir un beneficio de Jesús. En efecto, lo que dicen los ancianos judíos es: Por todo cuanto ha hecho a favor del pueblo elegido de Dios, no lo consideramos un gentil y, por tanto, no cae fuera del alcance de tus bendiciones para Israel. **6-8.** En contraste con lo que dicen los ancianos judíos, el centurión afirma que él no es digno. No es tan santo ni tan bueno como para que Jesús entrara en su casa, quebrantando así una regla de pureza ritual. Argumentado por analogía con su propia experiencia de autoridad, el centurión reconoce el poder de Jesús sobre las fuerzas de la muerte. La sola palabra de Jesús devolverá la salud a su criado. **9.** *una fe tan grande*: El centurión es digno no por haber realizado buenas acciones a favor de Israel, sino porque cree que Dios vence a la muerte en Jesús. Su inesperada fe está en contraste con la de aquellos que se esperaba que creyesen pero no creyeron.

95 (b) EL PROFETA DE DIOS, JESÚS, SE COMPADECE DE UNA VIUDA (7,11-17). Este relato propio de Lucas prepara para la declaración de 7,22 y proclama que el Dios que Jesús anuncia libera a quienes están en las prisiones de la muerte. **12.** *hijo único*: Sobre parecidos coloridos lucanos, cf. 8,42 (hija única) y 9,38 (hijo, el único). En una sociedad patriarcal, la pérdida del único hijo significaba para una mujer quedarse sin protección masculina. Su destino sería inexorable. **13-14.** La compasión de Jesús por alguien que se encuentra en tan terrible necesidad traspasa las leyes de pureza ritual que prohibían tocar un cadáver (Nm 19,11.16). **15.** *él se lo entregó a su madre*: Estas mismas palabras aparecen en 1 Re 17,23 (LXX), el relato en el que Elías devuelve la vida al hijo de la viuda de Sarepta. De nuevo, se resalta la misericordia de Dios a través de Jesús. **16.** *un gran profeta*: La audiencia evoca los portentosos hechos de Elías. El tema de Jesús como profeta está extendido en toda la obra lucana. Encontramos tres tipos de pasajes. En el primero, Jesús actúa como profeta, aunque el texto no lo designe como tal (9,22-23; 9,43b-45; 11,20.29-32.50; 13,32.34; 18,31-34; 19,41-44; 20,9-18; 21,20-24; 22,64; 23,28-30.43; 24,19-20; Hch 3,22-23; 7,37-53). En el segundo tipo, Jesús mismo se aplica el título de «profeta» (4,24; 13,33). En el tercero, el título se utiliza para describir el poder de Jesús (7,16.39; 9,8-9,19). Cf. A. Büchele, *Der Tod Jesus im Lukasevangelium* (FRTS 26, Francfort 1978) 91-92. En muchos de estos casos, el profeta Jesús es rechazado. *ha visitado*: Dios se ha acercado al pueblo necesitado en, y a través de, la misión regia de Jesús.

96 (c) LAS FUNCIONES DE JUAN Y JESÚS EN EL PLAN SALVÍFICO DE DIOS (7,18-35). Lucas se detiene en su narración para reflexionar sobre las funciones de Juan y Jesús en el plan salvífico de Dios, y sobre las respuestas que ambos mensajeros de Dios han recibido. Estos materiales están estrechamente relacionados con 3,1-10, y son paralelos de Mt 11.26.7-11.16-19. **18-23.** Esta sección remite a 4,16-21 y reinterpreta el ministerio del reino de Jesús de 4,31-7,17 en términos del cumplimiento de la promesa por Dios. **18.** *todo esto*: Siguiendo el relato, se refiere a la presentación lucana de la acción de Jesús en 4,16-7,17. *dos discípulos*: Servirán como testigos oculares (Dt 19,15) de la acción del poder de Dios en Jesús a favor del necesitado. **19-20.** *el que tenía que venir*: cf. 3,15-18. ¿Viene Jesús con ojos coléricos, con el hacha y con el bieldo en la mano? **21.** Jesús responde con las acciones que están beneficiando a los desgraciados. **22.** Este versículo evoca 4,18. Las acciones misericordiosas de Jesús son el cumplimiento de las promesas de Dios; a lo largo del versículo hay alusiones a Is 26,19; 28,18-19; 35,5 y 61,1-2. **23.** *escandalizarse*: La respuesta que Juan recibe es un desafío para él, para las comunidades lucanas y para nosotros mismos, en cuanto afecta a nuestros conceptos preconcebidos sobre la identidad de Dios y los destinatarios de su acción. El Dios de Jesús no es el de la venganza, sino el Dios de la misericordia.

97 **24-30.** Lucas completa lo que en 3,1-20 decía sobre el bautismo de Juan y su vida en el desierto. **25.** *vestido elegantemente*: Lucas está familiarizado con el símbolo del vestido. Cf. 2,7.11; 8,35; 16,19; 23,11. **26-28.** Se subraya la función de Juan en el plan de Dios. Es un profeta, el precursor de Jesús, el más grande entre los humanos; pero él no es Jesús, que aunque menor que Juan, es más grande que él en el reino de Dios. **29-30.** Este exclusivo material

lucano es una completa analepsis o «flashback» que remite a 3,10-14, donde no se menciona a los fariseos ni a los doctores de la ley. Al comprobar cómo habían respondido a Jesús en cuanto mensajero de Dios (5,17-6,11), el lector no se sorprende al saber que tampoco dispensaron una acogida favorable al otro mensajero de Dios, a Juan. Los fariseos no quieren aceptar el plan de la justicia de Dios revelado en Juan o en Jesús. Ellos tienen su propia justicia. En contraposición, el pueblo y los publicanos reconocen, de buena gana, su necesidad de Dios.

98 **31-35.** En esta sección, Juan no está subordinado a Jesús. Ambos son mensajeros de Dios y pertenecen a los hijos de la sabiduría. **31-32.** *como niños*: La comparación se centra en la obstinación infantil en hacer lo que les da la gana. **33.** El estilo de vida ascética de Juan es muy riguroso. Pero no es ésta la dimensión de su predicación que Lucas había mencionado en *3,10-14. ¿Realmente prestaron atención los contemporáneos de Juan a lo que decía?* **34.** *un comilón y un borracho*: Posible referencia a Dt 21,20, al hijo díscolo que debe ser ejecutado. Jesús no utiliza la comida y la bebida como medios para distinguir entre cosas y personas puras, sino como medios para entrar en comunión con todos, tanto con los puros como con los impuros. Cf. Wimmer, *Fasting in the New Testament* (→ 53 supra) 112. **35.** *justificada*: Es una palabra gancho que remite a 7,29. Quienes criticaron a Juan y Jesús no eran realmente sabios, como ellos pensaban, sino necios. En su obstinación cerraron sus mentes e ignoraron la sabiduría, que ofrece su amistad a hombres y mujeres (cf. Sab 6,16). *todos sus hijos*: Juan y Jesús no son los únicos. Otros sabios, como la mujer pecadora de 7,36-50, pertenecen también a la familia de la sabiduría.

99 (d) UNA MUJER PECADORA ES SENSIBLE AL DON DIVINO DEL PERDÓN (7,36-50). Este relato es convincente en la proclamación del amor de Dios a los pecadores, sugerente en la descripción de la generosidad del pecador perdonado y sobrio en la presentación de la autojustificación religiosa. Lucas es fiel a la tradición que se encuentra también en Mc 14,3-9; Mt 26,6-13 y Jn 12,1-8, pero la ha modificado de dos formas. En sintonía con su tema dominante de la solicitud por el pobre, Lucas ha eliminado la afirmación de Jesús sobre la permanente presencia de los pobres en medio de nosotros (Mc 14,7; Mt 26,11; Jn 12,8). Ha colocado la tradición en el marco del género helenístico del simposio, que también utiliza en 11,37-54 y 14,1-24. Los *dramatis personae* de este género son el anfitrión, el invitado principal y los otros invitados. La estructura que sigue es: invitación (v. 36), revelación progresiva de la identidad del anfitrión (v. 40) y de los otros invitados (v. 49), el *fait divers* o incidente que provoca el discurso del anfitrión (v. 39, reacción no comunicada de Simón) y el discurso del invitado principal (vv. 40-50). Cf. E. S. Steele, *JBL* 103 (1984) 379-94.

100 **36.** *fariseos*: → 76-77 supra. Los fariseos representan a los judeocristianos que aplican criterios rigoristas para el ingreso en las comunidades lucanas y participar en sus comidas. Una idea implícita en el ofrecimiento de hospitalidad es la *Weltanschauung* de lo puro e impuro. «El problema reside en cómo admitir durante un breve periodo de tiempo, *dentro de las fronteras de pureza de la comunidad*, a un marginado, para, posteriormente, devolverlo a su sitio, sin alterar con ello la estructura social... La hospitalidad tiene que colocar obligatoriamente al invitado en una posición liminal o marginal, pues se trata de un marginado que, temporalmente, está dentro, pero que, al no pertenecer a los de dentro, debe regresar de nuevo a su posición exterior» (B. J. Malina, *Semeia* 35 [1986] 182). Al permitir Jesús que lo toque la mujer pecadora (vv. 37-39), manifiesta que sus normas sobre lo puro e impuro entran en conflicto con las de los fariseos. **37.** *pecadora*: No hay razones convincentes para calificar a la mujer de prostituta. Véase el adj. genérico «pecadores» en 5,30; 7,34; 15,2. Tanto hombres como mujeres pueden ser culpables de otros pecados, es decir, no tienen por qué ser exclusivamente pecados de carácter sexual. **38.** El trato de la mujer hacia Jesús es exquisito. Véase cómo se vuelven a contar sus acciones en los vv. 44-46 interpretándose como ejemplo de un amor intenso. **39.** *profeta*: cf. 7,16. Jesús es ciertamente profeta, pero un profeta que perdona a los pecadores. **40.** Comienza el discurso del invitado principal. **43.** *más*: Con genuino estilo socrático, Jesús extrae de Simón la respuesta correcta. **44-46.** Aunque Simón no infringe ninguna de las reglas de la hospitalidad, tampoco le ha mostrado ningún tratamiento especial. Se ponen en contraste la generosidad de la pecadora con la tacañería del anfitrión. **47.** La primera parte de este problemático versículo puede parafrasearse como sigue: Puesto que ha realizado tales actos de amor por mí, es evidente que sus muchos pecados han sido perdonados. El texto no dice explícitamente cuándo recibió el don del perdón, pero tuvo que ser con anterioridad al encuentro con Jesús en el banquete. J. J. Kilgallen (*JBL* 104 [1985] 675-70) afirma que sus pecados habían sido perdonados con el bautismo de Juan. *poco ama*: Jesús lleva a su terreno el mensaje de la parábola de los vv. 40-43 y cuestiona la autojustificación de los fariseos. **48.** *son perdonados*: Jesús expresa con palabras lo que era evidente en las acciones de la mujer pecadora. **49.** *que incluso perdona*: A la dimensión teocéntrica del relato se le da una orientación

cristológica mediante la intervención de los comensales de Jesús. Percibimos aquí ecos de 5,17-32, al tiempo que nos prepara para las preguntas sobre la identidad de Jesús en 9,7-50. **50.** *paz*: Uno de los temas preferidos por Lucas, cf. 1,79.

101 (e) LAS MUJERES DISCÍPULAS DE JESÚS (8,1-3). Este sumario es exclusivo de Lucas y está en sintonía con el importante papel que asigna a las mujeres. Cf. 2,36-38. **1.** *reino de Dios*: El gobierno de Dios se proclama con palabras en el marco del grupo de acompañantes de Jesús. Los primeros componentes de este grupo son los Doce, todos hombres, que expresan, simbólicamente, la intención de Dios de reconstituir, mediante Jesús, las doce tribus de Israel (cf. Hch 26,7). **2.** *mujeres*: Las mujeres constituyen el segundo elemento de este grupo. Un dato ciertamente extraño, pues esta mención de las mujeres chocaría a los lectores grecorromanos de Lucas, como ya chocaba a los contemporáneos judíos de Jesús: «Era común que las mujeres ayudasen a los rabinos y a sus discípulos con dinero, propiedades y alimentos. Pero que dejasen su casa para viajar con un rabino no sólo era algo inaudito, sino también escandaloso. Más escandaloso aún era que mujeres, respetables y no respetables, se hallasen entre los compañeros de viaje de Jesús» (B. Witherington, *ZNW* 70 [1979] 244-45). El bienestar físico de estas mujeres, curadas de malos espíritus y otras enfermedades, es la prueba visible del poder del reino de Dios en la acción de Jesús. El poder de Jesús sobre el mal se manifiesta esp. en el restablecimiento de la salud de María, natural de la aldea galilea de Magdala, de la que había expulsado siete (número que expresa una totalidad) demonios. **3.** *Juana*: Esposa de Cusa, administrador de Herodes Antipas; mujer de cierta posición y con medios económicos. Este grupo de viaje evangélico representa el reino de Dios, en el que acontece la reconciliación entre hombres y mujeres, casados y solteros, sanos y enfermos, ricos y pobres. Además de su dimensión cristológica, hay en estos versículos un desafío eclesiológico. Deberíamos leer este pasaje en relación con 23,49-24,12, otro ejemplo de analepsis o «flashback» lucano que indica al lector que, cuando lea la palabra «discípulos» en 8,4-23,54, tiene que incluir a las mujeres entre los miembros de este grupo. Estas fieles mujeres son testigos de todo cuanto Jesús ha realizado en Galilea, en el camino hacia Jerusalén, y en Jerusalén, incluida la última cena. Ellas proclaman el significado evangélico de lo que han experimentado como testigos (24,7-10) y reciben el Espíritu Santo prometido (Hch 1-2).

102 (f) DIFERENTES MODOS DE OÍR LA PALABRA DE DIOS (8,4-21). Con esta sección, Lucas regresa al evangelio de Marcos (8,4-18 = Mc 4,1-25; 8,19-21 = Mc 3,31-35), explotando el motivo de la escucha de la palabra de Dios que es el mensaje cristiano y desarrollando, de este modo, algunas enseñanzas sobre el sentido del discipulado. **4-15.** Esta sección contiene una de las 50 parábolas de Lucas. Cf. J. Drury, *The Parables in the Gospels* [Nueva York 1985] 108-57). **5.** *su simiente*: Lucas pone el acento en la semilla sembrada; cf. v. 11. **8.** Mientras que la siembra inicial parecía conducir a un estrepitoso resultado, la cosecha final es, increíblemente, enorme. Esta parábola del Jesús histórico dibuja una descripción de un Dios digno de toda confianza, que finalmente hará fructificar su reino. *el que tenga oídos que oiga*: El oír se convierte en *leitmotiv* y un reto del resto de esta sección. Cf. vv. 10.12.13.14.15.18.21. Cf. J. Dupont, «La parabole du semeur dans la version de Luc», *Apophoreta* (Fest. E. Haenchen, ed. W. Eltester y F. H. Kettler, BZNW 30, Berlín 1964) 97-108. **10.** *a los otros*: Lucas ha suavizado el duro trato de Marcos hacia los de «fuera» e, incluso, hacia los mismos discípulos (cf. Mc 4,11-13). Es un sello característico del concepto de discipulado según Lucas que los discípulos no sólo oigan las parábolas del reino de Dios, sino que sean destinatarios de la especial gracia de saber lo que el reino de Dios implica para la vida cristiana cotidiana. El contexto, esp. los vv. 16-18, muestra que las comunidades lucanas no han cesado de proclamar la palabra de Dios a los otros, quienes, sin embargo, permanecen encerrados en el nivel superficial del mero oír la palabra. **11.** *la palabra de Dios*: La explicación de la parábola original de Jesús refleja la experiencia de las comunidades lucanas en su esfuerzo por anunciar la palabra a los otros y en profundizar en su propia respuesta. Sobre el tema de la palabra de Dios, cf. Hch 6,7; 12,24; 19,20. **12.** En este y en los siguientes versículos, el centro de la escena lo ocupa los diferentes tipos de terreno. *sean salvados*: El objetivo de la predicación cristiana está ya presente de forma potente y desafiante. **13.** *apostasía*: Éste es el significado de la palabra gr. *peirasmos*. Lucas trata de las alternativas ante el modo de vida cristiano: la apostasía o la perseverancia. Cf. S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36, Roma 1969). **14.** *preocupaciones, riquezas y placeres de la vida*: Formidable es esta tríada lucana de oposiciones a la palabra. Lc 12,19 y 16,19 presentan, de forma dramática, los peligros de las riquezas y de los placeres de la vida. En Lc 21,34, regresará a los problemas que causan al discipulado las preocupaciones por los problemas mundanos. **15.** Dos son las fuerzas que caracterizan a los discípulos de Jesús: la generosidad y la perseverancia en la respuesta a la palabra de Dios.

103 **16-18.** Estas dos sentencias proverbiales prosiguen la reflexión lucana sobre la es-

cucha de la Palabra (cf. v. 18). **16.** Esta versión lucana del proverbio se ajusta al tipo de casa que Lucas conocía, concretamente, aquellas que tenían un vestíbulo. Los discípulos deben manifestar a los «otros» del v. 10, la luz de la palabra de Dios. **17.** El conocimiento de los «misterios de Dios» (v. 10) no es esotérico o gnóstico, es decir, reservado a un grupo sectario. Es un conocimiento para compartir con los «otros». **18.** *tened cuidado cómo escucháis*: Escuchar sin comprender la palabra, esp. la comprensión que tiene su origen en el esfuerzo de comunicar la palabra a los otros, conduce a la pérdida total de la capacidad de oír.

104 **19-21.** El nexo con lo precedente es, de nuevo, «oír la palabra» (v. 21). En contraste con Mc 3,31-35, Lucas no infravalora a la madre ni a los parientes de Jesús. En el v. 21 resuenan ecos de Lc 1,38; 2,19.51: María es el modelo de discípulo cristiano que medita la palabra de Dios y actúa de acuerdo con ella. Los discípulos cristianos se convierten en familia de Dios no por nacimiento, ni por ser varones, ni por cumplir las leyes de pureza ritual, sino por oír la palabra de Dios y actuar conforme a ella.

105 (g) JESÚS VENCE EL CAOS (8,22-25). Este pasaje prosigue la enseñanza lucana sobre el poder salvífico de Jesús y sobre el significado del discipulado. Cf. Mc 4,35-41. **22.** *los discípulos*: Término que integra tanto a hombres como a mujeres (cf. 8,1-3). En contraste con Mc 4,36, es Jesús, no los discípulos, quien propone y ordena que se dirijan hacia el territorio gentil (cf. 8,26-39). **23.** En el AT, las tempestades eran un símbolo del caos. Dios las venció en la creación (Sal 29,3-4). En el éxodo, Dios venció también las fuerzas del mar Rojo (Sal 106,9). Dios salva a los creyentes que sufren en una embarcación las sacudidas de una tormenta marítima (Sal 107,23-32). El poder de la tempestad hunde a los discípulos. **24.** *increpa*: Este término técnico, procedente del vocabulario de exorcismo, fue usado anteriormente en 4,35.39. Jesús, como el Dios invocado en los salmos, salva a sus discípulos de perecer en el caos de la tempestad. **25.** *¿dónde está vuestra fe?*: Esta provocadora pregunta es menos dura que su paralelo de Mc 4,40, pero, no obstante, sigue siendo punzante. Lucas juega con la estrecha relación que ha establecido entre fe y salvación en 8,12. *¿quién es éste?*: La perícopa llega a su conclusión y desafío cristológicos. ¿Mantendrán su fe los discípulos y los lectores, que creen en el poder soberano de Jesús, cuando en el futuro reine el caos? Cf. Busse, *Wunder* (→ 67 supra) 196-205.

106 (h) JESÚS RESTABLECE A UN GENTIL DEMENTE EN LA COMUNIDAD HUMANA (8,26-39). En este extraordinario exorcismo, Lucas reelabora Mc 5,1-20, haciendo explícitos los contrastes que estaban implícitos en Marcos: fuera de la ciudad (8,27), dentro de la ciudad (8,39); vivir entre las tumbas (8,27), vivir en una casa (8,27.39); desnudo (8,27), vestido (8,35); demente (8,27), sano juicio (8,35); vivir en desierto (8,29), vivir en una casa (8,39). Estos contrastes implican transferencias: del aislamiento destructivo a la integración en la comunidad humana. Lucas identifica estas transferencias, realizadas por Jesús, «Hijo de Dios Altísimo», con «ser salvado» (8,36). Incluso los cerdos, cuya presencia en este exorcismo es a primera vista un tanto enigmática, contribuyen a la enseñanza cristológica de Lucas: no solamente el mundo de los demonios, sino que también los poderes de la religión pagana y el poder romano, simbolizados por los cerdos, están sometidos a la autoridad de Jesús. Es él, no ellos, quien devuelve a los seres humanos a la plenitud de la vida.

107 **26.** *gerasenos*: Ésta es la lectura correcta; se refiere a la población de Gerasa, una de las ciudades de la Decápolis gentil, situada a unos 53 km al sudeste del lago de Genesaret (→ Geografía bíblica, 73:52). Puesto que los cerdos carecen de glándulas sudoríparas, no habrían sobrevivido a una estampida de 53 km. El relato se mueve en el nivel simbólico. *frente a Galilea*: Con este circunloquio, Lucas prefigura la misión posterior de la Iglesia a los gentiles, al tiempo que mantiene el desarrollo narrativo del ministerio de Jesús en el marco de Galilea, que es territorio judío. **27.** *ciudad*: Desde la perspectiva de la cultura a la que Lucas pertenecía, estar fuera de la ciudad implicaba estar en peligro de perder la propia existencia. Jesús liberará al poseído de su aislamiento y lo integrará en la ciudad, donde encontrará seguridad física y gozará de una existencia significativa en medio de sus conciudadanos. *desnudo*: Las personas a quienes se les quitaba la libertad perdían la capacidad de ir vestidos. Tales eran los prisioneros y esclavos (cf. Dt 28,48; Is 20,2-4), las prostitutas (Ez 16,38-40), los dementes (1 Sm 19,23-24) y los condenados (1 Sm 28,14). Estar privado de la propia ropa era igual que perder la propia identidad. Al vestirse (8,35), el demente recupera su identidad y el control sobre su vida. Cf. E. Haulotte, *Symbolique de vêtement selon la Bible* (Théologie 65, París 1966) 79. *no vivía en una casa*: La palabra gr. *oikos/oikia*, «casa», es un término favorito de Lucas, y se refiere a «mi casa y hogar, con todo su personal y propiedades, mi familia y linaje, mi "identidad", el lugar al que "pertenezco" y donde realizo mis responsabilidades, mis derechos personales y comunitarios, así como mis obligaciones religiosas» (J. H. Elliott, *A Home for the Homeless* [Filadelfia 1981] 24 [trad. esp.: *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar* (Estella 1995]). Al integrar al hombre en su casa (v. 39), Jesús

le devuelve su identidad. Ahora ya tiene un lugar al que pertenece. Tiene un pasado, disfruta del presente con su familia y tendrá un futuro garantizado también por la familia. *tumbas*: Lugar impuro. **28.** *cayó*: Lucas no deja dudas de que aquel que domina la situación es Jesús. Cf. también v. 29: Jesús es quien manda. **29.** *el desierto*: El desierto es el lugar de los demonios y sus fuerzas destructivas. Jesús integra al hombre en su casa y su ciudad. **30.** *legión*: Una legión romana estaba formada por 6.000 soldados de infantería. La legión será enviada a los cerdos. El poderío romano se simbolizaba mediante una fecunda cerda blanca que paría 30 lechones, y también por el jabalí. El símbolo de la *Legio X Fretensis*, que fue trasladada a Siria en la época de Tiberio y participó en la guerra judía de los años 66-70 d.C., era el jabalí. «La presencia de un poder político extranjero era siempre la presencia de un poder numinoso amenazante, una contaminación del país. El poder romano podría ser considerado como una amenaza de procedencia demoniaca... Esto convirtió la acción del exorcista en un "signo" de la futura liberación» (G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* [Filadelfia 1983] 255). **31.** *abismo*: Esta palabra, única en todo el relato lucano, se refiere al dominio y poder de Satán. Cf. Ap 20,1-3. Al presentar a Jesús destruyendo a la legión de demonios, Lucas subraya el poder de Jesús sobre el mal. **32.** *cerdos*: Estos animales vuelven a aparecer en Lc 15,15-16. El cerdo era el animal más utilizado en los sacrificios rituales grecorromanos. Para los judíos, comer cerdo era sinónimo de paganismo y apostasía del judaísmo (cf. 2 y 4 Mac; Is 65,1-5). Era también un símbolo de la fuerza romana (cf. v. 31). **35.** *a los pies de Jesús*: Ésta es la auténtica postura de un discípulo de Jesús; cf. 10,39; Hch 22,3. *sano juicio*: Otro contraste lucano. Gracias a Jesús, el loco recupera su racionalidad, es capaz de emitir palabras comprensibles a sus conciudadanos, está capacitado para tomar decisiones razonables en el ámbito de la ciudad y de su propia familia (cf. v. 39). **36.** *había sido salvado*: Descubrimos lo que Lucas entiende por salvación, constatando las transformaciones que el Señor Jesús ha realizado en la vida del hombre demente. **37.** Mientras que ante otros exorcismos de Jesús la gente responde con admiración y alabanza, en este caso la respuesta es negativa. Incluso aunque todos los medios empleados por ellos para controlar al demente habían fracasado (v. 29), consideran bastante problemático hacer frente a los poderes de transformación que Jesús ha desatado entre ellos. **39.** El hombre se convierte en misionero al comunicar lo que experimenta en su interior y proclamar a sus conciudadanos gentiles lo que Dios ha hecho por él mediante Jesús. Cf. F. Annen, *Heil für die Heiden* (FrTS 25, Francfort 1976).

108 (i) EL PODER DE JESÚS VA MÁS ALLÁ DE LA PUREZA RITUAL Y DA VIDA A DOS MUJERES (8,40-56). Lucas construye este pasaje a partir de Mc 5,21-43. Concluye con él la presentación que comenzó en 7,1, y que tenía como tema principal el poder de Jesús sobre las fuerzas destructivas para beneficio de hombres y mujeres. Jesús no permite que las leyes de pureza ritual sean un obstáculo para su misión del reino a favor de todos: «Tanto la mujer joven, que comienza su menstruación, como la mayor, que la sufre como enfermedad, reciben una vida nueva. La potencia creadora de las mujeres, manifestada en "el flujo de sangre", no es "mala" ni es truncada por la muerte, sino que es "restablecida" para que puedan "vivir en *shalom*"» (E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* [Nueva York 1983] 124).

109 **41.** *Jairo*: Este jefe de una sinagoga es una excepción en la dominante visión negativa que Lucas tiene de los dirigentes judíos. **42.** *hija única*: Lucas invita al lector a releer un relato similar en 7,11-17, donde Jesús devolvió a la vida al hijo único de una viuda. *doce*: La niña estaba en edad casadera. **43.** A este relato se conecta el de otra mujer con problemas mediante la palabra gancho «doce». **44-46.** Jesús es tocado por una persona impura. **47.** La mujer se mueve desde la mentira hacia la confesión de fe agradecida en presencia del público. **48.** *tu fe*: Tenía fe en el poder de que Dios, mediante Jesús, le devolvería la salud. Deja de ser una marginada, separada de la vida y del culto por su hemorragia menstrual, y se convierte en hija que pertenece al Israel reconstituido. **54.** Jesús toca el cadáver impuro. *levántate*: El mandato de Jesús se expresa con el mismo término gr. (*egeirein*) que Lucas utiliza para la resurrección de Jesús (p.ej., 9,22). El levantamiento de la hija de Jairo es un signo de su poder de resucitar. **55.** *comer*: Aparece el tema lucano de la comida: un buen apetito es signo del restablecimiento de la salud.

110 (j) LOS DOCE PROSIGUEN LA MISIÓN DEL REINO REALIZADA POR JESÚS (9,1-6). Este pasaje, basado en Mc 6,7-13, debe leerse en relación con toda la sección (Lc 7,1-8,56), de la que es su culminación. En los caps. 7-8, descubrimos la naturaleza de la misión del reino de Jesús; ahora los Doce comparten esta misión. **1-2.** En Lc 6,12-16, Lucas contó la elección de los Doce; ahora van a experimentar personalmente el poder de la proclamación y curación de Jesús. **3.** El centro de interés está en la escasez de provisiones y en la total dependencia de la providencia divina. Cf. 10,1-12; 22,35-38. **5.** El rechazo de Jesús, apuntado en 7,31-35, aguarda también a sus enviados. *polvo*: cf. Hch 13,51. **6.** *por todas partes*: Resuena el tema lucano del universalismo.

111 **(I) Respuestas a Jesús al finalizar su ministerio en Galilea (9,7-50).** Esta sección

funciona como estación de trasbordo, literaria y teológicamente, entre el ministerio galileo de Jesús (4,14-9,6) y su viaje a Jerusalén (9,51-19,28). En 9,7-50, mediante la referencia a la cruz, Lucas desplaza el foco que nos descubría los temas conocidos del ministerio galileo de Jesús (cf. comentario sobre 4,14-15): Su poder sobre el mal y su posición como Hijo de Dios, el discipulado, la oposición y la comida. En 9,51-19,27 vuelven a aparecer estos mismos temas, pero desde la perspectiva de la cruz.

112 (a) EL DESTINO DEL PRECURSOR DE JESÚS ES SU MISMO DESTINO Y EL DE SUS DISCÍPULOS (9,7-9). Cf. Mc 6,14-16. Ésta es la carne del bocadillo formado por el envío de los Doce (9,1-6) y su regreso (9,10-17). Así como las misiones del Bautista y de Jesús encontraron la oposición, así también le ocurrirá a la misión de la Iglesia. **7.** *Herodes*: cf. 3,1-10 (→ Historia, 75:165). En el evangelio de Lucas, Herodes Antipas es hostil tanto a Juan como a Jesús (cf. 13,31-32; 23,6-12). *todo lo que había ocurrido*: Forma lucana de resumir 4,16-9,6. Tanto Jesús como los Doce, a quienes había enviado (9,1-6), están incluidos. **9.** *¿quién es éste?* Esta pregunta, que evoca las de 5,21; 7,49; 8,25, sirve para resumir 4,14-9,6. En 9,10-50, Lucas introducirá la cruz como un nuevo y esencial ingrediente para hallar la respuesta. *verle*: En 23,8, utiliza Lucas tres veces el vb. «ver» como expresión del intenso deseo que Herodes tenía de ver a Jesús. Esta curiosidad del monarca se pondrá en contraste en 23,35-49 con la visión de los que están abiertos a la revelación de Dios en la muerte en cruz de Jesús.

113 (b) EL DON DE LA MULTIPLICACIÓN REALIZADO POR JESÚS ESTÁ VINCULADO CON SU CRUZ (9,10-17). Cf. Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14,13-21; 15,32-39; Jn 6,1-15. A los discípulos que acaban de regresar de predicar y curar al pueblo de Dios les da Jesús un nuevo encargo: tienen que alimentar al Israel reconstituido con la eucaristía. **11.** La predicación del reino de Dios y las curaciones resumen el ministerio galileo de Jesús. **12-15.** Vuelve a aparecer el tema lucano de la comida. En 4,16-9,6, este motivo apareció, en gran parte, en los relatos que presentaban la gozosa comunión de mesa de Jesús con los pecadores (p.ej., 5,27-32). Aquí recibe una dimensión complementaria: En la misión del reino de Jesús, Dios está cumpliendo sus promesas de alimentar a una creación hambrienta. Cf. Is 25,5-6; Karris, *Luke* 52-57. **16.** *bendijo, partió, dio*: Estas palabras son iguales, casi *verbatim*, a las del relato lucano de la institución de la eucaristía (22,19) y a las del relato de Emaús (24,30). De todos los evangelistas, Lucas es el único que vincula inmediatamente este relato de multiplicación con la predicción de la pasión y el mandato de tomar la cruz cada día (9,18-27). Celebrar la eucaristía en memoria de Jesús (22,19) no sólo significa compartir su misión (9,1-6), sino también su entrega y destino, que se manifiestan simbólicamente en la cruz (9,18-27). *discípulos*: La misma palabra aparece en el v. 14, mientras que en el v. 10 se encuentra el término «apóstoles» y en el v. 12 «los Doce». Cf. comentarios sobre 6,12-16 y 8,1-3. Quienes alimentan al pueblo de Dios son los discípulos, tanto hombres como mujeres.

114 (c) LA CRUZ EN LA VIDA DEL MESÍAS Y DE SUS DISCÍPULOS (9,18-27). Cf. Mc 8,27-9,1. Lucas no utiliza Mc 6,45-8,26. Las razones de esta «gran omisión» proceden de su propia teología sobre el momento de la llegada de la palabra de Dios a los gentiles, sobre lo puro e impuro y sobre el alimento. En este pasaje, el tema de la oposición a Jesús y sus discípulos, que ya se vio en 4,16-9,6, adquiere una nueva perspectiva, la de la cruz. **18.** La referencia lucana a Jesús orando indica que algo teológicamente importante está a punto de ocurrir. **19.** Estas respuestas coinciden con las que se dieron a Herodes en 9,7-8. **20.** *el Mesías de Dios*: Pedro es el portavoz de los discípulos. Cf. comentario a 5,1-11. En la línea narrativa lucana, la respuesta de Pedro («confesión» es un término erróneo, más mateano que lucano) depende de lo que ha visto hacer a Jesús y de lo que él mismo ha hecho en su nombre. Así pues, la respuesta de Pedro se centra en el poder de Jesús de salvar al pueblo necesitado de las fuerzas del mal. Que ésta sea la dimensión del ministerio de Jesús subrayada en la respuesta de Pedro queda corroborado por el contexto inmediato, que modifica la comprensión del «Mesías de Dios» mediante la referencia al rechazo de Jesús (9,22.43-45), y por Lc 23,35, donde se aplica el mismo título con referencia al poder de Jesús de salvar a los otros. **21-22.** Estos versículos forman una sola oración en griego, pues Lucas da en el v. 22 la razón del mandato de silencio del v. 21: Jesús, como Mesías de Dios, debe ser contemplado desde una nueva perspectiva, la de la cruz. En 4,16-9,6, el lector encontró un Jesús que resistió con éxito la oposición (5,17-6,11; 7,31-35). Ahora, Lucas advierte a sus lectores que la oposición se incrementará, conduciendo a Jesús hasta la muerte. *Hijo del hombre*: Este título, que Lucas había empleado para presentar la autoridad de Jesús de perdonar pecados (5,24) y cambiar las regulaciones sabáticas (6,5), se utiliza ahora para describir su humillación. Cf. 9,6. *debe*: Tras la más intensa oposición a Jesús, está el plan de Dios y la victoria de Jesús en la resurrección. Lucas elimina la presentación marcana de Pedro reprendiendo a Jesús por predecir su sufrimiento (8,32-33). **23.** *todos*: Jesús extiende la invitación del seguimiento a todos. En contraste con los relatos de vocación de 5,1-11 ó 5,27-32, se realza la cruz como centro de la invitación. En

5,30.33 y 6,2, Jesús defendió a sus discípulos frente a la oposición. Ahora, sin embargo, al igual que él, están indefensos. *cruz*: No se refiere a los quebraderos de cabeza ni a las diferentes vicisitudes de la vida, sino al compromiso con Jesús y la participación de los discípulos en el reino de Dios con palabras y acciones. *cada día*: No hay referencia alguna al martirio, sino a la constante fidelidad de cada día al maestro y a su estilo de vida. **24.** *por mi causa*: Sólo el profundo compromiso con Jesús es el fundamento para perder la propia vida colaborando en la realización del reino de Dios. **25.** El tema lucano de los peligros de las posesiones se expresa en términos de discipulado. **26.** *se avergonzará*: Lucas introduce las consecuencias escatológicas de abandonar la propia adhesión a Jesús y su enseñanza sobre el reino de Dios. En contraste con el humilde Hijo del hombre (9,22), Lucas presenta al Hijo del hombre exaltado (cf. 22,69). **27.** En el contexto lucano, este difícil versículo se refiere a los discípulos, que, tras la resurrección de Jesús (Hch 1,3), recibirán una nueva comprensión del reino de Dios.

115 (d) LA TRANSFIGURACIÓN DE JESÚS Y LA CONFIRMACIÓN DIVINA DEL CAMINO DE LA CRUZ (9,28-36). Cf. Mc 9,2-9. La enseñanza que Jesús ha comunicado en 9,22-27 es tan diferente de la que había dado en 4,16-9,6, que exige una sanción divina. Es el mismo Dios quien ordena a los discípulos que escuchen esta nueva enseñanza. Jesús, proclamado Hijo de Dios en su bautismo (3,21-22), presentado por Lucas (4,16-9,6) como personificación de la gloria de Dios mediante su regio ministerio que vence toda fuerza destructiva, es Hijo de Dios en cuanto asume el camino de la cruz.

116 **28.** *después de estas palabras*: Lucas conecta estrechamente la transfiguración en el monte de Dios con la enseñanza de Jesús de los vv. 22-27. *mientras oraba*: cf. comentario a 3,21. **29.** *blanco deslumbrante*: Lucas utiliza los símbolos de lo trascendente. **30.** *Moisés y Elías*: La aventura en la que Jesús está embarcándose está de acuerdo con la Ley y los Profetas (24,26-27), es decir, con la voluntad de Dios. Estas dos figuras del AT fueron profetas rechazados. **31.** *éxodo*: Lucas es el único que menciona el tema de la conversación entre la tríada celestial. Se refiere a la siguiente fase del ministerio de Jesús, a su viaje a Jerusalén y a su paso de este mundo al Padre. **32.** *gloria*: En relación con la vida resucitada y celestial (24,26), la gloria se manifestó también en las curaciones realizadas por Jesús, que hacían que la gente glorificase a Dios (5,26; 7,16). **33.** *tres tiendas*: Al parecer, Pedro no entiende la conversación del v. 31, e interpreta el acontecimiento a la luz de la fiesta de los Tabernáculos (la fiesta de la cosecha), cuya abundancia simbolizaba la consumación de la historia por Dios. **34.** *nube*: Símbolo de la presencia de Dios. **35.** *mi Hijo*: Estas palabras evocan la voz de Dios en el bautismo de Jesús (3,21-22). *escuchadlo*: Posiblemente, es una referencia al profeta como Moisés del que habla Dt 18,15 (cf. D. P. Moessner, *JBL* 102 [1983] 575-605), pero mucho más importante es que se ordena a los discípulos que estén atentos a esta nueva fase de la revelación de Dios sobre la identidad del Hijo como aquel que regresa al Padre a través de la cruz. Las implicaciones que para los discípulos tiene el camino de Jesús hacia la cruz se explicarán detalladamente en 9,51-19,27.

117 (e) LA CRUZ INTERPRETA LAS ACCIONES MISERICORDIOSAS DE JESÚS (9,37-45). Cf. Mc 9,14-29. Para darle más fuerza a este relato, Lucas lo ha conectado estrechamente con la transfiguración, subrayando la misericordia de Jesús. El evangelista vincula profundamente ésta y todas las otras acciones portentosas de Jesús con su segunda predicción de la pasión, mostrando de este modo que, en el futuro, la misericordia manifestada en estas acciones procederá de la misericordia que surge de la cruz. **37.** *monte*: Resuena el primero de los tres contrastes. Jesús baja del monte de la presencia de Dios para meterse en un mundo necesitado. **38.** *mira con compasión*: cf. 1 Sm 1,11 y Lc 1,48. *único hijo*: cf. 7,12; 8,42. Lucas subraya la necesidad del hombre y la misericordia de Jesús. **39.** La condición tan miserable en la que se encuentra el niño enfermo realza la presentación lucana del poder y misericordia de Jesús. **40.** Aparece un segundo contraste: el maestro, Jesús, tiene más poder sobre las fuerzas del mal que sus discípulos. **41.** *generación incrédula y perversa*: Este grito de exasperación es difícil de entender en este contexto lucano, pues (1) ni el padre del niño ni los discípulos manifiestan una carencia de fe, y (2) el término «generación» involucra a más gente que el padre y los discípulos. Esta generalización puede explicarse mejor si tenemos en cuenta lo siguiente: (1) Lucas presenta un tercer contraste: la fidelidad de Jesús a Dios en contraposición a la infidelidad general de los seres humanos. (2) Tras la exasperación se oculta el hecho de la incredulidad con que serán acogidas las acciones misericordiosas de Jesús; será esto lo que finalmente lo conduzca hasta la cruz. Cf. Busse, *Wunder* [→ 67 supra] 249-67. **42.** *lo devolvió a su padre*: cf. 7,15. En este punto Lucas no comparte la enseñanza marcana (9,28-29) sobre la oración y el ayuno como medios para expulsar a estos demonios tan poderosos. La atención de Lucas se concentra en el poder de Jesús. Cf. J. Dupont, *RSR* 69 (1981) 45-55. **43.** *todos los milagros*: Lucas extiende la reacción a un milagro a todos los otros milagros descritos en 4,16-9,6. Todas las acciones portentosas de Jesús deben verse desde la perspectiva de la crucifixión. **44.** *va a ser*

entregado: Más extraordinaria que sus acciones de misericordia será su muerte misericordiosa en la cruz. En 24,7 hay una referencia a esta segunda predicción de la pasión, cuando las discípulas recuerdan su significado. **45.** I. H. Marshall (*Gospel* 393) considera este versículo como expresión del «secreto sufriente» lucano: sólo tras la resurrección de Jesús y su donación de la visión profunda (cf. 24,13-35) comprenderán los discípulos el significado de la cruz.

118 (f) LA ERRÓNEA COMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS DEL SENTIDO DEL SEGUIMIENTO DE JESÚS (9,46-50). Cf. Mc 9,33-41. **46-48.** Casi pisando los talones a la segunda predicción de Jesús sobre su impotencia ante los seres humanos (9,44) y a su mandato de llevar cada uno su cruz para seguirle (9,23-27), encontramos el relato de la búsqueda de poder por los discípulos. De forma dramática, Lucas manifiesta que las lecciones sobre el discipulado, presentadas de nuevo en 9,7-50, no serán asimiladas de la noche a la mañana. Fundamentándose en la figura de un niño, ejemplo evidente de impotencia, Jesús enseña que la grandeza procede de ser el último. **49-50.** Los discípulos interpretan erróneamente su relación con Jesús si piensan que la suya es una relación exclusiva. Deben ser tolerantes y estar abiertos a otros que actúan «en el nombre de Jesús» aunque no pertenezcan al grupo.

119 (V) El viaje de Jesús a Jerusalén (9,51-19,27). En 9,51 comienza Lucas una nueva parte de su relato kerigmático. Ha adaptado el tema marcano del viaje de Jesús a Jerusalén (Mc 8,26-10,52), añadiendo (1) unas 15 referencias al viaje de Jesús, y (2) materiales procedentes de Q y L. El resultado de la creativa adaptación lucana es una visión pluridimensional del viaje. En obediencia a la voluntad de Dios (9,22.44), Jesús avanza en su camino hacia Jerusalén, la ciudad que simboliza la continuidad entre el antiguo y el nuevo plan de Dios. En Jerusalén completará Jesús su éxodo (9,31) hacia Dios, y desde Jerusalén viajará la misión cristiana hasta los confines de la tierra (Hch 1-2). En su camino a Jerusalén, Jesús es el supremo maestro de sus discípulos, sus testigos, enseñándoles el sentido de su camino (cf. Hch 9,2; 18,26; 24,22, donde al cristianismo se le llama «el Camino»). Jesús instruye a sus discípulos sobre la misión (10,1-24), sobre el uso de las riquezas (16,1-31), sobre la oración (11,1-3), y pronuncia parábolas tan sugerentes como la del buen samaritano (10,25-37) y la del hijo pródigo (15,11-32). Ni el viaje de Jesús ni el de los cristianos estará libre de pruebas. Los samaritanos rechazan a Jesús (9,51-56); los dirigentes religiosos se oponen a su enseñanza y a su estilo de vida (13,11-7; 14,1-24). En resumen, el «relato de viaje» lucano pinta un cuadro cautivador de Jesús, el Hijo fiel y decidido que enseña con sus palabras y acciones el camino que conduce a la vida con Dios. Los lectores, que junto a Jesús caminan hacia Jerusalén, no deberían olvidar el imperativo divino: «¡Escuchadlo!» (9,35).

El relato de viaje lucano se divide en tres secciones: 9,51-13,21; 13,22-17,10; 17,11-19,27. El versículo que inicia cada una de estas secciones afirma explícitamente que Jesús estaba caminando hacia Jerusalén.

120 (A) Parte primera de la instrucción sobre el sentido del camino cristiano (9,51-13,21). Esta parte contiene un gran número de lecciones sobre la naturaleza y las exigencias del discipulado.

(a) RECHAZO SAMARITANO A JESÚS Y RECHAZO DE TODA VENGANZA (9,51-56). **51.** Esta composición lucana está repleta de un denso vocabulario teológico. *se iban cumpliendo los días*: Es Dios quien cumple o colma (*symplērousthai*) los días, conduciendo a su culminación el plan salvífico. *asunción*: La forma verbal del sustantivo *analēmpsis* utilizado aquí aparece en Hch 1,2.11.22. Se refiere a todas las fases del éxodo de Jesús hacia Dios: muerte, entierro, asunción y envío del Espíritu Santo. *endureció el rostro (= decidió irrevocablemente)*: Esta expresión única indica la obediente determinación de Jesús de cumplir la voluntad del Padre a pesar de todas las oposiciones. **52-53.** *samaritanos*: Los samaritanos no eran amigos de los judíos (cf. Jn 4,9); esp. problemático era el paso de los judíos por su territorio para ir a la ciudad santa, a Jerusalén. Más adelante, en su relato del viaje (10,30-35; 17,11-19), Lucas empleará a los despreciados samaritanos para dar una lección sobre el discipulado. En Hch 8,4-25, contará cómo esta gente, ahora inhospitalaria, aceptará el mensaje del camino cristiano de todo el corazón. Sensible al paralelismo, Lucas muestra la oposición a Jesús en los estadios iniciales de su viaje a Jerusalén, al igual que en el comienzo de su ministerio en Galilea (4,16-30). **54.** *que baje fuego del cielo*: Las palabras de este versículo recuerdan las de 2 Re 1,10.12, en las que Elías pide en dos ocasiones que baje fuego para destruir a sus enemigos. **55.** Jesús demuestra con hechos su enseñanza sobre el rechazo de toda venganza contra los enemigos (6,27-29.35).

121 (b) EL COSTE DEL DISCIPULADO (9,57-62). **57.** *mientras iban caminando*: El discipulado, entendido como seguimiento de Jesús en su camino, se ilustra mediante tres proverbios hiperbólicos. La función de los proverbios es ayudar a que la gente dé sentido a la vida mostrando cómo el mundo tiene su lógica coherente, p.ej., una hora de sueño antes de medianoche equivale a dos horas después de medianoche; quien bien te quiere te hará llorar. En los proverbios de los vv. 58.60.62, Jesús usa la hipérbole o exageración para que los destinatarios rompan sus es-

quemas de organización del universo y vean la existencia desde un ángulo totalmente nuevo, el del discipulado como respuesta al reino de Dios proclamado por Jesús. Si interpretáramos literalmente estos proverbios les quitaríamos toda su fuerza. Cf. W. A. Beardslee, *Int* 24 (1970) 61-73. **58.** La exageración subraya la humildad de Jesús, el Hijo del hombre. **60.** *que los muertos entierren a sus muertos*: Este proverbio trastorna tan seriamente el modo en la que gente ordena normalmente su universo moral, que ha suscitado inacabables discusiones sobre si Jesús quiso realmente decir lo que dijo. Los caminos del reino de Dios no están necesariamente de acuerdo con nuestros caminos humanos. En general, se ha interpretado en el sentido de que aquel que debería enterrar al que ha muerto físicamente es el que está muerto espiritualmente. **62.** *arado*: No se trata de los modernos arados y tractores, sino de los sencillos arados palestinenses, que se conducían con una mano, mientras que con la otra se dirigía a los ingobernables bueyes. «Esta primitiva clase de arado exige habilidad y una gran concentración. Si el labrador mira hacia atrás, el nuevo surco se tuerce» (J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* [Estella 1991] 237-38). *apto para*: El proverbio desafía las expectativas de los que serían realmente aptos para recibir el reino de Dios en sus vidas.

122 (c) LA ENSEÑANZA DE JESÚS SOBRE LA MISIÓN (10,1-24). Esta sección es la más extensa meditación lucana sobre la misión. Tiene sus paralelos en Q (Mt 9,37-38; 10,7-16; 11,21-23) y en Lc 9,1-6; 22,35-38; 24,44-49. Lucas no presta atención a la misión de los discípulos en cuanto tal, sino que centra más bien sus reflexiones en la naturaleza de la misión y en las causas de sus alegrías y tristezas. **1.** *setenta (y dos)*: La aplicación de los principios de la crítica textual no aclara de forma incuestionable si el texto original decía 70 ó 72; los antiguos manuscritos apoyan ambas lecturas. Parece que el texto veterotestamentario que se encuentra tras este número es Gn 10,2-31, la tabla de los pueblos de la tierra: el TM lee 70, mientras que los LXX leen 72. En todo caso, Lucas enraíza la misión universal de su Iglesia en el ministerio de Jesús. *de dos en dos*: Tres son las razones para esta distribución por parejas: la ayuda mutua; garantizar la verdad de su testimonio (cf. Dt 19,15); ser una expresión viviente del evangelio de la paz (cf. vv. 5-6). Posiblemente, la pareja misionera más famosa del NT sea la formada por Pablo y Bernabé (cf. Hch 13). **3.** *corderos en medio de lobos*: Esta poderosa imagen tiene dos dimensiones: indefensión de los misioneros cristianos ante personas hostiles; la misión cristiana inaugura una nueva era de paz y reconciliación en la que el cordero se tumbará con el lobo (cf. Is 11,6; 65,25). **4.** *no saludéis a nadie*: Esta acción simbólica socialmente chocante, semejante a la de los profetas (Ez 4-5), parece entrar en contradicción con lo que implica la auténtica paz. Cf. Klassen, *Love of Enemies* (→ 91 supra) 92-93. **6.** *hijo de paz*: Esta singular expresión forma parte del énfasis lucano sobre el mensaje cristiano de la reconciliación se aplica a quien está dedicado a la consecución de la paz. **9.** El reino de Dios se manifiesta en la misión cristiana mediante la predicación y la curación de los enfermos.

123 **10-16.** Hasta este momento, Lucas ha acentuado la índole esencialmente positiva de la misión cristiana. Ahora introduce su aspecto negativo: así como Jesús se encontró con la hostilidad y el rechazo, de igual modo le ocurrirá a sus misioneros. Pero, como mostrará la historia de Pablo en Hechos, la palabra de Dios triunfará aunque sus predicares no sean imprescindibles. **13-15.** En su actual contexto lucano, estos versículos funcionan como una advertencia dirigida a las comunidades lucanas para que respondieran favorablemente a la palabra de Dios y no imitaran las respuestas dadas a la misión de Jesús por algunas ciudades de Galilea. **16.** *quien a vosotros os escucha, a mí me escucha*: El sentido de la misión cristiana encuentra en esta frase su expresión lapidaria: escuchar la palabra anunciada por los discípulos es escuchar la palabra de Jesús; y escuchar la palabra de Jesús es escuchar la palabra de Dios. Cf. v. 22, sobre este mismo profundo fundamento de la misión cristiana.

124 **17-20.** La atención se centra en los efectos de la misión realizada en el nombre de Jesús. **17.** *demonios*: Evoca el poder de Jesús sobre los demonios en Galilea (8,26-39) y el poder que confirió a los Doce (9,1-2). Los 70 (o 72) discípulos comparten la misma autoridad. **18.** Los poderes del mal son atacados y vencidos en el ministerio de Jesús y de su Iglesia. **19.** «La serpiente y el escorpión eran bien conocidos en Palestina por su mortífero veneno; pero es que, además, en el AT eran considerados símbolos de todo género de males» (*FEL*, III, 241). En el libro de Hechos, cuenta frecuentemente Lucas cómo el Señor Jesús salva a sus misioneros de las fuerzas destructivas (p.ej., 28,1-6). **20.** Lucas mitiga el entusiasmo provocado por el éxito de la misión insistiendo en un don más duradero: el tener el propio nombre inscrito en la lista de los ciudadanos del cielo.

125 **21-24.** Lucas concluye sus reflexiones sobre la misión desde el ámbito de la sabiduría, a diferencia del ámbito de la representación que hallamos en el v. 16. El enfoque es posterior a la resurrección, pues los discípulos, en contraste con 9,45 y 18,34, poseen el don del conocimiento y de la visión profunda mediante el que pueden entender a Jesús como la revelación del Padre. **21.** *estas cosas*: En

el contexto lucano se refiere a la naturaleza del reino de Dios, a la comunión de los discípulos en la misión de Jesús y a las relaciones de Jesús con Dios. Aunque con unos términos diferentes, la idea es la misma que encontramos en 8,10. *sabios... pequeños*: La sabiduría familiar pone en contraste a los que no tienen necesidad de Dios con los pequeños, que son los discípulos que se acercan a Dios con una mente y un corazón abiertos. **22.** La misión cristiana tiene su fundamento más profundo en la relación del Hijo con su Padre y en el don, totalmente gratuito, del Hijo de revelar a sus discípulos la identidad del Padre. *todo*: «Una vez más, el sentido de *panta* (10,22) en su marco original se nos escapa. En el contexto lucano (y mateano) se refiere al conocimiento que el Hijo tiene del Padre y al conocimiento que solamente él puede transmitir a sus seguidores, a los "pequeños"» (J. A. Fitzmyer, «*Abba* and Jesus' Relation to God», *À cause de l'évangile* [Fest. J. Dupont, ed. R. Gantoy, LD 123, París 1985] 36). **23-24.** En la nueva era del cumplimiento, inaugurada por Jesús, los discípulos presencian con visión profunda su actividad misionera y participan de su poder para hacer el bien. Lo que estos «pequeños» experimentan no les fue concedido a los dirigentes religiosos y políticos del pasado.

126 (d) LA MISIÓN CRISTIANA Y LA OBSERVANCIA DE LA LEY (10,25-37). Este pasaje tiene dos caras. Por una, da una lección magistral sobre la misericordia hacia los necesitados; por otra, anuncia que los no judíos pueden también observar la ley y entrar, por tanto, en la vida eterna. Este relato de controversia consta de los siguientes elementos: 10,25, pregunta de un maestro de la ley; 10,26, contrapregunta de Jesús; 10,27, respuesta del maestro de la ley; 10,28, mandato de Jesús; 10,29, nueva pregunta del maestro de la ley; 10,30-36, contrapregunta de Jesús, que contiene la parábola del buen samaritano; 10,37a, respuesta del maestro de la ley; 10,37b, mandato de Jesús. **25.** *para probarlo*: Parece que el jurista ha oído lo que Jesús acaba de decir sobre la misión cristiana en 10,1-24. La prueba tiene que ver con la función de la ley de Dios en la salvación proclamada por los misioneros. Lucas da dos respuestas: la ley sigue siendo válida; los no judíos que observen la ley heredarán la vida eterna. Posteriormente, en 18,18-30, Lucas ofrecerá una respuesta más específicamente cristiana a la misma pregunta sobre la herencia de la vida eterna. Sobre esta doble visión lucana de la ley, cf. Wilson, *Luke and the Law* (→ 58 supra). **27.** La respuesta del jurista procede de Dt 6,5 y Lv 19,18. **28.** Jesús confirma la validez de la ley para la salvación y subraya la importancia de cumplir (cf., también, vv. 25.36) los dos mandamientos. **29.** *prójimo*: La pregunta del jurista procede de los debates sobre quién pertenece al pueblo de Dios, y, por tanto, hay que amarlo como un prójimo. **30-35.** La contrapregunta de Jesús en el v. 36 se introduce extensamente por esta famosa historia ejemplar, cuyo objetivo es detener la atención del lector para obligarlo a imitar el comportamiento de un paria, de un samaritano. *un sacerdote... un levita*: Estos dos destacados representantes de la observancia de la ley no ayudan al hombre que había sido totalmente despojado y se encontraba aparentemente muerto, por temor a contaminarse. **36.** *¿quién... fue prójimo...?*: La pregunta de Jesús da la vuelta a la del jurista: No preguntes quién pertenece al pueblo de Dios para que merezca mi amor como prójimo suyo, sino pregunta, más bien, cuál es el comportamiento que incumbe a un miembro del pueblo elegido por Dios. **37.** *el que practicó misericordia*: El jurista no se atreve a decir «samaritano». Porque practicó la ley, el marginado samaritano muestra que es realmente un prójimo, un miembro del pueblo de Dios, heredero de la vida eterna. Cf. G. Sellin, *ZNW* 65 (1974) 166-89; 66 (1975) 19-60.

127 (e) EL DISCIPULADO ES PARA HOMBRES Y PARA MUJERES (10,38-42). Se destaca el universalismo lucano en la presentación de Jesús actuando tres veces contra las normas culturales judías: Jesús está solo con mujeres que no pertenecen a su familia; una mujer le sirve; Jesús enseña a una mujer en su propia casa. Cf. B. Witherington, *Women in the Ministry of Jesus* (SNTSMS 51, Cambridge 1984) 100-3. **38.** *en su casa*: Algunos manuscritos han omitido esta frase para armonizar este pasaje con 19,6; cf. Hch 17,7, donde Lucas usa *hypodechesthai*, «recibir», sin especificación de complemento de lugar. El énfasis que recibe «casa» en este exclusivo episodio lucano concuerda con la redacción lucana de Q y Marcos, en la que añadió 28 referencias a «casa/hogar» (p.ej., 8,27; 14,23). Esta perspectiva responde a su visión del cristianismo como familia; las mujeres hospedan a la Iglesia en sus casas. Cf. J. Koenig, *New Testament Hospitality* (OBT 17, Filadelfia 1985) 103-07. **39.** *a los pies del Señor*: Sobre esta postura del discípulo, cf. 8,35; Hch 22,3. **40.** *sirviendo*: En tiempos del evangelio de Lucas, *diakonein* se refería al ministerio cristiano (cf. 1 Cor 4,1; Rom 16,1). Como ocurre frecuentemente en sus relatos sobre la comensalidad de Jesús (5,29-39; 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24; 19,1-10; 24,13-35), el invitado, Jesús, se convierte en la figura dominante, en anfitrión, y responde a las preguntas sobre la vida comunitaria. **42.** *una cosa*: El sentido no es que es mejor una cazuela que siete platos. Una sola cosa debe preocupar a todos cuantos sigan a Jesús: escuchar su palabra (v. 39; cf. 8,4-21); ésta es la parte mejor.

128 (f) LOS DISCÍPULOS DE JESÚS Y LA ORACIÓN (11,1-13). Cf. Mt 6,9-13; 7,7-11; Lc 18,1-8. Lucas escribe un catecismo sobre la ora-

ción para cristianos gentiles cuyo conocimiento del Dios de Jesús y de la revelación del AT requiere profundización, y que, al mismo tiempo, necesitan aliento para perseverar en oración en medio de un ambiente hostil. Cf. J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (SBT 2/6, Naperville 1967) 88-89. **1.** *enséñanos a orar*: El signo de una comunidad religiosa era tener una forma distintiva de oración. Este antiguo modo de identificación de una comunidad religiosa está en vigor incluso actualmente, p.ej., la consagración a María de los marianistas, o el «Te adoramos» de los franciscanos. El legado de Jesús del Padrenuestro a sus discípulos no sólo les enseña cómo orar, sino, esp., cómo vivir y actuar en cuanto seguidores suyos. **2.** La forma lucana del Padrenuestro presenta cinco peticiones. *Padre*: Este rasgo distintivo de la oración de Jesús, es decir, su personal e individual relación con Dios como padre amante, protector, providente y clemente, encuentra también su expresión en 10,21; 22,42; 23,34.46. Mediante la misericordiosa revelación de Jesús a sus «pequeños», pueden éstos afrontar los males implícitos en tres de las cinco peticiones: la desunión que hay que transformar en comunión de comensalidad; sus propios pecados y la maldad de los otros; el permanente peligro de la apostasía. *santificado sea tu nombre*: Que todos los males que profanan tu creación desaparezcan, esp. los que anidan en nuestros corazones, para que se manifieste el amor misericordioso que da testimonio en tu nombre. *tu reino*: Desde 4,14 hasta este momento, Lucas ha ido narrando en su evangelio la naturaleza del reino de Dios, que rompe los límites que separan a ricos y pobres, sanos y enfermos, hombres y mujeres, puros e impuros, santos y pecadores. Cf. comentario a 4,14-30. Que sea tu reino el que venga, y no sus vulgares imitaciones humanas. **3.** *pan*: El significado del, por otra parte no muy atestiguado, adj. *epiousios*, que modifica a «pan», es altamente controvertido. Considerado desde la perspectiva del motivo lucano del alimento, el adj. se refiere, por una parte, al alimento necesario para mantener la vida, que es don gratuito de Dios, y, por otra, este «pan» no debe interpretarse de forma individualista, sino en cuanto compartido con los demás, pecadores incluidos, en las comidas de reconciliación, esp. las eucaristías. **4.** *pecados*: La comunidad de Jesús, compuesta de pecadores, pide con total confianza el perdón a su Padre-Dios misericordioso. Los discípulos que se cierran a perdonarse entre ellos y a quienes pecan contra ellos no poseen la específica visión del Dios de Jesús, que es misericordioso con todos (6,35-36). *tentación*: Para Lucas, la tentación nunca tiene resultados positivos, como, p.ej., el fortalecimiento del carácter. La tentación es siempre mala. Los discípulos oran para que su infinitamente amoroso Dios los preserve de apostatar del camino cristiano. Cf. 22,39-46.

129 **5-13.** Encontramos en esta perícopa varias enseñanzas sobre la necesidad de perseverar en la oración. Se supone la misericordia y disposición de Dios para responder a las necesidades de sus hijos en el camino cristiano. Si un amigo ayuda a otro amigo, si un padre mantiene a su hijo, ¡cuánto no más cuidará Dios de los discípulos del Hijo de Dios, de Jesús! **13.** *Espíritu Santo*: Mt 7,9 lee «cosas buenas». Para la teología de Lucas, las «cosas buenas» pueden acarrear problemas al discípulo, p.ej., 12,18-19; 16,25. Como respuesta a las oraciones de los discípulos, que quieren orar, vivir y actuar como lo hizo Jesús, Dios les otorga el don del Espíritu Santo tras la resurrección. «El don del Espíritu Santo resume todo cuanto se da a la comunidad de Jesús: alegría, fuerza, valentía para dar testimonio, y, por consiguiente, para vivir» (Schweizer, *Good News* 192). Cf. P. Edmonds, *ExpTim* 91 (1980) 140-43; E. LaVerdiere, *When We Pray...* (Notre Dame 1983).

130 (g) LAS CONTROVERSIAS DESCUBREN EL SENTIDO DEL CAMINO DE JESÚS (11,14-36). Lucas revela su maestría creando un pasaje unitario mediante la unión de fragmentos dispares, esp. los vv. 24-26 y 33-36, en torno a la controversia sobre la procedencia del poder soberano de Jesús. El resultado de su creatividad es un modelo que tiene la siguiente estructura: A (11,15), B (11,16), A' (11,17-28), B' (11,29-36); los vv. 23-28, con su doble tema de la respuesta al poder curativo de Jesús y a su palabra, forman un puente entre A' y B'. Lucas manifiesta además su creatividad en el modo en que alterna en esta sección sus enseñanzas sobre cristología y discipulado. Lc 11,14-23 es paralelo de Mt 12,22-30 y Mc 3,22-27; Lc 11,24-26 de Mt 12,43-45; Lc 11,29-32 de Mt 12,38-42; Lc 11,33-36 de Mt 5,15; 6,22-23 (Lc 11,33 es un duplicado de 8,16). **14.** *estaba expulsando un demonio*: El exorcismo se cuenta en un solo versículo. No se debate el hecho del exorcismo de Jesús. Lo que se pone en cuestión, más bien, es la procedencia del poder de Jesús y de aquellos que le siguen. **15.** *algunos*: Notemos la generalización de la oposición. En la controversia de 11,37-54, los adversarios son los fariseos y los maestros de la ley. *Belzebú*: Probablemente significa «Señor del cielo». Lucas establece con este versículo la sección A de su modelo; la respuesta de Jesús a esta objeción aparecerá en los vv. 17-28. **16.** *otros*: De nuevo, es importante advertir la generalización de la oposición, que, en este caso, pide una señal extraordinariamente poderosa. Lucas introduce así la parte B de su modelo; la respuesta a su petición se retrasa a los vv. 29-36. **17.** Lucas acentúa la presciencia de Jesús. Cf. otros relatos de controversia en 5,22; 6,8;

7,36-50. **20.** *dedo de Dios*: Referencia a Éx 8,15 (LXX). Lo que Dios hizo en el pasado, la liberación del pueblo de Dios de la opresión de la esclavitud, es continuado por Jesús, en cuyo ministerio se manifiesta el poder soberano de Dios. Cf. comentario a 4,14-43. **21-22.** Lucas profundiza en su reflexión cristológica, y utiliza los símbolos de la riqueza (patio de un palacio, riquezas, confianza en la seguridad material) para caracterizar al hombre fuerte. Jesús, que es el fuerte (cf. 3,16), vence las fuerzas del mal. Cf. S. Légasse, *NovT* 5 (1962) 5-9. **23.** *el que no está conmigo, está contra mí*: Lucas ataca con su tema del discipulado. Viviendo en un ambiente hostil, las comunidades lucanas son alentadas por el poder de Jesús sobre el mal y se les exhorta a seguir unidas a él y a su camino. **24-28.** Los enigmáticos vv. 24-26 deben comprenderse en el contexto en el que el artista Lucas los ha colocado: La conquista del mal por Dios mediante Jesús no elimina la necesidad que tienen los discípulos de responder a la proclamación que Jesús hace de la palabra de Dios. Mantenerse en la escucha de la palabra de Dios es la ayuda que los discípulos necesitan para evitar caer de nuevo en las garras de lo demoniaco (cf. Grundmann, *Lukas* 240). Lucas contrasta las respuestas de los discípulos con las de los adversarios de los vv. 15-16. Los vv. 23-28 constituyen una transición hacia la parte final del modelo lucano (vv. 29-36, B').

131 **29.** Lucas regresa al motivo de la petición de un signo, introducido ya en el v. 16. *el signo de Jonás*: Mt 12,38-42 no debe influir en la lectura de este pasaje, pues a Lucas no le interesa el motivo de la estancia de tres días de Jonás en el vientre de la ballena. Los vv. 30.32 dejarán claro que lo que le interesa es el signo de la proclamación de la palabra de Dios por Jonás, que está en sintonía con su insistencia en mantenerse a la escucha de la palabra de Dios proclamada por Jesús. **31.** *la reina del sur*: cf. 1 Re 10. De nuevo, Lucas reflexiona sobre el significado de Jesús: su sabiduría es superior a la del legendario rey sabio de Israel, Salomón. **32.** *la predicación de Jonás*: El poder de la palabra de Dios, proclamada por Jonás, se manifestó en la masiva conversión de los ninivitas. Ante Jesús, portavoz de Dios, nos encontramos con un poder superior. Lucas presenta como modelo de imitación para sus lectores gentiles y para todos los discípulos la generosa respuesta dada a la palabra de Dios por un pueblo no elegido. **33-36.** Lucas ha soldado creativamente estos dichos sapienciales con su contexto para presentar cómo habría que responder a la palabra de Dios proclamada por Jesús. **33.** *para que los que entren vean el resplandor*: Los discípulos, que anuncian a Jesús como luz, deben procurar que la luz brille para todo hombre y mujer que buscan el modo de salir de la oscuridad. **34.** *honesto... malvado*: Los términos gr. *haplous* y *ponēros* deben entenderse en sentido moral, al igual que la oposición entre «luz y tiniebla». Una respuesta honesta y generosa a la palabra de Dios conduce a toda persona a la bondad moral. **36.** La predicación de Jesús y de la Iglesia hallarán una acogida favorable en aquellos corazones que buscan con sinceridad los caminos de Dios. Cf. Jn 3,19-21.

132 (h) LA LIMOSNA HACE PURO ANTE DIOS (11,37-54). En su viaje por el camino de Jesús, las comunidades cristianas encontrarán controversias internas y externas. Sobre el significado de «fariseos», → 76-77 supra. Sobre el género literario del simposio, → 99 supra. Observemos la estructura: progresiva revelación de los invitados (primero los doctores de la ley en 11,45; escribas y fariseos en 11,54) y el *incidente* (el asombro, no expresado directamente, del anfitrión porque Jesús no se había lavado las manos antes de comer en 11,38 presenta la ocasión para que Jesús intervenga). El marco narrativo (11,30-32) en el que Lucas ha colocado este simposio explica su única anomalía, es decir, la descortesía de Jesús hacia su anfitrión que ensombrece su sabiduría. «Hay un invitado excepcional que, al menos desde la perspectiva del narrador, supera a sus adversarios y que es más sabio que Salomón» (E. Steele, *JBL* 103 [1984] 389). Esta perícopa encuentra un extenso paralelo en Mt 23. **39-41.** En estos versículos encontramos un sutil juego sobre los significados del binomio interior/exterior: interior y exterior de las vasijas, y también de los seres humanos creados por Dios. **41.** *del interior*: Puede tener tres significados: «dad lo que tenéis (alimento y bebida) como limosna»; «en cuanto que afecta al interior, dad limosna»; «dad limosna con todo el corazón» (cf. Marshall, *Gospel* 495). *limosna*: Excepto Mt 6,2-4, únicamente Lc-Hch menciona la limosna en el NT. Cf. también 12,33; 18,22; Hch 9,36-43; 10,2.4.31; 24,17. «Para Lucas, la limosna constituye una parte esencial de la ética cristiana. De nuevo volvemos a encontrarnos con el desafío que Lucas lanza a los que tienen para que compartan con los que no tienen» (Pilgrim, *Good News to the Poor* [→ 72 supra] 136; cf. también L. T. Johnson, *Sharing Possessions* [OBT, Filadelfia 1981]). Lucas impone a sus cristianos gentiles la práctica judía de la limosna, que en su cultura era casi totalmente desconocida. *todas las cosas son puras*: Para los legalistas de las comunidades lucanas, esta afirmación era revolucionaria: lo que purifica no es la práctica ritual establecida, sino la ruptura de límites para ayudar al necesitado. En 6,1-11 y 8,26-56, hallamos ejemplos del modo como Lucas ha tratado previamente el asunto de la pureza. **42.** Es el primero de los tres «ayes» que Lucas di-

rige contra los fariseos. *sin omitir aquello*: Hay que darse cuenta de que Lucas no rechaza las prácticas consideradas obligatorias por los legalistas de su comunidad. «Al parecer, Lucas no tenía nada que objetar al estilo de vida fariseo en cuanto tal, incluyendo la obligación debida a todo el sistema legal; lo que les reprocha es únicamente el olvido de los mandamientos fundamentales, cuyo carácter central ellos mismos habían reconocido (Lc 10,25s)» (Wilson, *Luke and the Law* [→ 58 supra] 19). **45.** *doctores de la ley*: Se presentan a los otros invitados, que, dentro del grupo de los fariseos, eran expertos en materias legales. También ellos recibirán tres «ayes». **48.** *vosotros construís sus mausoleos*: El significado de este versículo no es totalmente claro, porque normalmente se construye un mausoleo con la laudatoria intención de honrar a una persona. Puesto que el contexto indica que los doctores de la ley son acusados de no haber escuchado a los portavoces de Dios, ni en el pasado ni tampoco en el presente, el v. 48 puede ser irónico: solamente honráis a los profetas muertos, no a los que viven; al erigir un mausoleo sobre ellos, os aseguráis de que están totalmente muertos y de que ya no os molestarán más. Vuestra construcción os honra, pero no estáis, con ello, más abiertos a escuchar a los portavoces de Dios que lo estuvieron vuestros antepasados. **49.** *profetas y apóstoles*: Lucas se refiere a los portavoces cristianos de sus comunidades. **51.** *Abel... Zacarías*: Parece existir un contraste implícito entre el primer libro de la Biblia (Gn 4,8-10) y uno de los últimos (2 Cr 24,20-22): En vuestra respuesta a la palabra de Dios proclamada por Jesús, recapituláis cuanto ha acontecido a lo largo de la relación de Dios con su pueblo. **52.** *la llave de la ciencia*: En medio del fragor de la polémica, suena una nota positiva: los doctores de la ley de las comunidades lucanas poseen la llave de la ciencia. Cf. también v. 42. Sin embargo, su comportamiento les impide ponerla al servicio de ellos mismos y de los demás. **53-54.** Se acrecienta la hostilidad de los dirigentes religiosos contra Jesús. Cf. también 6,11; 19,47; 20,19-20; 22,2.

133 (i) LOS DISCÍPULOS ANTE OPOSICIONES INTERNAS Y EXTERNAS (12,1-59). Lucas construye esta sección principalmente con materiales de Q y L. Las conexiones se realizan, sobre todo, mediante temas y palabras gancho. A través de 12,1-3, Lucas vincula la oposición de los fariseos (11,37-54), cuya levadura es la hipocresía, a Jesús con la experimentada por sus discípulos (12,4-12). La oposición que experimenta el «pequeño rebaño» de Jesús encuentra una aliado en el deseo humano de riquezas (12,13-34). Además de los problemas externos causados por la oposición, hay también problemas internos provocados por los administradores egoístas de la Iglesia (12,35-48). En 12,49-53 presenta Lucas la razón cristológica de la oposición sufrida por Jesús y sus discípulos. En 12,54-59, introduce a la gente en su cuadro global de quienes se oponen a Jesús y a sus discípulos, formando una *inclusio* entre 12,56 y 12,1: tanto los fariseos como la gente son culpables de hipocresía. **1-3.** *fariseos*: Lucas prosigue su polémica contra los fariseos o maestros rigoristas de su comunidad, cuyas acciones no son coherentes con sus enseñanzas. Los discípulos deberían estar atentos para no contaminarse con su levadura o influencia corruptora (v. 1). No importa lo persuasiva e influyente que la enseñanza de los fariseos pueda parecer ahora, porque, a la larga, se revelará la falsa naturaleza de su posición y el carácter destructivo de su personalidad (vv. 2-3). Los vv. 1-3 parecen ser una polémica estereotipada contra los falsos maestros (→ 150 infra; cf. R. J. Karris, *JBL* 92 [1973] 549-64). **4-12.** Lucas alterna mensajes tranquilizadores y de advertencia en el desarrollo del tema: si las enseñanzas del maestro encontraron oposición, así también le ocurrirá a la de sus discípulos. **4.** *amigos míos*: Esta alentadora expresión aparece solamente aquí en los sinópticos. **5-7.** Se advierte a los discípulos que sean fieles a Dios y al mensaje del Hijo de Dios (9,35). Es Dios quien tiene el control sobre la vida de cada uno. *cinco pajarillos... cabellos de vuestra cabeza*: Con cierto sentido del humor, Lucas argumenta de lo menor a lo mayor: Si Dios cuida el elemento más barato del menú, y cuenta los cabellos que caen de las cabezas de quienes se van quedando calvos, cuánto no más cuidará de los discípulos de Jesús. **8-9.** *Hijo del hombre*: La recompensa del discipulado es alta: quienes sean fieles a Jesús, recibirán su apoyo como Hijo del hombre en el juicio. **10-12.** El v. 10 debería leerse con los vv. 11-12. El llamado pecado imperdonable tiene dos aspectos: el terco rechazo a recibir el mensaje cristiano (cf. 8,10; 11,14-26), que la Iglesia, dotada con el Espíritu Santo, proclama a todos.

134 **13-21.** Este pasaje inicia una larga meditación, que se prolonga a través de 12,34 y resuena de nuevo en 12,45, sobre los perjudiciales efectos que las riquezas pueden tener sobre los discípulos. **15.** *avaricia*: Parte de la polémica contra los falsos maestros residía en que eran avariciosos (→ 150 infra). La historia ejemplar que se narra en los vv. 16-21 advierte a los discípulos sobre la futilidad de buscar refugio frente a la oposición acumulando riquezas. **17.** Notemos la frecuencia con que en este versículo y en los vv. 18-19 usa el «necio» los términos «yo» y «mi». Sus intereses egoístas eliminan a Dios y al prójimo del horizonte. **19.** *comer, beber*: Esta descripción de una vida disipada encuentra eco en 12,45. **20.** La idea que late en el fondo es la muerte del individuo como el momento del ajuste de cuentas. *¿para*

quién serán?: Ésta es la frase clave de la historia ejemplar, que fuerza al lector a hacerse la pregunta fundamental: ¿Qué sentido tiene la vida? **21.** Lucas da su propia respuesta a la pregunta del v. 20: El sentido de la vida está en reconocer a Dios y en dar limosna al necesitado (→ 132 supra).

135 22-34. En estos versículos, tan frecuentemente sometidos a una visión romántica, Lucas prosigue sus reflexiones sobre las riquezas y la oposición. Sus puntos de meditación son: «poca fe» (v. 28) y «no temas, pequeño rebaño» (v. 32). **24.** *cuervos*: Son pájaros impuros (Lv 11,15; Dt 14,14). «En la Antigüedad se consideraba a estas aves como una de las especies más despreocupadas, que incluso no acertaban a volver a sus nidos» (*FEL*, III, 464). Pero, ¿por qué un cuervo y no un león? **27-28.** *lirios*: El esplendor del lirio se percibe en una respiración; en la siguiente, su carácter efímero. Pero, ¿por qué un lirio y no un cedro del Líbano? Mediante estas imágenes, Lucas dirige la imaginación de sus lectores hacia situaciones en las que su existencia aparece frágil y efímera, como la de los cuervos y los lirios. Ésta es la situación causada por la oposición al mensaje de la palabra de Dios que ellos proclaman (cf. 8,11-15). Cf. P. S. Minear, *Commands of Christ* (Nashville 1972) 132-51. En esta situación, Jesús asegura, con total autoridad, a sus discípulos con «poca fe» que Dios cuida solícitamente de ellos. **32.** *pequeño rebaño*: Jesús promete a su pequeño grupo de discípulos que, entre oposiciones, lucha por abrirse camino, todo cuanto realmente importa, el reino, cuyos poderes están actuando en él. **33-34.** *dad limosna*: Tras haber advertido a los discípulos contra la ansiedad de los bienes materiales en los vv. 22-32, Lucas retorna a la necesidad de compartir estos bienes mediante la limosna, tema que ya introdujo en el v. 21.

136 35-48. Lucas da una interpretación eclesiológica a las parábolas de los «criados»: los administradores de la comunidad deben ser fieles y no generar problemas en la Iglesia. Una clave para entender el sentido lucano reside en que el vocablo gr. *doulos*, «criado», «esclavo»; aparece en los vv. 37.43.45.46.47 y tiene el significado de aquel que presta un servicio en la comunidad cristiana (véase Rom 1,1; 1 Cor 7,22; Gál 1,10; cf. Hch 4,29; 16,17). Otra clave es que *oikonomos*, «administrador», aparece solamente en el evangelio de Lucas (12,42; cf. 16,1.3.8) y significa aquel que presta un servicio a la comunidad cristiana (1 Cor 4,1-2; Tit 1,7; 1 Pe 4,10). **37.** *él les servirá*: Este cambio de roles es significativo y subraya la absoluta gratuidad de Dios. El criado que es fiel durante el tiempo del cumplimiento, antes de la parusía, tomará parte en el banquete escatológico. Este cambio contrasta con 17,7-10, donde se subraya la responsabilidad del criado. Véase la presentación lucana de Jesús como criado en 22,24-27 y como Siervo sufriente en 23,6-25. **41.** *Pedro*: Es el portavoz de las cuestiones sobre los administradores de la Iglesia (→ 70 supra). **42.** *ración de alimento*: Aquí parece tratarse de algo más que de cuestiones alimentarias. ¿Sería una posible referencia a las comidas comunitarias y a la eucaristía? **45.** *a comer, a beber y a emborracharse*: Resuena el v. 19: los administradores de la Iglesia han asumido algunas de las características del «necio». **47-49.** Los castigos para los administradores infieles y negligentes son severos.

137 49-53. Con una mirada retrospectiva a 3,16, Lucas presenta la razón fundamental de la oposición a Jesús y a sus discípulos, y de las oposiciones dentro de la Iglesia. **49.** *fuego*: La naturaleza del mensaje de Jesús es purificar y hacer que la gente distinga entre la escoria y lo auténtico. **50.** *bautismo*: Bautizar «no es utilizado aquí como referencia al rito del bautismo, sino como metáfora de ser vencido por la catástrofe...» (Marshall, *Gospel* 547). En obediencia a la voluntad de Dios, avanza Jesús en su camino hacia Jerusalén y hacia su éxodo (9,31), afrontando, resueltamente, toda oposición. **53.** *el padre estará dividido contra el hijo...*: Quizá el trasfondo de este versículo sea Miq 7,6. Pero lo más importante es que parece que Lucas ha enmarcado el tema de la paz en este versículo y en el v. 52. Estos versículos deberían leerse, sin embargo, teniendo en mente el programático 2,34-35. La paz no puede obtenerse a cualquier precio, sobre todo a costa del compromiso con la palabra de Dios. No obstante, aun en medio de situaciones violentas, el Jesús lucano llama al perdón, a la reconciliación (p.ej., 9,51-56) y al amor a los enemigos (6,27-36). **54-59.** Los fariseos no aceptan a Jesús porque son hipócritas (12,1). La gente, también por su hipocresía, no acepta el momento principal de la historia de la salvación (*kairos*) presente en el ministerio regio de Jesús (12,56). De forma irónica, se dice que la gente tiene suficiente inteligencia, p.ej., en asuntos legales, para buscar la reconciliación y librarse de la prisión. De lo que se trata es de que apliquen esa habilidad para leer los signos de los tiempos siguiendo los criterios de Jesús (12,57-59).

138 (j) TODOS NECESITAN ARREPENTIRSE (13,1-9). Este pasaje, que encontramos sólo en Lucas, enseña a los discípulos que Jesús es compasivo pero no blandengue. Exige a los pecadores que se arrepientan antes de que sea demasiado tarde. El doble mandato de Jesús al arrepentimiento (vv. 3.5) constituye la base de la pregunta posterior sobre si serán pocos los que se salven (13,23). **1.** *galileos cuya sangre mezcló Pilato con sus sacrificios*: Este dato no está atestiguado en ninguna otra parte. **2-3.** La catástrofe del v. 1 (y también la del v. 4) no

le ocurrió a esta gente porque fuesen manifiestos pecadores. Con su consejo de que los discípulos aprendan de la inesperada muerte de aquella gente a arrepentirse y a estar preparados para el juicio, Lucas conecta este pasaje con el tema del juicio del cap. 12, p.ej., vv. 20.40.46. **3.** *si no os arrepentís, también vosotros pereceréis de igual modo*: Este versículo se repite casi al pie de la letra en el v. 5. Suena a refrán. Lucas también desarrolla su tema de la paz y de la no violencia: «...Jesús no muestra ningún signo de odio o venganza al ser informado de la crueldad de Pilato contra sus compatriotas» (Ford, *My Enemy* 101). **6-9.** *higuera*: Por una parte, es una parábola sobre la compasión, que conforta al discípulo que sucumbe a lo largo del camino cristiano. Y, por otra, es una parábola que critica severamente a discípulos pasivos e improductivos.

139 (k) UN EJEMPLO DE LA NATURALEZA DEL REINO DE DIOS (13,11-17). En este rico pasaje, que encontramos exclusivamente aquí, muestra Lucas el significado del reino de Dios en acción; posteriormente, en 13,18-21, lo ilustrará mediante parábolas. **10.** *sinagoga*: → 56 supra. *sábado*: → 58.81 supra. **11.** *mujer*: El reino de Dios no es solamente para hombres. Esta «pequeña», que responde al poder del reino de Dios en su vida alabándolo (v. 13), está en oposición a los dirigentes religiosos, cuya visión sobre cuándo puede Dios actuar les ciega ante la presencia de su reino y la necesidad de arrepentirse. **15-16.** Jesús argumenta de lo menor a lo mayor: Si soltáis a los animales en sábado, ¿por qué no puedo yo liberar a un ser humano en sábado? *hija de Abrahán*: La herencia religiosa judía no está restringida a los sanos o a los varones. Esta mujer pertenece al Israel reconstituido (→ 23 supra). Cf. también 19,9, donde Jesús declara que Zaqueo, jefe de publicanos, otro marginado, es un «hijo de Abrahán». Lo que Jesús ha hecho por esta mujer es cumplir su encargo de liberar a los cautivos de las cadenas del mal (4,18). *sábado*: Lo que Jesús realiza en sábado es realmente una celebración de su sentido más profundo, es decir, la liberación de los efectos del orden caído. El objetivo del sábado, como Jesús lo ve, no es prohibir las obras de misericordia, sino fomentarlas. Cf. Busse, *Wunder* (→ 67 supra) 289-304; Wilson, *Luke and the Law* (→ 58 supra) 37; Witherington, *Women* (→ 127 supra) 68-71.

140 (l) EL REINO DE DIOS CRECE A PESAR DE LAS OPOSICIONES (13,18-21). Estas dos parábolas sobre el reino, que se encuentran solamente en Lucas, tienen su paralelo en Mt 13,31-33. Estas parábolas no acentúan el contraste entre la insignificancia del comienzo y la grandeza del resultado final. En lo que se centran es en el crecimiento, que se desarrolla inexorablemente. En el contexto previo a estas parábolas, Lucas puso el acento en la oposición a Jesús (cf. 11,13-13,17); en lo que sigue, el tema de la oposición no será menos intenso (14,1-24; 15,1-2). Estas parábolas tranquilizan a los discípulos, que, en acompañando a su maestro en el viaje, tendrán que afrontar también la violenta oposición. También ayudan a explicar por qué la misión del reino de Jesús encontró la oposición. **19.** *pájaros del cielo construyeron sus nidos en sus ramas*: Esta alusión compuesta del Sal 104,12 y Dn 4,9.18 se refiere a los diferentes seres humanos que encuentran su refugio en el reino de Dios. El tema lucano del universalismo se hace presente. Jesús padeció la oposición porque aceptaba comer con los marginados como símbolo del reino de Dios (cf. 13,28-29). **21.** *levadura que una mujer toma y mete*: Al hombre de la parábola anterior corresponde ahora una mujer. R. W. Funk (*Int* 25 [1971] 149-70) ha llamado la atención sobre tres extraños elementos de esta parábola: (1) El reino de Dios se compara con un elemento impuro y corrupto, la levadura; (2) el reino de Dios está oculto bajo la imagen de la levadura; (3) está oculto en la cantidad de harina utilizada para celebrar una epifanía divina (Gn 18,6; Jue 6,19). La comparación del reino de Dios con algo que es impuro desafía el concepto común de pureza y está en sintonía con el evangelio lucano (p.ej., 8,26-56). Este reino está ciertamente oculto, esp. para los sabios y entendidos (10,21). En este reino Jesús proclama con palabras y hechos que está aconteciendo una epifanía de Dios para todos los que abran los ojos y oídos para verlo y escucharlo. Los discípulos pueden estar seguros de que el reino de Dios está en acción, como el poderoso agente corruptivo, la levadura, y de que logrará su objetivo a pesar de todos los indicios contrarios.

141 (B) Parte segunda de la instrucción sobre el sentido del camino cristiano (13,22-17,10). Lucas continúa explotando el rico simbolismo del viaje de Jesús a Jerusalén y su cita con la voluntad de Dios, e instruye a los discípulos en las variadas dimensiones del camino cristiano.

(a) INSISTENCIA EN LA NECESIDAD DE ARREPENTIMIENTO (13,22-30). Lucas construye esta unidad fundamentándose en los mandatos de arrepentimiento hallados en 13,3.5, y utilizando, posiblemente, material procedente de Q para los vv. 24-29. Insiste en que el camino cristiano exige una total fidelidad a Jesús, y proporciona compañeros de viaje de todos los ámbitos y lugares de la tierra para el banquete escatológico. **24.** *puerta estrecha*: El contraste implícito parece ser el que existe entre las grandes puertas de las ciudades, por las que puede pasar una multitud de una sola vez, y aquellas otras puertas más pequeñas. **25-27.** *cierre la puerta*: Lucas cambia la imagen por una puerta que Jesús cierra a los que se contentaban con jactarse de que

lo conocían y sabían de su mensaje. No basta con comer y beber ocasionalmente con Jesús. Hay que participar en su vida, cuyo símbolo es la comunión de mesa con los humildes. **28-29.** *Abrahán, Isaac y Jacob*: El reino de Dios se describe ahora como banquete escatológico (cf. Is 25,6-8). Quienes no quieren comprometerse con el camino de Jesús se encuentran fuera de él. Misericordiosamente, Dios abre el banquete a todos los pueblos. Son éstos quienes forman ahora el Israel reconstituido. **30.** Lucas toca su querido tema de la inversión.

(b) JESÚS VIAJA OBEDIENTEMENTE A JERUSALÉN (13,31-35). Lucas acentúa en este pasaje la obediencia de Jesús a la voluntad de Dios (cf. 9,51) y su tierno afecto a la ciudad santa, Jerusalén, y a sus habitantes. Bajo estos amplios temas, prosigue Lucas con su típico motivo de la oposición a Jesús, el portavoz de Dios. **31.** *unos fariseos*: Se trata de la única referencia positiva a los fariseos en todo el evangelio. **32.** *zorro*: Jesús considera a Herodes Antipas (cf. 3,1.19-20; 9,7-9; 23,6-10) un personaje astuto y taimado. No deberíamos pasar por alto la importancia de esta crítica contra una personalidad política. En el evangelio lucano no se considera sacrosanto ni el orden social romano ni tampoco aquellos que, como Herodes, lo apoyan. Jesús los critica libremente. «Más aún, Jesús no se somete a los modelos y prácticas sociales aceptadas por los romanos y sus aliados. Rechaza la violencia y explotación que, sin embargo, ellos aceptaban como elementos normales de la existencia; sus enseñanzas y comportamiento iban en contra de muchos otros modelos que aceptaban y aprobaban» (R. J. Cassidy, *Jesus, Politics, and Society* [Maryknoll 1978] 61-62; trad. esp.: *Jesús, política y sociedad* [Madrid 1988]). → 170 infra. *al tercer día alcanzaré mi objetivo*: Herodes no impedirá que Jesús prosiga llevando a cabo su misión del reino. Cuando a Dios le parezca conveniente, Jesús llegará a Jerusalén, y allí será levantado al tercer día como vindicación de Dios. **33.** *es necesario que continúe mi viaje*: Con total resolución, acepta Jesús la voluntad de Dios, tal y como indica el término «es necesario» (gr. *dei*). Jerusalén no es solamente el lugar del asesinato de Jesús, sino también su agente. Sobre el motivo del «profeta rechazado», gracias al cual Lucas da sentido a la muerte de Jesús en Jerusalén, cf. → 61 supra. **34.** *gallina*: Con esta imagen de tierno afecto y cálida protección, el Jesús lucano expresa su compasión por su propio pueblo. **35.** *casa*: No se refiere necesariamente al templo. El trasfondo veterotestamentario parece ser Jr 22,1-9, donde «casa» significa la corte del rey. En el relato lucano de la pasión, son principalmente los dirigentes religiosos, los sumos sacerdotes, los responsables de la muerte de Jesús. cf. F. D. Weinert, *CBQ* 44 (1982) 68-76. *bendito*: Siguiendo la línea narrativa lucana, se trata de una referencia a 19,38 (→ 163 infra).

142 (c) LA NATURALEZA INCLUSIVA DEL BANQUETE DEL REINO DE JESÚS (14,1-24). Este pasaje prosigue con el tema de la oposición con que concluyó el cap. 13. Jesús es el anfitrión (14,24) del banquete escatológico de Dios, al que todos, elegidos y no elegidos, son invitados. **1-6.** Este acontecimiento, exclusivo de Lucas, es el *incidente* que desencadena el discurso sapiencial de los vv. 7-24. Los fariseos deberían invitar a gente necesitada, como el hombre con hidropesía, a sus fiestas (cf. vv. 12-14). **1.** *fariseos*: → 76-77 supra. *sábado*: → 58 supra. Ésta es la última de las controversias que presenta Lucas sobre el sábado. *para comer*: → 99-100.132 supra, sobre la naturaleza del género del simposio que Lucas adapta para dar respuesta a los problemas que en sus comunidades planteaban los «fariseos»: ¿deberían juntarse con los impuros? (7,36-50); ¿qué hace a uno realmente puro? (11,37-54); ¿a quién debería invitarse a las comidas cristianas? (14,1-24). En cada caso, Lucas da la respuesta, radical por lo demás, en el marco de un banquete. **2.** *hidropesía*: La hidropesía o edema, enfermedad por la que el cuerpo retiene demasiado líquido, con los concomitantes problemas de hinchazón y de mala circulación, y que es causada por el alto consumo de sodio, es bastante conocida en las sociedades occidentales. **4-6.** Jesús de nuevo se muestra a sí mismo como «Señor del sábado» (6,5) que defiende la realización de obras de misericordia en aquel día santo.

143 **7-15.** Ésta es la primera parte de la enseñanza sapiencial de Jesús, el invitado principal. Lucas la construye sobre un tema que constituía una escena importante en la literatura sobre los simposios: el de los lugares de honor (cf. Luciano, *Convivium* 8-9). **7.** *invitados*: En griego *keklēmenoi*. J. A. Sanders ha llamado la atención sobre el doble significado que tiene este vb. gr. a lo largo de 14,1-24: «*keklēmenoi* ("los invitados") significa en Lucas "los aparentemente elegidos" o "aquellos que se consideran elegidos"» («The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable», *Essays in Old Testament Ethics* [Fest. J. P. Hyatt; ed. J. L. Crenshaw et al.; Nueva York 1974] 259). Así pues, en los vv. 16-24, encontraremos un contraste entre los que se consideran elegidos y los que no. **11.** *todo el que se ensalza*: Lucas da una orientación teológica a la sabiduría del mundo: Dios no se dejará embaucar por la egolatría de nadie. **12-14.** Las comunidades lucanas no mantienen una estricta ética grecorromana de la reciprocidad, o la mentalidad del *do ut des*, por la que los amigos, que lo tienen todo en común, van en ayuda del otro con la esperanza de que, cuando a ellos les venga la desgracia, el amigo también vendrá en su ayuda. En las comunidades lucanas, gentes con diferentes modos de vida y de nacionalidad diversa son como

amigos que lo tienen todo en común (Hch 4,32). Cf. W. C. van Unnik, *NovT* 7 (1966) 284-300. **13.** *pobres, lisiados, cojos, ciegos*: Estos personajes que se mencionan en este versículo volverán a aparecer en el v. 21. Hay suficiente evidencia de que, en el tiempo de Jesús y de Lucas, tanto la sociedad judía como la grecorromana rechazaban a esta gente desgraciada; p.ej., 1QS[a] 2,5-22 señala entre los excluidos de participar en el banquete escatológico a los siguientes individuos: «Todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo, o contaminado en su carne con una mancha visible a los ojos, o el anciano tambaleante que no puede mantenerse firme en medio de la asamblea» (F. García Martínez, *Textos de Qumrán* [Madrid 1993] 177). Cf. además W. den Boer, *Private Morality in Greece and Rome* [Mnemosyne 57, Leiden 1979] 129-32. Lucas parece ser el único en haber añadido a la lista «los pobres». ¿Por qué? «Tanto en las Escrituras hebreas como en la literatura de Qumrán, se usa frecuentemente el término "pobre" para designar a Israel, y, esp., para el elegido dentro de Israel» (Ringe, *Jesus* [→ 59 supra] 59). Al introducir al «pobre» en la lista de aquellos que estaban privados de toda influencia social y económica, ¿no podría estar Lucas expandiendo irónicamente el concepto de elegido? **14.** *la resurrección del justo*: Los vv. 12-14 han dejado claro que los justos, a quienes se recompensará en la resurrección son aquellos que han compartido el alimento de la vida con los viven en desventaja. **15.** *uno de los comensales*: Uno de los «otros invitados» del género simposio habla en voz alta, muy seguro de sí mismo, dando a Lucas la oportunidad de introducir el elemento final del discurso de Jesús en los vv. 16-24.

144 **16-24.** Esta parábola, con la que se cierra el extensivo uso del simbolismo del alimento en 14,1-24, tiene sus paralelos en Mt 21,1-10 y en *EvTom* 64, y prosigue con el motivo lucano del elegido que no responde al reino de Dios (vv. 16-20.24), que, sin embargo, está abierto para todos los demás (vv. 21-23). Como quedó claro anteriormente (5,27-32), Jesús, invitado en la comida, se convierte en el anfitrión (v. 24). **18-19.** *un campo... cinco yuntas de bueyes*: Como esperamos de Lucas, las dos primeras excusas tienen que ver con el afán de riqueza. Es importante que nos demos cuenta de que la línea narrativa se fundamenta en el número «tres»: tres invitados, tres excusas, tres envíos. Este dato excluye la observación de que los no elegidos que son llamados en el segundo y tercer envío tienen menos valor a los ojos de Dios. Sin la segunda ni tercera ronda del criado sencillamente no habría relato. **20.** *acabo de casarme*: Este versículo, que tiene su paralelo en el v. 26, da testimonio de una cierta tensión ascética en Lc-Hch. Aun teniendo una actitud positiva hacia el matrimonio (cf. Isabel y Zacarías [1,5-25]; Áquila y Priscila [Hch 18]), Lucas también aprueba el celibato. Este énfasis no entra en contradicción con el positivo retrato lucano de las mujeres discípulas, puesto que, en una sociedad patriarcal, no casarse puede ser un medio de emancipación. Además de 14,20.26; 18,29 y 20,34-36, véase también sus retratos de María, Jesús, Pablo y las cuatro hijas profetisas de Felipe (Hch 21,9). Mujeres como María Magdalena (8,3; 24,10), María y Marta (10,38-42), Tabitá (Hch 9,36), Lidia (Hch 16,14-15) y Damaris (Hch 17,34) podrían estar solteras. Lucas está en contra de las segundas nupcias tras el divorcio (3,19-20; 16,18; Hch 24,24-25). Presenta a las viudas en una perspectiva positiva (2,36; 7,12; 18,3; 21,2; Hch 9,39). No parece fortuito que, en determinados pasajes (esp., 14,26; 18,29), Lucas conecte el abandono de las posesiones con el hecho de ser célibe. Cf. H.-J. Klauck, *Claretianum* 26 (1986) 39-43. **23.** *haz entrar a la gente*: No deberíamos excedernos en la interpretación de esta expresión, que está enraizada en los procedimientos de hospitalidad del Próximo Oriente: «también los más pobres guardan la cortesía oriental de rehusar por modestia el agasajo hasta que se los toma de la mano y con suave violencia se los introduce en la casa» (Jeremias, *Las parábolas de Jesús* 216). **24.** *mi banquete*: El Jesús lucano es Señor del banquete escatológico.

145 (d) REPETICIÓN DE LAS EXIGENCIAS DEL DISCIPULADO (14,25-35). En esta parte, que, en general, es exclusiva de Lucas, establece de nuevo las exigencias del discipulado. Cf. 9,23-27.57-62. Eclo 14,16-24 ponía el acento en la absoluta gratuidad de la elección de Dios, estos versículos desarrollan el otro lado de la elección, la respuesta absoluta por parte de los discípulos. **26.** *odio*: De forma severa se afirma el compromiso total que Jesús exige a sus discípulos. *esposa*: → 144 supra. *mi discípulo*: Da pie al estribillo que encontraremos en los vv. 27.33. **28-32.** Estas dos parábolas se centran en la necesidad de reflexión antes de la acción. Los que quieran seguir a Jesús en su camino deben sopesar los costes. **33.** Este problemático versículo es introducido por la expresión gr. *houtōs oun*, normalmente traducida por «del mismo modo», e indica que éste es la conclusión de las parábolas de los vv. 28-32. Pero ¿dónde reside el punto de comparación? Lo comparado en el v. 33 y en los vv. 28.32 parece residir en el destino de quienes son incapaces de llevar nada a cabo hasta su conclusión. Los seguidores de Jesús no deben retroceder ante ningún sacrificio requerido para llevar a cabo el seguimiento hasta el final, aunque éste implique sacrificar de todas sus posesiones. Cf. J. Dupont, *NRT* 93 (1971) 561-82. A. Plummer (*Luke* 366) capta el sentido de Lucas: «Todos los discípulos deben

estar dispuestos a renunciar a sus posesiones». Así que el v. 33 no es ningún mandato para que los discípulos, quieran o no, renuncien a sus posesiones. **34-35.** *sal*: Los discípulos deben ser conscientes de que el abandono de la fidelidad a Jesús los deteriora, hasta el punto de que pierden toda eficacia. «Un constructor arruinado, un rey vencido, la sal deteriorada; tales son las desagradables imágenes que Lucas emplea para ilustrar la situación del discípulo que, por desaliento o por cualquier otra causa, se retracta de la profesión que una vez hizo» (C. E. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* [Filadelfia 1975] 89).

146 (e) TRES EJEMPLOS DE LA MISERICORDIA DE DIOS HACIA LOS PECADORES (15,1-32). Con tres parábolas, Lucas defiende el tema de que la misericordia de Dios rompe todas las restricciones humanas que le impedían actuar a favor de los pecadores. Ciertamente, la misericordia de Dios es tan imprudente como la del pastor que abandona a 99 ovejas para rescatar solamente a una; es como la de una mujer de que vuelve su casa patas arriba para recuperar una insignificante cantidad de dinero; como la de un padre judío que acoge con gran alegría a su perdido hijo que se había convertido en un pagano. Dado que los discípulos tienen a este Dios tan misericordioso, pueden embarcarse con toda confianza y gran alegría en el camino de Jesús hacia este Dios. **1-10.** Lucas imagina el amor de Dios por los pecadores mediante las figuras de un hombre y de una mujer. **2.** *fariseos*: → 76-77 supra. Aunque Lucas no sitúe esta crítica de los fariseos a Jesús en una escena de comida o simposio (cf. 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24), percibimos una alusión a la comensalidad de Jesús que a nadie discrimina. El problema básico entre Jesús y los fariseos lucanos sigue siendo el mismo: ¿Hay personas que están fuera de los límites de la misericordia de Dios? **4-7.** Un paralelo a esta parábola se encuentra en Mt 18,12-14. **5.** *contento*: El tema de la alegría inunda este capítulo (cf. también 15,6.7.9.10.23.24.29.32); tiene cuatro connotaciones: (1) Los motivos de universalidad, comunidad y soteriología están inextricablemente entreverados. (2) La conversión es una exigencia para encontrar la alegría. (3) La felicidad consiste esencialmente en una voluntad de participar en la propia alegría que Dios experimenta otorgando la salvación. (4) La llamada a participar del amor y de la alegría de Dios se realiza a través de Jesús (cf. P. L. Bernadicou, *ScEs* 30 [1978] 76-78). **6.** *perdido*: Se convierte en estribillo a lo largo del capítulo: oveja perdida, moneda perdida (v. 9), hijo perdido (v. 24), hermano perdido (v. 32).

147 11-32. Esta parábola juega con el conocimiento previo que el auditorio tiene de las historias de dos hermanos, en las que el más joven triunfa sobre el mayor (o los mayores). Cf., p.ej., Esaú y Jacob (Gn 25,27-34; 27,1-36); José y sus hermanos (Gn 37,1-4). Jesús da la vuelta a lo esperado de dos formas: el hijo pródigo es una parodia del éxito alcanzado por el hermano menor; el mayor no es derrotado, sino que es invitado a la fiesta. **15-16.** *a cuidar cerdos*: El hijo menor ha acabado en el más bajo de los trabajos según la perspectiva pagana. Cf. 8,26-39 sobre el símbolo de los cerdos. **17-19.** El hijo menor expresa el despertar del arrepentimiento sacudiendo su interior. **20.** *corriendo*: Conducta poco digna para un anciano caballero oriental. **22-23.** Se representa el perdón del padre al hijo que se había convertido en un pagano: traje ceremonial; anillo de sello; zapatos, que manifiestan la posición de las personas libres. La carne, raramente comida, marca el carácter extraordinario de la ocasión. **24.** Los estribillos «perdido y encontrado» y la mención de la alegría inundan el versículo. **25-32.** Aunque frecuentemente ignorados, estos versículos forman parte integral de la parábola de los dos hijos y se dirigen al asunto de la autojustificación (cf. 15,2 sobre «los fariseos», y 15,7, donde «justo» puede tener el significado irónico de «autojustificado»). **30.** *ese hijo tuyo*: El hijo mayor no quiere aceptar a su hermano «muerto», ni como alguien que aún vive ni como hermano suyo. **32.** *tu hermano*: Los estribillos de «perdido y encontrado» y de la alegría se agolpan en la súplica del padre para que su hijo mayor acepte al hijo arrepentido como su hermano. El desafío de la parábola se intensifica porque su final queda abierto: ¿entrarán los justos en el lugar del banquete para divertirse con los pecadores y con el Dios que disfruta de su compañía? Sobre un posible paralelo a 15,11-32 en la tradición agádica oral sobre Rabí Eliezer ben Hyrcanus, cf. R. D. Aus, *JBL* 104 (1985) 443-69.

148 (f) LA NECESIDAD DE COMPARTIR LOS BIENES CON LOS NECESITADOS (16,1-31). El tema unificador de este capítulo, aparentemente sin coherencia alguna, es el uso de las posesiones para beneficiar a los demás, esp. a los necesitados. Cf. Karris, «Poor and Rich», *PerspLA* 121-23; Horn, *Glaube und Handeln* (→ 23 supra) 68-88. El capítulo está dividido en cuatro secciones interrelacionadas: 16,1-8a; 16,8b-13; 16,14-18; 16,19-31. **1-8a.** La parábola del «administrador infiel» termina en el v. 8a; el propietario del que se habla en el v. 8a no es Jesús, sino el rico terrateniente de los vv. 1,3.5. El sistema legal presupuesto por la parábola está ampliamente atestiguado y está en contra de la prohibición veterotestamentaria de la usura. El administrador estaba autorizado a hacer contratos vinculantes para el propietario. Los intereses del aceite y del trigo, por ejemplo, no se ponían en un documento diferente del contrato, sino que estaban incluidos en la suma global mencionada en él. Así, una persona que recibiese solamente 450 galones de aceite de

oliva, por la aplicación del 100% de intereses, tenía que tener escrito en su contrato la cantidad de 900 galones (cf. v. 6). No hay evidencia alguna de que el administrador pudiese quedarse con el interés como comisión; el trabajo del administrador consistía en hacer dinero para el propietario. Cf. J. D. M. Derrett, *NTS* 7 (1960-61) 198-219. **1.** *rico*: Esta designación clarifica lo que el relato presupone; cf. también 16,19. El propietario es un terrateniente ausente, no precisamente apreciado en la sociedad palestinense ni en la grecorromana. *se presentaron cargos contra el administrador con intención claramente hostil*: Éste es el significado normal, negativo, del término *diaballein*. **2.** El propietario cree en la calumnia y se dispone a despedir a su administrador. **3-4.** *ya sé lo que voy a hacer*: En su monólogo, que hace que el lector se identifique con él, el administrador, injustamente tratado, no cae ni en la autocompasión ni en otras tácticas de indecisión. Actuará con decisión. **5.** *los deudores de su amo*: Dos veces se dice que las cantidades son propiedad del amo. Ninguna evidencia de que el administrador esté renunciando a su comisión. El administrador va a ajustar cuentas con su amo a expensas de este mismo. Cancela el beneficio usurero de su amo. Con toda seguridad, los deudores corresponderán a tal magnificencia (cf. v. 4). **8a.** *administrador inicuo*: No se trata de una simple repetición de lo que está implícito en los vv. 1-2, sino que se refiere a la inicua conducta presentada en los vv. 5-7. *alabó*: El administrador no es golpeado ni castigado con otro medio (en contraste con 12,46). *sagazmente*: «El adverbio *phronimos* se refiere a la acción práctica para conseguir un determinado objetivo. No tiene nada que ver con la virtud de la justicia en su sentido más amplio» (P. Perkins, *Hearing the Parables of Jesus* [Nueva York 1981] 166).

¿Cuál es el significado de 16,1-8a? Puesto que Lucas es más aficionado al uso de «historias ejemplares» que a las parábolas (cf. 10,29-37; 12,16-21; 16,19-31; 18,9-14), para centrar la atención de sus lectores y dar así una lección, se considera 16,1-8a como una historia ejemplar con dos posibles interpretaciones. La versión popular genera grandes problemas, pues sostiene que Jesús enseña a sus discípulos a imitar las injustas acciones del administrador. La versión académica sostiene que lo que debe imitarse es la sagacidad del administrador en el uso de las posesiones (aun cuando éstas no fueran suyas).

Otros consideran que 16,1-8a es una auténtica parábola sobre el reino de Dios. Un punto de vista sostiene que el punto de conexión entre las acciones de la parábola y las de la audiencia de Jesús en su camino hacia Jerusalén es similar: Así como el administrador actuó con decisión ante la crisis, así también deberían actuar quienes escuchan a Jesús y aún vacilan en seguirle a él y su mensaje del reino. Otro punto de vista defiende que el punto de conexión es de diferencia: El sentido de justicia, normalmente implicado en el símbolo del reino, está en contra del comportamiento del propietario en el v. 8a. ¿Cómo puede alabar el propietario tal conducta injusta perpetrada contra él mismo, sin castigar al pícaro? ¿Son anulados los modelos estándar de justicia en el reino que Jesús proclama? Por supuesto que sí; en el reino de justicia y poder de Jesús, ni siquiera los propietarios ajustan cuentas. Este significado de la parábola está en sintonía con el mandato lucano de Jesús de amar a los enemigos (6,27-35) y con sus enseñanzas en contra de la venganza y a favor del amor a los enemigos (cf. 9,51-55; 10,29-37; 17,11-19; 22,47-55; 23,34). Cf. B. B. Scott, *Bib* 64 (1983) 173-88.

149 **8b-13.** Se ofrecen varias interpretaciones de la parábola mediante el uso de palabras gancho. Se centran en el uso de las posesiones y presentan un primer ejemplo del pensamiento dualista de Lucas: mammón puede apartar a los discípulos de Dios, pero también pueden utilizarlo –ahora– como limosna. **8b.** *los hijos de este tiempo son más astutos*: El administrador representa la entusiasta respuesta que la gente de este mundo muestra en sus relaciones, contrapuesta claramente a la parca respuesta de los discípulos al reino de Jesús. **9.** *dinero (mammon) injusto*: El dinero en general («en el que ponemos nuestra confianza») pertenece a este mundo perverso. Los discípulos tienen que convertirlo en capital celestial compartiéndolo con los demás, esp. con el necesitado. Cf. 12,33-34. El mandato de Jesús de dar limosna afirma la permanente validez (cf. 16,16-17) de lo que sobre el asunto determinan la Ley y los Profetas (16,29-31). Sobre la relación entre 16,9 y 1 Tim 6,18-19, cf. S. G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles* (Londres 1979) 50. **10.** *fiel*: Esta aplicación de la parábola subraya la necesidad de la fidelidad diaria. **11.** Si los discípulos no comparten las posesiones, no les será confiada la verdadera realidad celestial. **12.** Si los discípulos comparten las posesiones, que son realmente un préstamo que reciben de otro, es decir, de Dios, se les entregará el tesoro del cielo como propiedad inalienable. Cf. Marshall, *Gospel* 624. **13.** *no podéis servir a Dios y al dinero*: Los discípulos o son totalmente fieles a Dios, o sucumbirán a la esclavitud del dinero (mammón), y solamente se es fiel a Dios compartiendo el dinero con los demás, esp. con los que tienen necesidades.

150 **14-18.** Tras la publicación de la tesis de H. Conzelmann, según la cual 16,16 expresa la visión tripartita lucana de la historia de la salvación (cf. *TL* 32-33), se ha prestado más atención a la crítica de los pros y contras de su

tesis que a indagar en cómo está conectado 16,14-18 con 16,1-13 y 16,19-31, que, obviamente, están interrelacionados por los temas de que tratan. Cf. Wilson, *Luke and the Law* (→ 58 supra) 43-51. **14-15.** *fariseos*: Tres son las conexiones de 16,14-18 con 16,1-13 y 16,19-31. (1) Los vv. 14-15 se dirigen a los sectarios fariseos cristianos como tipos del hombre rico (cf. 16,19-31) que se burlan de Jesús por su enseñanza sobre compartir los bienes con los necesitados que no forman parte de la comunidad (16,1-13). Previamente, Lucas ya había presentado a los fariseos como ejemplos negativos (→ 76-77.99-100.132.142). Al describir a los fariseos como avariciosos y orgullosos (vv. 14-15), Lucas se inspira en la tradición grecorromana de la polémica contra los falsos maestros, tal y como aparece también en 1 Tim 6,10 (avaricia) y 1 Tim 6,17 (orgullo). En otros autores del NT, la avaricia está relacionada con los pecados de naturaleza sexual (cf. Ef 4,19; 5,3.5). También Lucas relaciona la avaricia con los pecados sexuales en 16,14 y 16,18; cf. también una relación similar en 8,14 y Hch 24,25-26. (2) La enseñanza de Jesús cumple y continúa la Ley y los Profetas (16,16; cf. v. 29) en lo referido a la ayuda a los necesitados (16,1-13; 16,27-31). Además, lo que Dios ha hecho al resucitar al Jesús humillado (16,31) manifiesta que esta acción es el cumplimiento de su voluntad de salvar al pobre (16,16). Cf. J. Dupont, *Les Beatitudes* (Ebib, París 1973) 3.62-64. (3) El evangelio no es un mensaje restringido para ricos que se consideran elegidos (16,15.19-26). Es para todos (16,16). En resumen, Lucas advierte a los acomodados de su comunidad que eviten la avaricia (y la inmoralidad), siguiendo la enseñanza de Jesús sobre la limosna, en sintonía con la voluntad de Dios. En 16,19-31 continuará Lucas esta exhortación con el ejemplo del hombre rico.

151 **19-31.** Relato ejemplar en dos niveles (vv. 19-26.27-31), focalizado en el hombre rico, sus hermanos y los lectores. La pregunta que formula es la siguiente: ¿Seguirán los cinco hermanos y los lectores el ejemplo del rico, o harán caso a la enseñanza de Jesús y del AT sobre la solicitud por los necesitados, como Lázaro, siendo así realmente hijos de Abrahán? Si no siguen esta enseñanza los cinco hermanos ni los lectores, no tendrán puesto alguno en el banquete mesiánico. **19-26.** Existen paralelos de esta primera parte del relato ejemplar en el folclore egipcio y en la historia de Bar Ma 'yan (cf. *FEL*, III, 749-50). Sin embargo, estos paralelos de la inversión en la vida futura de las condiciones tenidas en el presente no explican ni el diálogo entre el rico y Abrahán (vv. 23.24.25.27.29.30) ni el hecho de que el pobre, en la persona de Lázaro, no se recree en el castigo del rico. En contraposición, *1 Hen* 92-105; *ApPe* 13. Cf. M. Himmelfarb, *Tours of Hell* (Filadelfia 1983). **19-20.** *rico... pobre*: A pesar de los intentos de mostrar que los vv. 19-26 presentan al rico actuando perversamente (cf. Seccombe, *Possessions* [→ 23 supra] 176-78), el texto no ofrece indicación alguna de que fuese culpable de alguna falta moral o de que Lázaro fuese moralmente bueno. Así pues, hay razones para sostener que los vv. 19-26, por sí mismos, condenan a los ricos por ser ricos y alaban a los pobres por ser pobres (cf. 1,51-53; 6,20-26). **23.** *seno de Abrahán*: Referencia a la posición preferente al lado de Abrahán en el banquete mesiánico (13,28-29; cf. Jn 13,22). **24.** *lengua*: cf. Himmelfarb, *Tours* 68-105, sobre ejemplos de este tipo de castigo de «ojo por ojo». **27-31.** Este segundo nivel del relato ejemplar prosigue el diálogo entre el torpe rico y el Padre Abrahán, mostrando claramente que la falta de solicitud del rico por Lázaro no estaba de acuerdo con el AT (16,29-31) ni con la enseñanza de Jesús (16,9). **27.** *Padre (Abrahán)*: La referencia a Abrahán recurre a un tema lucano (→ 23 supra). La mera palabra no convierte a uno en hijo de Abrahán ni, por tanto, en miembro del Israel reconstituido. «La afirmación del rico de que Abrahán es su padre no tiene efecto alguno, pues no ha producido las obras de misericordia que habrían demostrado el arrepentimiento de su estilo de vida egoísta e insensible» (G. W. E. Nickelsburg, *NTS* 25 [1978-79] 338). **31.** *resucitar de la muerte*: Se exhorta a los acomodados de la comunidad lucana a ayudar a los lázaros que hay entre ellos. Aunque 16,19-31 enseña que los pobres son salvados por la *sola gratia*, también ellos tendrán que responder al evangelio lucano de la acción divina que levanta al humillado en la muerte y resurrección de Jesús (16,31). Cf. *FEL*, III, 751-54.

152 (g) LA RENOVACIÓN INTERIOR DE LOS DISCÍPULOS (17,1-10). La mayor parte de esta segunda fase del relato lucano del viaje (13,22-17,10) se ha relacionado con la oposición a Jesús y a sus discípulos. En su conclusión, Lucas regresa al tema iniciado en 13,22-30: la renovación. El material de los vv. 1-6 procede en su mayor parte de Q; los vv. 7-10 son propios de Lucas. **1-2.** Severa advertencia a los discípulos para que no provoquen que sus hermanos y hermanas abandonen el camino cristiano. **1.** *tentaciones*: En su caminar con Jesús, los discípulos, como cualquier persona, pueden caer en el mal ejemplo, en el comportamiento nada edificante y en el escándalo. **2.** *piedra de molino*: Posible alusión a la piedra de basalto, bastante común en Palestina, que pesaba cientos de kilos. Ponerse una piedra de molino como traje de baño provocaría rápidamente que el nombre del tentador fuese eliminado de la lista de los vivientes. *uno de estos pequeños*: Los discípulos pueden ser tan débiles como los niños ante la poderosa fuerza de la persona que

les hace caer en la apostasía. ¿Son los dirigentes de la Iglesia la causa del escándalo? Cf. vv. 7-10; → 136 supra. **3-4.** *perdona*: Los discípulos no sólo deben rezar el Padrenuestro, sino que deben hacerlo vida perdonándose sin límites (→ 128 supra). **5-6.** Lo que los discípulos necesitan, por encima de cualquier otra cosa, para el camino, es una fe más profunda en el Dios de Jesucristo, que puede, efectivamente, liberarlos de toda oposición y fuerza destructiva. **6.** *morera*: Un árbol grande con un amplio sistema de raíces. No sólo sería difícil arrancarlo de raíz, sino también hacerlo crecer en el agua. La fe auténtica puede producir cosas extraordinarias. **7-9.** *siervo*: Ésta es la otra cara de la moneda de 12,35-37, que subrayaba la gratuita misericordia de Dios hacia los discípulos (→ 136 supra). El acento recae aquí en el ministerio responsable de los dirigentes eclesiásticos que cultivan el campo de la Iglesia y pastorean su rebaño. **10.** *indigno*: No se trata de que los discípulos no sean dignos en sí mismos o en su compromiso por el Señor. El hecho de que los discípulos hayan cumplido con su deber no les da derecho a reivindicar ante Dios que son dignos de su misericordia. La misericordia es siempre un don.

153 (C) Parte tercera de la instrucción sobre el sentido del camino cristiano (17,11-19,27). En las últimas etapas de su viaje hacia Dios, concluye Jesús sus instrucciones sobre el significado de su seguimiento.

(a) GRATITUD Y FE DEL LEPROSO SAMARITANO (17,11-19). Este milagro es exclusivo de Lucas, y es el cuarto en su relato del viaje (cf. 11,14; 13,10-17; 14,1-6). «En cada uno de ellos, lo fundamental no es el hecho milagroso, sino la enseñanza que surge de él» (Ellis, *Luke* 209). En este caso, la enseñanza tiene un sentido cristológico, soteriológico, escatológico y parenético. **11.** *entre Samaría y Galilea*: No deberíamos exigir al texto una precisión geográfica. Para Lucas son importantes dos cosas: Jesús está en camino hacia Jerusalén y hacia su cita con la voluntad de Dios; y puesto que está cerca de Samaría, puede encontrarse con un leproso samaritano. **12.** *diez leprosos*: → 73-74 supra. Altas y sólidas barreras separaban a estos hombres de sus hermanos y hermanas. **14.** Cf. Lv 13,49. **15.** *viéndose*: «Sólo el samaritano ve y comprende totalmente lo que ha ocurrido en realidad. Su visión le permite comprender no sólo que ha sido curado, sino que ha encontrado la salvación de Dios. Su retorno a Jesús equivale a su conversión» (H. D. Betz, *JBL* 90 [1971] 318). *alabando a Dios*: Favorita respuesta lucana a la manifestación del poder y misericordia de Dios (cf. 2,20; 5,25;.26; 7,16; 13,13; 18,43; 23,47; Hch 4,21; 21,20). Tanto aquí como en el v. 18, la cristología está en primer plano: el leproso samaritano alaba a Dios por lo que Jesús, agente de Dios, ha realizado. También resulta relevante el cumplimiento escatológico. Lo que había sido prometido en 2 Re 5,8-19a, y repetido en Lc 4,27 y 7,22, ha llegado a su cumplimiento con Jesús: La salvación de Dios es para todos los pueblos. Cf. W. Bruners, *Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters Lk 17,11-19* (FB 23, Stuttgart 1977). **16.** *dándole las gracias*: Lucas opone gratitud a ingratitud, convirtiéndola al mismo tiempo en parénesis. *un samaritano*: Esta palabra está en el texto en posición enfática. Sobre los samaritanos, cf. 9,51-55; 10,25-37; Hch 8,4-25. Es de fuera del pueblo elegido de donde Lucas saca a su héroe. **19.** *tu fe te ha salvado*: Suena el mensaje soteriológico de Lucas. Jesús es el que salva de la enfermedad e integra en la comunidad humana. En él encuentran los discípulos la realización de la plenitud humana.

154 (b) FIDELIDAD EN LA ESPERA DE LA LLEGADA DEL HIJO DEL HOMBRE (17,20-18,8). Lucas convierte un material de carácter escatológico en exhortaciones que Jesús dirige a los discípulos durante el viaje, mezclando material exclusivo con otro procedente en su mayor parte de Q (17,20-37). El retraso de la llegada de Jesús, el Hijo del hombre, apenas causa problemas a los discípulos cuando todo marcha bien. Los problemas se multiplican cuando surgen las persecuciones (17,25.33) y el Dios de Jesús se retrasa en la vindicación del elegido (18,1-8). **20-21.** *fariseos*: → 76-77 supra. Estos cristianos, estrechos de mente, son incapaces de ver y comprender la presencia del reino de Dios en acontecimientos como la curación por Jesús de los leprosos impuros y la fe agradecida de un samaritano (17,11-19), acontecimientos que prefiguran la misión de la Iglesia a los gentiles. **22-23.** En 21,5-36, presentará Lucas un discurso escatológico suplementario. Mientras que aquél acentúa los acontecimientos que conducen a la venida del Hijo del hombre, éste pone el énfasis en el carácter imprevisible de la venida de Jesús (vv. 22-25) y en la falta de preparación de la gente (vv. 26-37). Cf. Flender, *Luke* (→ 28 supra) 13-15. **25.** *es preciso que sufra mucho*: Este versículo procede de Lucas y da una orientación cristológica al material escatológico tradicional. Tras la humillación de la cruz, Jesús, el Hijo del hombre, ha sido glorificado (cf. 9,22). En su camino hacia la gloria, los discípulos no podrán esquivar el sufrimiento a causa de su nombre (cf. Hch 5,41; 14,22). **26.** El foco se traslada desde el carácter imprevisible de la venida de Jesús a la necesidad de preparación de los discípulos durante el Camino. **27-30.** *comían, bebían...*: Los discípulos deben tener cuidado de que las preocupaciones cotidianas no sustituyan la espera activa y personal del regreso de Jesús. **31-32.** Los discípulos están preparados para el regreso de Jesús cuando renuncian a

su apego a las posesiones. **33.** *quien pierda su vida*: cf. 9,24-25, en el contexto de la predicción de Jesús de su rechazo y vindicación (9,22). En cuanto al sufrimiento que experimentarán por su fidelidad a Jesús, se aconseja a los discípulos que ponderen una vez más cuál es realmente el sentido de la vida. **34-35.** *tomado... dejado*: El contexto de Noé y Lot indica que estos discípulos serán liberados de la destrucción mientras que otros serán abandonados a ella. De nuevo, Lucas utiliza ejemplos tanto de hombres como de mujeres. «La máxima intimidad en esta vida no es garantía de igualdad de condiciones ante la venida del Hijo del hombre» (Plummer, *Luke*, 409). **36.** Este versículo no aparece en los manuscritos más fiables. **37.** *águilas*: La venida del Hijo del hombre es tan segura como cierto es el hecho de que hay cadáver cuando vemos sobrevolar aves de presa.

155 **18,1-8.** Lucas ha relacionado estrechamente esta parábola con 17,20-37, haciendo referencia en el v. 8 a su tema principal, la venida del Hijo del hombre. Extrae lecciones para sus asediadas comunidades: Dios no abandonará a sus elegidos; deben ser fieles y estar en constante oración hasta la venida de Jesús. **1.** *orar*: cf. una parábola parecida en 11,5-8. Como dejará claro el v. 8, no se trata de la mera oración continua. La fidelidad al Dios de Jesús debe ser el motor de la oración. **3.** *viuda*: Tal tipo de mujer, despojada de toda protección masculina en una sociedad patriarcal, es una imagen frecuente en Lc-Hch de la impotencia total (7,11-17; 20,45-21,4). **6.** *oíd lo que dice el juez injusto*: Dos son las lecciones obtenidas vía argumentación *minus ad maior*: Si la persistente súplica de la indefensa viuda triunfa sobre un juez injusto, cuánto no más logrará la persistente oración de los discípulos cristianos; si un juez injusto se rinde a las súplicas de una viuda, cuánto no más lo hará un Dios misericordioso. **8.** *¿encontrará fe?*: La cuestión decisiva no trata de la vindicación divina de la comunidad de Dios perseguida; Dios los vindicará ciertamente. Lo decisivo aquí es si los discípulos de Jesús le serán fieles durante el largo camino provocado por el retraso de su retorno.

156 (c) Los discípulos deben depender de Dios más que de ellos mismos (18,9-17). Jesús enseña a sus discípulos, que le siguen en el camino, que no les servirán de nada sus pregonadas obras virtuosas para entrar en el reino de Dios. **9-14.** *parábola*: Esta perícopa, exclusiva de Lucas, es otra historia ejemplar (cf. comentario a 16,1-8a). Los discípulos tienen que concretar en su comportamiento la actitud del publicano. *justo*: Desde el inicio de su evangelio (1,6), Lucas ha estado jugando con el tema de quién es justo, injusto y quién se autojustifica (p.ej., 5,32; 15,7). La perspectiva de Lucas no es la de Pablo, pues Lucas no relaciona la justificación con la fe, la ley o la cruz, como hace Pablo. Tres son los puntos que Lucas destaca: el vanagloriarse, con total confianza, de las propias buenas obras, no logrará la absolución en el juicio de Dios; al igual que Jesús, debemos comprometernos en obras de justicia, como, p.ej., dar limosna; Dios ha vindicado a su inocente justo sufriente, a Jesús el Cristo (cf. 23,47; Hch 3,14; 7,52; 22,14). Cf. J. Reumann, *«Righteousness» in the New Testament* (Filadelfia 1982) 135-43; R. J. Karris, *JBL* 105 (1986) 70-74. **10.** *fariseos*: → 76-77 supra. *publicano*: → 46 supra. **11.** *injusto*: La ironía lucana es patente, pues coloca en boca del fariseo una palabra gr. (*adikoi*), que procede de la misma raíz que «justo» (*dikaios*): ¿Quién es realmente el injusto aquí? **12.** Las obras supererogatorias son concienzudamente señaladas. **13.** *golpeaba su pecho*: Signo de arrepentimiento. Aparece la misma expresión en 23,48, cuya interpretación tiene el mismo sentido que aquí. **14.** *justificado*: El publicano es absuelto en el tribunal de Dios; él ha reconocido su necesidad de la misericordia de Dios y ha mostrado dolor por sus pecados. El fariseo, sin embargo, no necesita del don gratuito de la justificación de Dios, pues se justifica a sí mismo. **15-17.** En 9,51, Lucas se apartó del orden del evangelio de Marcos para desarrollar su relato del viaje. Ahora reanuda el contacto con Marcos. Cf. Mc 10,13-16; Mt 19,13-15. *niños pequeños... niños*: En 9,46-48, Jesús empleó a un niño como advertencia contra el deseo de sus discípulos de ser «el más grande». En 10,21, alabó a su Padre por revelar el sentido de su ministerio a los «pequeños». Ahora propone a los más pequeños de la comunidad humana para dar otra lección. En oposición al fariseo jactancioso de 18,9-14, los discípulos deben acercarse a Dios como un niño pequeño: con espontaneidad, espíritu de dependencia, sentido de asombro, sin credenciales de éxito. Las puertas del reino no se abrirán para quienes se comporten de forma diferente. En contraste con Mc 10,16, Lucas no dice que Jesús bendijese a los niños. En Lucas, Jesús bendice a la gente únicamente tras haber completado la liturgia de su éxodo (→ 198 infra).

157 (d) La gran dificultad de que los ricos entren en el reino de Dios (18,18-30). En la conclusión de su relato del viaje, Lucas reúne los hilos de los diferentes temas que lo componen. En esta perícopa, y en su opuesta (19,1-10), escoge los temas de la riqueza y de la entrada en el reino de Dios. Cf. Mc 10,17-31; Mt 19,16-30. **18.** *un hombre importante*: Este personaje puede ser un dirigente religioso; cf. uso paralelo en 14,1; 23,13.35; 24,20. *vida eterna*: → 126 supra. Cumplir los mandamientos del amor a Dios y al prójimo conduce a la vida eterna (10,25-37); también conduce a ella el

abandono de las posesiones, dándolas a los pobres, y el seguimiento de Jesús. El v. 30, en el que también hay una referencia a la «vida eterna», forma una *inclusio* con el v. 18. Esta *inclusio* es sólo uno de los ejemplos del emparejamiento artístico que invade toda la perícopa. Cf. H.-J. Klauck, *Claretianum* 26 (1986) 28. **19.** *nadie es bueno sino sólo Dios*: Dios es la fuente de toda bondad, incluso de la del ministerio de Jesús. **20.** Éstos son los mandamientos que rigen las relaciones humanas. En el v. 29 encontramos una referencia a las nuevas relaciones humanas que surgen de la entrega al reino de Dios. **21.** *todo esto lo he guardado*: Este personaje importante habla con profunda convicción. En el v. 28, Pedro, como representante, hablará de la profunda entrega implicada en el seguimiento de Jesús. **22.** *repártelo entre los pobres*: El que ha preguntado debe asumir un estilo de vida de solicitud por los necesitados, tal y como ejemplifica la venta de sus posesiones y su distribución entre los pobres; debe seguir a Jesús. Pedro y sus compañeros ya han hecho todo esto (v. 28); efectivamente, por sus acciones podemos extraer esta misma conclusión. **23.** *se puso triste*: En contraste con Marcos, este personaje, inmensamente rico, no se va. Como ejemplo para los ricos de la comunidad lucana, permanece para escuchar las desafiantes palabras posteriores de Jesús. **24.** *qué duro*: Es difícil que un rico entre en el reino de Dios, pero Dios puede liberar a las personas de su esclavizador apego a las riquezas (v. 27). **25.** *ojo de una aguja*: Esta hipérbole, que pone en contraste el animal más grande de Palestina con la apertura más pequeña, no debería ser desprovista de su fuerza. Buscaremos en vano en el evangelio de Lucas una afirmación de que un rico se salve fácilmente. **26.** *¿quién puede salvarse?*: La pregunta procede de la esperanza sociorreligiosa de que las posesiones son un signo cierto de la bendición de Dios en la vida presente y futura. **27.** *es posible con Dios*: «...incluso el rico puede ser salvado por Dios; Dios puede romper el hechizo que la riqueza ejerce sobre este tipo de personas» (*FGL* 1205). **28.** *nuestras posesiones*: La expresión gr. *ta idia* aparece también en Hch 4,32, en la descripción lucana de la comunión de bienes de la Iglesia primitiva. **29.** *esposa*: → 144 supra.

158 (e) NUEVA PREDICCIÓN DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS (18,31-34). Lucas conecta estrechamente este pasaje con el precedente, indicando que el compromiso que Jesús exige a sus discípulos en 18,18-30 no es otro que lo que él mismo se ha exigido. Cf. Mc 10,32-34; Mt 20,17-19. **31.** *Jerusalén*: El final del viaje de Jesús está a la vista. *se cumplirá*: El plan divino de salvación de los seres humanos apremia a Jesús. **32-33.** Aunque se ha denominado con frecuencia a este fragmento la tercera predicción de la pasión (cf. 9,22.44), realmente Lucas ya ha hecho varias referencias a la muerte de Jesús en su relato del viaje con anterioridad a este momento (cf. 12,50; 13,32; 17,25). Al evaluar la posición lucana respecto de las autoridades romanas, deberíamos darnos cuenta de que el v. 32 menciona solamente a los gentiles (→ 46 supra). **34.** Tres veces afirma Lucas la incomprensión de los discípulos. Sólo tras la muerte y resurrección de Jesús comprenderán ellos su significado (→ 117 supra y → 196 infra).

159 (f) SUMARIOS SOBRE EL MINISTERIO DE JESÚS HACIA LOS MARGINADOS (18,35-19,10). Aproximando a Jesús a Jericó y al final de su viaje, cuenta Lucas dos historias que resumen todo el ministerio de Jesús y, como era de esperar, aparece también la oposición a este ministerio (18,39; 19,7). **35-43.** Cf. Mc 10,46-52. **35.** *ciego*: Dos veces, con anterioridad, ha señalado Lucas que el ministerio de Jesús devuelve la vista a los ciegos como cumplimiento de las promesas de Dios a favor de estos afligidos (4,18; 7,22). En dos ocasiones ha enseñado Lucas que hay que invitar a los ciegos a compartir con generosidad la propia mesa (14,13.21). Ahora, Lucas utiliza una historia de la misericordia de Jesús hacia un mendigo ciego para concluir su relato del viaje y resumir el ministerio de Jesús a favor de los desgraciados de la sociedad. Como manifiesta el contraste entre la insistencia y la fe del ciego y los discípulos (18,31-34), hay otra dimensión en esta historia. Sólo la visión de la fe abre los ojos para ver quién es Jesús y para seguirle. Cf. Busse, *Wunder* (→ 67 supra) 333; → 196 infra. **38.** *hijo de David*: cf. 1,27.32; 2,4; 20,41.44 sobre el rango davídico de Jesús. Reinar en el trono de David es tener compasión por los pobres de la sociedad. **43.** El ciego que recupera la vista sigue a Jesús en su camino, alabando a Dios por lo que Jesús le ha hecho.

160 **19,1-10.** Este relato es exclusivo de Lucas. **2.** *Zaqueo*: El nombre significa «puro». Vincula dos ámbitos simbólicos lucanos: es un publicano que responde con generosidad a la llamada de Dios (cf. 3,12-13; 5,27-32; 7,29-30; 15,1-2; 19,9-14); también es un rico que tiene gran dificultad en liberarse del apego a las posesiones (18,24-27). **5.** *hoy*: cf. v. 9 y el comentario a 2,11. *es necesario*: De acuerdo con el plan de Dios, Jesús se autoinvita a casa de Zaqueo; cf. comentario a 2,49. **7.** *todos murmuraban*: «Todos» en general murmuran contra el hecho de que Jesús traspase los límites entre lo puro e impuro. **8.** Mientras que anteriormente era Jesús quien respondía a las objeciones hechas contra él y sus discípulos por reunirse con publicanos (5,27-32), ahora es el publicano quien responde a las objeciones. *doy... devuelvo*: Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la traducción de estos vb. en tiempo presente. Si consideramos el presente como futu-

ro, entonces lo que dice Zaqueo es que dejará de ser un pecador; es decir, decide cambiar su vida. Si consideramos el presente como iterativo o habitual, entonces Zaqueo alega que él no es un pecador, porque su conducta habitual es generosa y justa. Según esta última interpretación, en el v. 9 Jesús vindicaría la buena reputación de Zaqueo. Cf. R. C. White, *ExpTim* 91 (1979) 21. Preferimos la primera interpretación. La segunda interpretación reduce la profundidad de las afirmaciones soteriológicas de los vv. 9-10, pues indicaría que Zaqueo habría logrado la salvación por sí mismo, dejando a Jesús fuera de aquélla. **9.** *salvación... hoy*: Por el deseo de Jesús de estar con Zaqueo, su aceptación y su cambio de vida, la salvación llega a toda su casa. «...La presencia de Jesús hace posible lo que es humanamente imposible. ¡Un rico consigue pasar por el ojo de una aguja! Pero no sin algunos cambios radicales» (Pilgrim, *Good News to the Poor* [→ 72 supra] 133). *hijo de Abrahán*: Este marginado no está fuera de los límites del pueblo elegido de Dios (→ 23 supra). **10.** *salvar lo que estaba perdido*: Como el Dios-pastor de Ez 36,14, Jesús busca a los perdidos para salvarlos. Así resume Lucas su visión sobre Jesús, el predicador de la misericordia de Dios.

161 (g) Los discípulos deben asumir los riesgos de seguir a Jesús, el rey (19,11-27). Esta parábola, que procede de Q (cf. Mt 25,14-30) y de la propia elaboración de Lucas, debe interpretarse desde su contexto: ¿Qué respuestas deben darse a Jesús, el rey? Cf. L. T. Johnson, *NovT* 24 (1982) 139-59. **11.** *ellos escuchaban estas cosas*: Este «ellos» parece incluir a los discípulos de Jesús, al pueblo y a sus adversarios. «Estas cosas» se refieren, por lo menos, a 19,1-10. En aquella perícopa como también en ésta, de lo que se trata es de cómo usar los bienes materiales como respuesta a la venida de Jesús en la propia vida. *reino de Dios*: En 18,17.24-25.29, Lucas trató de las condiciones de entrada en el reino de Dios. Aquí establece el fundamento de un nuevo aspecto de su enseñanza sobre el reino de Dios. No habrá una manifestación espectacular del reino de Dios en Jerusalén. Lo que se hará presente en Jerusalén será la firmeza y fidelidad de Jesús, el rey (19,38; 22,29-30; 23,3.11.37-38), obediente a la voluntad de su Padre. Desde esta perspectiva, el rey de la parábola puede, ciertamente, parecer exigente y estricto, pues él mismo ha asumido el riesgo de la fe, ha pasado por el crisol del sufrimiento y viste como galas regias las marcas de la cruz. **12.** *viajó a un país lejano para recibir la investidura real*: El material que hallamos en los vv. 12-27 no se opone a la expectación evocada en el v. 11: Jesús aparecerá como rey a lo largo del relato; el pueblo, los jefes religiosos y los discípulos responderán de forma diferente a Jesús rey. En el relato no se prevé un largo retraso. **14.** *no queremos que ése reine sobre nosotros*: Notemos que, frecuentemente, en lo que sigue, Lucas contrasta la respuesta positiva del pueblo (*laos*) con la respuesta negativa de los dirigentes religiosos a Jesús, el rey (19,47-48; 20,1.19; 21,37-38; 22,2.52-53.66; 23,10.13.27.35). **15-19.** *siervos*: Ésta es la tercera parábola lucana sobre los «siervos», que se refiere al discipulado cristiano (→ 136, 152 supra). A los discípulos que son fieles a Jesús en el camino se les recompensará abundantemente y se les confiarán, incluso, responsabilidades mayores. «No hay una posición de seguridad. El único camino para tener éxito es asumir el riesgo de los dos primeros siervos» (Perkins, *Parables* [→ 148 supra] 150). **20-23.** El tercer siervo, paralizado por el temor, ha sido desobediente e improductivo. **24-26.** La generosidad del rey es abundante. **27.** *matadlos delante de mí*: La imagen de la aniquilación de los que rechazaron aceptar al rey pone de manifiesto que la aceptación de que Dios reine sobre uno es un momento crítico de decisión. Desgraciadamente, algunos optaron contra la vida que el rey Jesús traía. El significado cristológico de esta parábola es profundo: Jesús, el rey, tiene un papel decisivo en el destino humano, pues la vida y la muerte dependen de la respuesta que se le dé.

162 (VI) Jerusalén rechaza al Profeta, a162 (VI) Jerusalén rechaza al Profeta, al Hijo y al templo de Dios (19,28-21,38). En esta sección, Lucas depende ampliamente de Mc 11,1-13,37, pero desarrolla sus propios temas, principalmente mediante la *inclusio* de 19,47-48 y 21,37-38: Jesús enseñaba al pueblo (*laos*) diariamente en el templo, y los dirigentes religiosos estaban contra él. Jesús, el rey que trae la paz de Dios (19,28-40), que es rechazado por los dirigentes religiosos (19,41-44), toma posesión del templo y él mismo es el templo (19,45-46). Todo cuanto Jesús enseña en 20,1-21,36 ocurre en el templo e ilumina la identidad de Jesús, el verdadero culto a Dios y la pertenencia al Israel reconstituido. Esta enseñanza se desarrolla en medio de la controversia y anuncia la oposición contra los miembros del Israel reconstituido, cuya piedra angular es Jesús, aquel que es rechazado.

163 (A) Jesús toma posesión del templo de Jerusalén (19,28-48). Es importante que advirtamos que el primer acto del Jesús lucano al finalizar su viaje a Jerusalén (cf. 9,51-19,27) es la entrada en el templo (19,45).

(a) Jesús, aclamado como rey (19,28-40). **28.** *Jesús siguió su viaje*: Jesús está terminando su viaje de regreso al Padre, que inició en 9,51. Sus acciones últimas en Jerusalén profundizarán las instrucciones de 9,51-19,27 sobre el significado del discipulado y de la misión de los que transitan por el camino de Jesús. El cami-

no cristiano recibe su autoridad del éxodo de Jesús en su pasión, muerte, resurrección, ascensión y envío del Espíritu Santo. *Jerusalén*: Desde 9,51, Jesús ha estado viajando hacia este destino; desde éste, la misión cristiana viajará hasta los confines de la tierra. «Jerusalén se convierte casi en un "símbolo geográfico" de la continuidad de las acciones de Dios» (Shweizer, *Good News* 301). **29-30.** A través del teologúmeno de la presciencia de Jesús, manifiesta Lucas que Jesús controla su viaje hasta su Padre, conoce su voluntad y le es fiel y obediente. *un pollino que nadie ha montado todavía*: Esta frase está copiada de Marcos y parece aludir a Zac 9,9. Sin embargo, Lucas no explotará este texto veterotestamentario sobre el reinado. Tiene su propio punto de vista de cómo Jesús es rey dando vida a través de la muerte. **35-36.** *mantos*: En lugar de palmas, Lucas menciona el uso de una de las prendas de vestir más caras. Fiel a su tema del rico y del pobre, describe Lucas la respuesta de la gente a Jesús, el rey, mediante el uso de sus posesiones. Cf. Marshall, *Gospel* 714. **37.** *hechos portentosos*: Se trata de una afirmación que resume el ministerio de Jesús a favor del ciego, cojo, paralítico y pobre como cumplimiento de la Escritura (cf. 4,18-19; 7,22); manifiesta que el poder regio de Jesús vence a los enemigos de la paz: la enfermedad, los demonios y la muerte. Además, su ministerio previo se relaciona ahora (cf. v. 38) a Jesús Rey, cuyo regio gobierno glorioso a favor del marginado se manifestará mediante el sufrimiento (cf. 23,42-43). **38.** *rey*: El salmo de peregrinación (118,26) es usado como base para la proclamación lucana del status regio de Jesús. El tema de Jesús como rey, anunciado en 1,32 y 18,38.40 («hijo de David [el rey]»), se desarrollará en los capítulos finales del evangelio. Cf. 22,16.18.29-30; 23,3.37.38.42. *que viene*: Esta frase alude a 7,19 y a la pregunta del Bautista, que fue respondida por las acciones portentosas de Jesús como cumplimiento de las promesas de Dios en Isaías (7,20-22). Jesús es, ciertamente, aquel que viene (al templo de Dios), anunciado por Mal 3,1 (LXX), y lo es no sólo por las acciones portentosas, sino también por la enseñanza de lo que significa el verdadero culto a Dios y por asumir el gobierno y la salvación de los marginados desde la cruz. *paz en el cielo*: Esta referencia, que forma también una *inclusio* con 2,14, indica que toda la misión de Jesús consiste en traer el don celestial de la paz a hombres y mujeres. Si «en cielo» sustituye a «Dios», el significado puede ser «que la inevitable muerte de Jesús es el acontecimiento que creará la paz entre la humanidad alienada y Dios» (J. R. Donahue, *The Way* 22 [1982] 95). **39.** Los fariseos se oponen a Jesús maestro. Durante su ministerio en el templo habrá continuas referencias a Jesús como maestro (del camino de Dios). Cf. 20,21.28.39; 21,7. En cada fase del ministerio de Jesús, Lucas mostrará la verdad de lo anunciado por Simeón sobre la caída y elevación (2,34). Cf. 4,16-30 (Galilea); 9,51-55 (viaje a Jerusalén). **40.** *las piedras gritarán*: El trasfondo veterotestamentario de este difícil versículo parece ser Hab 2,11. Lo que quiere decirnos es que si los discípulos tuviesen que callar, entonces las piedras, que personifican el testimonio de la vindicación divina de la injusticia, proclamarían la llegada de Jesús, el agente de la vindicación de Dios. El testimonio de estas piedras contra quienes no han respondido a Dios recibe una expresión más dramática en 19,44; 21,6; 20,17. Cf. *FGL* 1252.

164 (b) Jesús llora por Jerusalén (19,41-44). Jesús se detiene antes de entrar en el templo. En contraste con 4,16-30, donde el tema de la universalidad domina sobre el del rechazo, y también en contraste con 9,51-55, donde éste queda oscurecido por el tema de la oposición a la venganza exigida por la ley del talión, 19,41-44 insiste en el tema del rechazo de Jesús por los dirigentes religiosos (19,39). La ciudad, cuyo nombre significa paz, no reconoce la visita de Jesús, el agente de la paz enviado por Dios (cf. 13,34-35). La lamentación de Jesús tiene una prehistoria profética. «El pathos de este relato lo constituye la identificación del profeta sufriente, de Moisés en el Deuteronomio, de Jeremías, Isaías y Oseas, con la rabia, angustia, frustración y dolor de Dios por Israel» (Tiede, *Prophecy and History* 78). El gran amor de Jesús por el pueblo de Dios, puesto de manifiesto en 19,41-44 al iniciar su entrada en Jerusalén, tiene su paralelo en 23,27-31, cuando abandona Jerusalén para morir. **43-44.** *tus enemigos te rodearán de empalizadas*: Aunque esta descripción de la caída de Jerusalén concuerda con los hechos históricos del 70 d.C., su significado es más profundo. El hecho de que los vv. 43-44 dependan intensamente de la descripción profética de la caída de Jerusalén (cf. *FGL* 1258-59) indica que los dirigentes religiosos están repitiendo el error de sus antepasados, lo que tendrá severas consecuencias.

165 (c) Jesús toma posesión del templo; él es el templo (19,45-46). Como muy bien dijo H. Conzelmann (*TL* 113), la única finalidad de la entrada de Jesús es tomar posesión del templo. La presencia de Jesús en el templo ha sido preparada desde el principio (1,9-10; 2,27.49; 4,9; cf. Ernst, *Lukas* 530); su entrada cumple Mal 3,1 (LXX). *entrando en el templo, comenzó a echar fuera a los que vendían*: Puesto que el templo era el lugar del verdadero culto a Dios, de la enseñanza sobre la voluntad de Dios, del tesoro y, esp., el lugar donde Dios se hacía presente, la toma de posesión por Jesús dice mucho sobre sí mismo. «Cuando Jesús entra en el templo o está en el templo, entonces el templo es realmente templo» (K. Baltzer,

HTR 58 [1965] 275). En su enseñanza dentro del templo (20,1-21,36), Jesús dirá cuál es la voluntad de Dios y en qué consiste el auténtico culto. Fundamentará al Israel reconstituido sobre sí mismo, la piedra angular. Como revelará 23,44-45, mediante él, Dios se hace presente a todos. Una nota final que suena en este pasaje es la del dinero: La finalidad de Jesús «es purificar la casa de su Padre (2,49) del incompatible servicio a mammón» (*FGL* 1266).

166 (d) REACCIONES DEL PUEBLO Y DE LOS LÍDERES RELIGIOSOS ANTE JESÚS (19,47-48). Ésta es la primera parte de la *inclusio* lucana; la segunda parte es 21,37-38. Todas las enseñanzas de Jesús se desarrollan en el templo. La gente (*laos*), que formará el Israel reconstituido, escucha atentamente las palabras de Jesús, mientras que los dirigentes religiosos conspiran contra él. Cf. J. Kodell, *CBQ* 31 (1969) 327-43, sobre este importante y persistente contraste en los caps. 19-23.

167 (B) Jesús afirma su autoridad para hablar en nombre de Dios (20,1-21,4). Esta sección presenta la última de las importantes controversias entre Jesús y las autoridades religiosas en el evangelio. Las primeras controversias aparecieron en 4,14-9,50 y 9,51-19,27, principalmente con ocasión del ministerio de Jesús a favor del enfermo y necesitado. Pueden clasificarse como sigue: controversias en sábado (4,16-30; 4,31-37; 6,1-5; 6,6-11; 13,10-17); controversias en un banquete o sobre el sentido del banquete (5,27-39; 6,1-5; 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24); controversias en la sinagoga (4,16-30; 4,31-37; 6,6-11; 13,10-17). Lo novedoso de esta controversia es que acontece dentro del templo y no está dirigida contra los fariseos. Los sumos sacerdotes, escribas, ancianos y saduceos son ahora los adversarios de Jesús. Una parte esencial de esta controversia es una profunda revelación sobre la identidad de Jesús: «En el templo tendrá lugar la presentación definitiva de la identidad de Jesús con miras a su inminente pasión» (Conzelmann, *TL* 117). Como correctamente observa G. Schneider (*Lukas* 393), Jesús, que durante sus controversias en el templo no utiliza la violencia ni es vencido en el debate, será vencido por la violencia (22,49-53).

168 (a) JESÚS ES UN PROFETA ENVIADO POR DIOS (20,1-8). **1.** *pueblo*: El pueblo (*laos*) está en contraste con los dirigentes religiosos. **2.** *estas cosas*: Aunque resulta ostensible la referencia de *tauta* a los acontecimientos de 19,28-46, las implicaciones son mayores. Los sumos sacerdotes y ancianos, que no han sido mencionados antes de la sección de Jerusalén en el evangelio, responden ahora a «estas cosas», es decir, a todo cuanto Jesús ha hecho desde 4,14. **5.** En esta completa analepsis o «flashback» (→ 42 supra), Lucas muestra que los sumos sacerdotes no aceptaban el bautismo de Juan. Su respuesta a Jesús será similar a la que ellos, los fariseos y doctores de la ley, dieron al Bautista (7,29-30). Recordemos que, en 7,29-30, los dirigentes religiosos rechazaron al mensajero de Dios, mientras que el pueblo lo acogió favorablemente. **8.** Debemos desenredar el significado cristológico de esta controversia acentuando la naturaleza de su argumentación: Si la autoridad del Bautista procede de Dios, *a fortiori* también la de Jesús. En el templo, Jesús, en cuanto agente enviado por Dios, enseña la voluntad de Dios y el significado del verdadero culto.

169 (b) JESÚS ES EL HIJO DE DIOS Y LA PIEDRA ANGULAR DEL ISRAEL RECONSTITUIDO (20,9-19). En esta parábola alegorizada, Lucas pone de nuevo en contraste las respuestas del pueblo (20,9.16) y de los dirigentes religiosos (20,19) a Jesús. **9.** *viña*: Aunque Lucas ha abreviado la versión marcana (Mc 12,1), aún brilla en ella la alusión a Israel como viña de Dios (Is 5,1-5). **10-19.** *propietario... labradores... hijo... otros*: La clave de la alegoría reside en el propietario identificado con el fiel y copiosamente misericordioso Dios que sigue enviando mensajeros a su amado. Los labradores que rechazan a los mensajeros de Dios y al Hijo son los dirigentes religiosos. El hijo, asesinado fuera de la viña, es Jesús. Los otros son los que acogen la predicación de Jesús y la de sus discípulos formando el Israel reconstituido. La mayoría entre los «otros» es la que dice «de ninguna manera» (20,16). La piedra rechazada es Jesús rechazado, que se convierte en la piedra angular de la nueva edificación de Dios, el Israel reconstituido. La imagen del templo en esta perícopa intensifica la función de Jesús enseñando en el templo: Jesús ocupa el lugar de lo que el templo simbolizaba, pues, en cuanto Hijo de Dios y piedra angular vindicada, él es la presencia de Dios entre los hombres (cf. 23,44-45).

170 (c) JESÚS ENSEÑA AUTÉNTICAMENTE EL CAMINO DE DIOS (20,20-26). De nuevo pone Lucas en contraste a los jefes religiosos (20,20) y al pueblo (20,26). El significado cristológico de este pasaje se encuentra en el irónico v. 21: Jesús enseña ciertamente el camino de Dios. **25.** *devolver al césar... a Dios*: J. A. Fitzmyer capta muy bien cómo la enseñanza de Jesús se relaciona con la presencia de Jesús en el templo y con lo que significa el verdadero culto a Dios: «Un ser humano pertenece a Dios, cuya imagen lleva; Dios no solamente tiene un derecho de posesión sobre los seres humanos, sino también la exigencia del reconocimiento básico de su señorío» (*FGL* 1293). Durante siglos, la frase «dar al césar» ha sido intensamente debatida. Hay dos matices contemporáneos que añadir a este debate. Uno afirma que Lucas escribió una apología del Imperio a su Iglesia, instándole a pagar los impuestos. Cf. P.

Walaskay, *«And so we came to Rome»* (→ 46 supra) 36: «Según Lucas, los cristianos tienen que asumir sus obligaciones fiscales para con el gobierno». El otro enfoque trata de interpretar el v. 25 dentro del movimiento de un evangelio que manifiesta un modelo social de solicitud por el necesitado que es contrario al modelo social de la poderosa Roma. Este enfoque también subraya que las dos partes del v. 25 no están coordinadas, sino que, más bien, el césar depende de Dios. Cf. R. Cassidy, *Jesus* (→ 141 supra) 58: «Así, los únicos ámbitos en los que el césar puede exigir lealtad son aquellos en los que sus normas están de acuerdo con las normas queridas por Dios». Este punto de vista de Cassidy merece ser tenido en cuenta. Durante el proceso de Jesús ante Pilato, los dirigentes religiosos se referirán a este episodio, acusando a Jesús de pervertir al pueblo con su enseñanza (cf. 23,2.5.14).

171 (d) EL DIOS DE JESÚS ES AQUEL QUE DA Y MANTIENE LA VIDA MÁS ALLÁ DE LA MUERTE (20,27-40). La controversia continúa en el templo con la intervención de los saduceos (20,28.39), que ni creen en la resurrección ni en los ángeles, y sólo aceptan la autoridad del Pentateuco (Torá). Jesús mostrará su autoridad no sólo interpretando la ley mosaica, sino también manifestando su fe y confianza en el poder de dar vida del Dios que anuncia en el templo. **28-33.** *Moisés nos dejó escrito*: Los saduceos, basándose en la ley matrimonial del levirato de Dt 25,5, presentan a Jesús un argumento de *reductio ad absurdum* contra la doctrina tardía de la resurrección corporal. **34-36.** La respuesta de Jesús ataca la premisa fundamental de los saduceos: La vida del tiempo venidero es una continuación de esta vida, y requiere, por tanto, la intervención humana para que no desaparezca. **37-38.** *Dios de Abrahán...*: Jesús refuerza su argumento con otras citas de la Torá (Éx 3,2.5): Puesto que Dios es el Dios de los vivos, tiene que haber mantenido con vida, mediante la resurrección, a los difuntos Abrahán, Isaac y Jacob. Al argumento de la resurrección añade Lucas el de la inmortalidad en el v. 38b: «porque para él todos viven» (véase el cercano paralelo a esta expresión de la inmortalidad en 4 Mac 7,19). **39.** A los escribas, que defienden que hay resurrección de los muertos, les encanta la respuesta de Jesús. Cf. Hch 23,6-10 para ver cómo la enseñanza de Jesús en el templo, en 20,27-40, está en continuidad con la de los fariseos.

172 (e) JESÚS MESÍAS ES HIJO Y SEÑOR DE DAVID (20,41-44). Este pasaje se construye en afirmaciones anteriores sobre la función davídica de Jesús (1,32; 18,38.40). **41.** *¿el Mesías es hijo de David?*: Jesús, el Mesías, que reúne en torno a sí en el templo al Israel reconstituido, desafía las creencias de los jefes religiosos con los salmos cantados en la liturgia del templo. En su interpretación de los salmos, Jesús proclama que en cuanto Mesías es a la vez hijo y Señor de David.

173 (f) CULTO A DIOS Y ESTILO DE VIDA JUSTA (20,45-21,4). A través del tema de la «viuda» (20,47; 21,2-4), se han unido dos fragmentos (20,45-47; 21,1-4). El verdadero culto a Dios, de acuerdo con la tradición profética, exige justicia y solicitud por los miembros más necesitados y débiles de la sociedad, representados por la viuda. **2.** *esta pobre viuda*: Interpretando 21,1-4 como una queja, Jesús desacredita la enseñanza religiosa que provoca que una viuda dé cuanto tiene para mantener una institución religiosa decadente. Jesús alaba la generosidad de la viuda, que prepara al lector para percibir la generosidad de Jesús, el siervo autoanonadado (cf. 22,24-27). Cf. A. G. Wright, *CBQ* 44 (1982) 256-65.

174 (C) Consecuencias para Jerusalén al no aceptar al Profeta de Dios (21,5-38). Cf. Mc 13,5-37; Mt 24,1-36. Esta perícopa nos abre dos ventanas. A través de una, el lector puede mirar hacia atrás, a 19,47-21,4, y ver las consecuencias del rechazo de Jesús y su enseñanza *en el templo por los dirigentes religiosos*. Mediante la otra, el lector avanza más allá de Lc 22-23 para ver la vindicación divina del Hijo del hombre rechazado y el fortalecimiento de los discípulos de Jesús, que también serán rechazados por su fidelidad. Este complejo pasaje puede dividirse como sigue: (1) introducción (21,5-7); (2) exhortación inicial (21,8-9); (3) desastres cósmicos (21,10-11); (4) acontecimientos antes del fin del mundo: persecución de los cristianos (21,12-19); destrucción de Jerusalén (21,20-24); (5) desastres cósmicos (21,25-33); (6) exhortación conclusiva (21,34-36); (7) *inclusio* con 19,47-48 (21,37-38). Cf. J. Dupont, *AsSeign* 64 (1969) 77-86. Esta división muestra cómo los acontecimientos del fin del mundo están relacionados con la destrucción de Jerusalén, subrayando de este modo una importante cuestión cristológica: la crisis que Jerusalén afronta ante el ministerio de Jesús es «un presagio de la crisis que Jesús y su mensaje, y, sobre todo, su venida como Hijo del hombre, provocará en "todos los que habitan toda la faz de la tierra" (21,35)» (*FGL* 1329).

175 **5-6.** El Jesús lucano recuerda la destrucción del templo. En lo que sigue, se ampliará el horizonte hasta incluir Jerusalén (vv. 20-24) y el fin del mundo (vv. 25-33). **7.** *estas cosas*: Utilizando frecuentemente el genérico término gr. *tauta*, consigue Lucas un cierto grado de unidad en este complejo pasaje (cf. vv. 9.12.28.31.36). El antecedente de «estas cosas» cambia desde la destrucción del templo a la destrucción de Jerusalén y, después, a la destrucción de todo el mundo. *señal*: A los desastres cósmicos de los vv. 9-10 y 25-33 se les de-

nomina «señales» (en gr. *semeion*, vv. 11.25). Éstas unen la explicación del material lucano de los vv. 12-19, sobre la persecución con los vv. 20-24, sobre la destrucción de Jerusalén. **8.** Los discípulos no deben confundir la destrucción del templo con el regreso de Jesús (como Hijo del hombre). **12.** *antes de todas estas cosas*: Es decir, antes del fin del mundo. El Jesús que se ha encontrado con la controversia a lo largo de todo su ministerio, y, esp., en Jerusalén, predice ahora el mismo trato para sus discípulos. Pero el Jesús rechazado ha sido vindicado y dará fuerza a sus asediados discípulos. Cf. 12,11-12 y los relatos sobre Esteban (Hch 7) y Pablo (Hch 21-26), que hablan vigorosa y elocuentemente cuando son perseguidos. **19.** Jesús exhorta a sus discípulos a la perseverancia en medio de las amenazas. Como en 12,35-48 y 17,20-18,8, Lucas utiliza material escatológico con finalidad parenética. **20-24.** Lucas ha matizado la destrucción de Jerusalén por Dios con la tradición del profeta rechazado (→ 61 supra). **22.** *venganza*: «La misma *venganza* que exige la *vindicación* de la fidelidad de Dios a expensas de un pueblo infiel, produce también la *vindicación* del pueblo convocado en nombre de Dios ante los gentiles» (Tiede, *Prophecy and History* 93). Como ejemplo del modelo teológico utilizado véase Dt 32,20.35.36.39. **24.** *el tiempo de los gentiles*: El hecho de que Dios haya utilizado a los gentiles para castigar al pueblo infiel no significa que los gentiles hayan desplazado a Israel o que Dios no vaya a cumplir sus antiguas promesas (*ibid.* 95). **25-33.** Lucas resume su relato sobre las señales cósmicas, introduciendo ahora una dimensión cristológica: Jesús, el victorioso Hijo del hombre, controla las fuerzas del mal, tanto la guerra (v. 9) como el mar (v. 25); él es el juez. **28.** *se acerca vuestra redención*: Este versículo colma a los discípulos con un mensaje de confianza y esperanza. En contraste con las cobardes acciones de otros hombres y mujeres (vv. 26-27), los discípulos fieles permanecen firmes, con las cabezas en alto, para saludar a su justo juez, a Jesús, el Hijo del hombre (cf. 9,26; 12,9; Hch 7,56). **33.** *mis palabras nunca pasarán*: De nuevo irrumpe la cristología lucana: aquel que encontrará en Jerusalén una muerte violenta dice palabras eternas. **34-38.** Lucas da la última palabra a la exhortación. **34-36.** *tened cuidado*: Lucas utiliza la ambientación escatológica como vehículo para una minicatequesis de advertencias. Sobre paralelos de estas exhortaciones, cf. 8,11-15; 11,5-8; 12,22-31.45; 18,1-8. **37-38.** Mediante estos versículos forma Lucas su *inclusio* con 19,47-48. El pueblo, fundamento del Israel reconstituido, está abierto a la enseñanza del profeta, de Jesús, que morirá en Jerusalén (cf. 13,33).

176 (VII) Última cena de Jesús y relación con pecadores (22,1-23,56a). Dos problemas interrelacionados laten en este material: las fuentes de Lucas y su teología. Su fuente básica para el relato de la pasión es Mc 14,1-15,47. Aquellos puntos (p.ej., 22,35-38 y 23,44-48) en los que difiere de Marcos no se explican porque existiera otro relato continuado de la pasión, sino, más bien, por las tradiciones propias de Lucas y su redacción de Marcos. Véase la conclusión de F. J. Matera, *Passion Narratives and Gospel Theologies* (TI, Nueva York 1986) 155: «Considero que casi todas las diferencias entre Lucas y Marcos se deben a la actividad redaccional de Lucas y a su utilización de tradiciones especiales que Marcos no conocía o no llegó a utilizar». Sobre las fuentes de Lc 22, cf. M. L. Soards, «The Scope, Origin, and Purpose of the Special Lucan Passion Narrative Material in Luke 22» (tesis doctoral, Nueva York 1984). Sobre las fuentes de Lc 23, cf. el ejemplo prueba de 23,44-48 en F. J. Matera, *CBQ* 47 (1985) 469-85.

Aunque se dice generalmente que Lucas presenta la pasión de Jesús como un martirio, esta visión no resulta adecuada. Cf. J. A. Fitzmyer, *FGL* 1367-68; R. J. Karris, *JBL* 105 (1986) 65-74; Matera, *Passion Narratives* 150-52. Más bien, el relato lucano de la pasión debe verse como un drama teológico que resalta el poder salvífico de Jesús, el justo que sufre inocentemente y subraya la misericordia divina en la vindicación de este justo (cf. 23,47; Hch 3,15; 7,52; 22,14) e Hijo de los poderes de la oscuridad. Mediante este drama, Lucas trata de provocar en sus lectores una respuesta de fe más profunda en Jesús y una entrega más entusiasta a seguir su camino hacia Dios. Cf. Karris, *Luke*, esp. 116-17; en la nota 4 puede verse la bibliografía pertinente; Neyrey, *Passion* (→ 62 supra); Matera, *Passion Narratives* 150-220.239-44.

177 (A) Discurso de despedida de Jesús en el marco de una cena (22,1-38).

(a) PREPARACIÓN PARA EL DISCURSO DE DESPEDIDA (22,1-13). Ahora acontece la primera parte de lo que Jesús había predicho en 9,22: el rechazo del Hijo del hombre por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas. Como hará a lo largo de su relato de la pasión, Lucas presenta a Jesús caminando obediente y libremente hacia la muerte, exhortando a sus discípulos a escuchar sus últimas palabras y a imitar su ejemplo. Cf. Mc 14,1-2.10-16. **1.** *la fiesta de los panes sin levadura, llamada pascua*: La pascua se celebraba a la puesta del sol que señalaba el comienzo del día 15 del mes de nisán. La comida pascual se comía con panes sin levadura, que también debían comerse durante los siete días posteriores a la pascua. Hablando con propiedad, la fiesta de los panes sin levadura se refería solamente a este período de siete días (→ Instituciones, 76:122-29). Lucas combina las dos fiestas; véase 22,7 y

compárese con 2,41. La última comida terrenal de Jesús en su viaje hacia el cumplimiento de su éxodo (9,31) celebra el éxodo de la esclavitud del pueblo de Dios. **2.** *sumos sacerdotes*: En 19,39, Lucas mencionó a los fariseos por última vez (→ 76-77 supra). A partir de 19,47 en adelante, destaca a los sumos sacerdotes separándolos del pueblo (*laos*). Sobre el significado de «sumos sacerdotes» en Lc-Hch, cf. Tyson, *Death of Jesus* (→ 77 supra) 84-113, esp. 110: «En los escritos de Lucas, el rechazo de Jesús por los sumos sacerdotes, su negativa a reconocerlo como señor del templo y a concederle el legítimo control sobre éste, es lo que le condujo a la muerte». **3-6.** *Judas*: La predicción de Simeón de que Jesús estaba puesto para la caída y elevación de muchos (2,34) había afectado previamente a los conciudadanos de Jesús (4,28-29), a los fariseos (11,53-54) y a los sumos sacerdotes (19,47); ahora afecta al grupo de los Doce, al abandonar Judas el camino de Jesús, traicionándolo por dinero. Sobre la visión lucana de la fuerza seductora del dinero, cf. 12,15-21; 16,1-31. Sobre la conclusión lucana de la historia de Judas, cf. Hch 1,15-20. Tras la descripción de la victoria de Jesús sobre las tentaciones del diablo (4,1-13), Lucas preparó su relato de la pasión de Jesús señalando que el diablo se alejó de él hasta un momento oportuno (4,13). Ese momento tiene lugar en Jerusalén; en los acontecimientos de las últimas horas de Jesús están activos Satán y el poder de las tinieblas (22,53). Pero así como Jesús venció en el desierto, también vencerá en Jerusalén (cf. 23,44-45). La conspiración para traicionar a Jesús forma la primera parte de una *inclusio* cuya segunda parte hallamos en la realización de esta conspiración en 22,47-53. De forma destacada entre los polos de esta *inclusio*, tenemos el legado de Jesús a su Iglesia (22,14-38) y su obediencia a la voluntad de su Padre (22,39-46), en los que se muestra cómo Jesús se protege a sí mismo y a su Iglesia del poder de Satán.

178 **8.** *envió a Pedro y a Juan*: Jesús inicia la acción, mostrando que tiene el control de su destino. Pedro y Juan, elegidos por Jesús para acompañarlo en 8,51 y 9,28, y que serán presentados como dirigentes en Hch (3,1.3; 4,11.13.19; 8,14), se dirigen, en contraste con Judas, como siervos fieles a preparar la cena. Sus acciones anticipan así el mandato de Jesús de 22,26-27 en donde les dice que los dirigentes deben comportarse como siervos. Cf. Schneider, *Lukas* 442-43. **11.** *dueño de la casa*: Traducción del pleonasmo gr. *oikodespotē tēs oikias*. Mediante el pleonasmo, que normalmente evita, Lucas parece estar interpretando la última cena de Jesús desde la perspectiva de las comidas de sus propias comunidades, que se celebraban en casas-Iglesias, propiedad tanto de hombres como de mujeres. Cf. A. Vööbus, *The Prelude to the Lukan Passion Narrative* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 17; Estocolmo 1968) 20-21. *posada*: La habitual traducción del término gr. *katalyma* como «habitación de huéspedes» es errónea y oculta la inequívoca alusión a 2,7. Cf. *FGL* 1383: «El lector del texto gr. captaría la palabra como un eco». Cuando los padres de Jesús llegaron a Belén, la ciudad de David, no había sitio para estar o comer en ninguna posada (2,7), ni para ellos ni para el único Salvador y Cristo, el Señor (2,11). Al llegar Jesús ahora a Jerusalén, la ciudad de David y de su cita con Dios, se le muestra hospitalidad. En esta posada (v. 11) organiza Jesús una comida que será símbolo de su vida de servicio a los demás, y que los discípulos realizarán en su memoria. Cf. también el comentario a 2,7. *mis discípulos*: Las pinturas de la última cena, p.ej., la de Leonardo da Vinci, están tan arraigadas en nuestra memoria que nos resulta difícil leer correctamente el relato lucano. Lucas no describe una cena en la que sólo estuvieran presentes Jesús y los doce apóstoles, sino que pinta un fresco mucho más amplio con muchos más personajes, es decir, con las mujeres y los hombres de sus comunidades que prosiguen el ministerio de Jesús de alimentar a la gente. Advirtamos la fluctuante terminología: Judas, uno de los Doce (22,3; cf. 23,30.47); discípulos (22,11; cf., también, 23,39.45; cf., además, 23,32, donde «hermanos» equivale a discípulos; y 22,35-36, con referencia al envío de los 70 [72] discípulos); apóstoles (22,14); → 84, 101 supra. **13.** *encontraron todo tal como Jesús les había dicho*: Puesto que las predicciones hechas por Jesús en los vv. 10-13 suceden realmente, los discípulos pueden estar seguros de que lo que promete posteriormente en la cena también sucederá.

179 (b) LA EUCARISTÍA COMO LEGADO DE JESÚS A LA IGLESIA (22,14-20). Estos versículos introducen la versión lucana (cf. Jn 13-17) del discurso de despedida de Jesús a la Iglesia. Este discurso, que concluye en 22,38, imita al de los importantes personajes que están a punto de morir. Los paralelos bíblicos más evidentes son los de David (1 Re 2,1-10) y Matatías (1 Mac 2,49-70). A través del discurso de despedida de Jesús sobre el pasado y el futuro, y sobre el sentido de su vida, Lucas ofrece orientaciones a sus comunidades, p.ej., cómo prepararse para la eucaristía (22,21-23). También justifica e ilustra: (1) el plan divino de la historia, p.ej., el destino de Jesús estaba determinado por Dios (22,23.27); (2) transformaciones en el campo de la autoridad (22,24-34) y de la praxis misionera (22,35-38), una vez que Jesús, el fundador, haya muerto; (3) la solidez de los fundamentos que Jesús puso para la futura Iglesia, p.ej., la eucaristía (22,15-20). En contraste con el paralelo discurso de despedida de Pablo en Hch 20,17-38, que es un monólogo, 22,14-38 es, en

parte, un diálogo (cf. 22,23.24.38) en el que predomina la incomprensión y la debilidad de los discípulos. Lucas invita a los lectores a reflexionar sobre lo que para una Iglesia significa seguir –con valentía, paso titubeante y en circunstancias cambiables– las huellas de Jesús, el líder que está a punto de morir. Cf. W. S. Kurz, *JBL* 104 (1985) 251-68. Cf. Mc 14,17-18a.22-25. **14.** *la hora*: Lucas se aproxima a la comprensión joánica de la «hora»: el final del éxodo de Jesús y su regreso a Dios. *se puso a la mesa*: La común designación de esta comida como la «última cena» no debería impedir que los lectores del evangelio de Lucas vieran que se trata de la última comida de una larga serie de comidas en las que Jesús, «el comilón y el borracho, amigo de publicanos y pecadores» (7,34), ha estado envuelto (cf. 5,27-32; 7,31-34; 15,1-2; 19,7). Esta comida la comparte Jesús con sus apóstoles y discípulos, que también son pecadores que necesitan su perdón, misericordia y protección. En el relato lucano se hace patente su carácter pecaminoso: uno lo traiciona; todos se pelean por ser el más importante; uno niega que lo conoce; malinterpretan su palabra sobre las espadas y se compran estas armas destructivas. Con anterioridad, en otras comidas, Jesús entró en controversia con los fariseos y su función como portavoces de la voluntad de Dios en la comunidad (cf. 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24). También tendrá esta comida su controversia sobre la función de los dirigentes eclesiásticos en la comunidad. *con los apóstoles*: cf. comentario sobre 22,11. No deberíamos prescindir de la dimensión comunitaria de esta comida que Jesús comparte. **15.** *pascua*: → 177 supra. El desarrollo de la comida pascual palestinense del s. I nos ayudará a iluminar la compleja secuencia de los vv. 15-20: (1) acción preliminar, en la que se bebía una copa de vino y llenaba una segunda copa; (2) la propia liturgia de la pascua, en la que el cabeza de familia contaba el relato del éxodo; (3) la comida, que comenzaba con la fracción del pan; tras la comida se bendecía una tercera copa de vino. Esta comida celebraba la liberación de la esclavitud del pueblo por Dios y se proyectaba hacia su futura y definitiva liberación. Esta secuencia puede iluminar los vv. 15-20 del modo siguiente: el v. 16 se refiere a toda la comida pascual que está a punto de celebrarse; los vv. 17-18 se refieren a la primera (o segunda) copa de vino; el v. 19 se refiere al pan, con el que se iniciaba la propia comida pascual; el v. 20 se refiere a la copa bendecida tras la comida. Cf. *FGL* 1390. Los vv. 15-18 son una reinterpretación jesuana de la pascua en términos del banquete escatológico de Dios (cf. 13,29); los vv. 19-20 son también una reinterpretación jesuana de la pascua en términos del significado salvífico de su muerte, que inaugura una nueva alianza. **17-18.** *tomad esto*: Hasta su último suspiro Jesús sigue alimentando a sus discípulos; esta copa es garantía de que compartirán la vida con él en el banquete escatológico. Es digna de tenerse en cuenta la cristología implícita. Jesús, que está a punto de morir, tiene el poder de asegurar a los suyos un sitio en el banquete de Dios. **19.** Deberíamos seguir el manuscrito gr. más fiable, que incluye 22,19b-20 como parte del relato lucano de la institución. *tomó el pan*: cf. 9,16; 24,30. En la liturgia pascual, el cabeza de familia tomaba el pan para distribuirlo como símbolo de que él cuidaba de los suyos. Jesús no da ahora pan, sino que se da a sí mismo para los suyos. Éste es el significado del gr. *sōma*, que no significa el mero cuerpo humano, sino toda la vida, el ser humano en su integridad. *es entregado por vosotros*: El don de sí mismo que hace Jesús tiene significado salvífico. *haced esto en recuerdo mío*: Si vemos esta comida en continuidad con las comidas con pecadores, entonces la palabra «esto» no debería limitarse a la mera repetición de las palabras de Jesús. Así como Jesús ha dado su vida entera por los demás, simbólicamente expresado en las comidas compartidas, de igual modo los discípulos deben dar su vida en servicio a los demás. Cf. Karris, *Luke* 68. **20.** *nueva alianza en mi sangre*: En el establecimiento de este nuevo vínculo entre Dios y el pueblo, Jesús alude a Éx 24,3-8 y Jr 31,31. Este vínculo o alianza ha sido creado por la vida de Jesús, simbolizada ahora por su sangre derramada para salvar al pueblo. Con esto termina Lucas la primera parte de su discurso de despedida. El Jesús agonizante lega a su comunidad del Israel reconstituido la eucaristía en sustitución de la comida pascual. En esta comida experimentan la liberación de las fuerzas destructivas y una anticipación del banquete escatológico.

180 (c) ¿TRAICIONARÁN LOS FUTUROS DISCÍPULOS A JESÚS? (22,21-23). En la continuación del discurso de despedida, lanza Lucas una pregunta desafiante a sus comunidades: ¿Traicionarán ellos, que comulgan en la mesa del Señor, a Jesús? Mientras que Mc 14,18b-21 coloca la traición antes del relato de la institución, Lucas lo coloca después. **21.** *en esta mesa*: Quizá una referencia al Sal 41,9 y a su lamentación de que un íntimo amigo, que comía en mi mesa, ha actuado contra mí. No se menciona el nombre de Judas; parece que Lucas generaliza con intenciones parenéticas. **22.** *según está determinado*: En esta parte del discurso de despedida, enseña Lucas que la traición no le sobrevino a Jesús de forma inesperada; estaba prevista por Dios. **23.** En contraste con Mc 14,19, los discípulos no preguntan a Jesús sobre la traición, sino que hablan entre sí. Aparece claramente la intención parenética de Lucas.

181 (d) EL SENTIDO DEL GOBIERNO EN LAS COMUNIDADES DE LUCAS (22,24-30). Cf. Mc 10,42-45 y Mt 19,28 sobre algunos ligeros paralelos

de este material, que, en su mayor parte, es exclusivamente lucano. Mediante el género literario del discurso de despedida, Lucas estudia la cuestión de la transformación de la autoridad tras la muerte de Jesús. **24-27.** Lo que Marcos sitúa durante el camino de Jesús (10,42-45) Lucas lo menciona en la última cena como conclusión de su utilización de la imagen de los «siervos» (cf. 12,35-48; 17,7-10; 19,11-27). **24.** *discusión*: Evoca otras «controversias» durante las comidas (7,36-50; 11,37-54; 14,1-24). **26.** *gobernante*: El término gr. es *hēgoumenos*. Quizá se trata de una referencia a los dirigentes de la Iglesia. Cf. Hch 15,22; Hb 13,7.17.24. **27.** La referencia a 12,37 resulta obvia: el amo esperará en la mesa a sus siervos fieles. *entre vosotros como el que sirve*: Esta frase estaría más en sintonía en el marco de Jn 13,1-21, después de que Jesús hubiera lavado los pies a sus discípulos. En Lucas, aunque no está literalmente relacionada con el contexto, forma parte, cristológicamente, de un contexto que acentúa el significado soteriológico para los demás (cf. 22,19-20). Los que gobiernan deben adoptar el estilo de gobierno de Jesús: «...los que gobiernan son llamados al arrepentimiento y a la obligación de reconocer que sus talentos para gobernar son dones que les ha dado un Creador benefactor para que alivien la suerte de los oprimidos y pongan en libertad a los cautivos esclavizados por modelos y costumbres sociales, o problemas económicos» (F. W. Danker, *Luke* [Filadelfia 1976] 61). **28-30.** Los vv. 24-27, al llamar la atención sobre cómo debería ejercerse la autoridad en nombre de Jesús tras su muerte, no presentaban a los discípulos bajo una perspectiva positiva. Los vv. 28-30, en contraposición, son más favorables. **28.** *pruebas*: Éstas han aparecido mediante la oposición que Jesús ha recibido durante todas las fases de su ministerio: en Galilea, p.ej., 5,17-6,11; durante su viaje a Jerusalén, p.ej., 11,14-35; en Jerusalén, p.ej., 19,47-21,4. Sus discípulos han estado y siguen estando firmemente con él. **29.** *os hago entrega*: El vb. gr. *diatithesthai* deriva de la misma raíz que *diathēkē*, «alianza». Es patente el lenguaje de los discursos de despedida o de última voluntad o testamento. Profunda es la cristología implícita en estas imágenes: Jesús, el rey (cf. comentario a 19,11), ha sufrido la muerte y ha sido vindicado por su Padre con el don del gobierno real. «En la concesión del reino a los apóstoles vemos que la Iglesia participa en el reino a través de la muerte de Jesús. Lucas raramente habla de la muerte de Jesús de la forma que esperaríamos, esp. cuando accedemos a él tras haber leído a Pablo, pero, a su propio modo, deja claro que la muerte de Jesús fue una muerte "por nosotros"» (R. C. Tannehill, *ATR* 43 [1961] 203). **30.** Como mostrará el libro de Hechos, los apóstoles, esp. Pedro y Juan, tendrán autoridad sobre el Israel reconstituido, y esta autoridad está enraizada en el don de despedida de Jesús a su Iglesia.

182 (e) LA FUNCIÓN DE PEDRO EN LA IGLESIA (22,31-34). Hay un paralelo en Mc 14,29-30 a Lc 22,33-34. La autoridad de Pedro, que se describirá en Hechos, está también anclada en el discurso de despedida de Jesús (→ 70 supra). **31.** *Satanás*: cf. 22,3. Lucas contrasta los efectos que tienen los ataques de Satanás sobre Judas y Pedro. La eficaz oración de Jesús salva a Pedro del destino de Judas (cf. Hch 1,15-19). *a todos vosotros*: Encontramos un pl., mientras que en el v. 32 es sing. Pedro representa a todos en la criba de Satanás (cf. Am 9,9). **32.** La cristología implícita es intensa; la Iglesia tiene el consuelo de que su Señor puede salvarla del poder de Satanás. *vuelto, convertido*: El vb. gr. *epistrepsas* no implica movimiento sino conversión moral (cf. 17,4; Hch 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20). *tus compañeros cristianos*: Como Hch 15,23.32 muestra, ésta es la traducción de *adelphous*, literalmente «hermanos». Los ejemplos de cómo Pedro fortalece a la Iglesia pueden verse rápidamente en Hch 1-11,15. Tras mostrar que la autoridad de Pedro se fundamenta en las últimas palabras de Jesús, Lucas se mueve en los vv. 33-34 hacia otro de sus intereses favoritos: la *exhortación*. **33-34.** En los vv. 24-27 se suscitó el conflicto entre los discípulos para averiguar quién era el más importante. Ahora vemos cómo el más importante es probado y sucumbe. «El Jesús lucano deja claro al lector que no hay ningún discípulo, ni siquiera aquel por quien Jesús ha orado, que esté seguro ante la prueba de la lealtad y la fidelidad» (*FGL* 1423). *que me conoces*: Lucas suaviza la negación de Pedro. Véase el cumplimiento de esta predicción en 22,54-62, esp. los vv. 61-62: La mirada misericordiosa de Jesús provoca el arrepentimiento de Pedro.

183 (f) JUSTIFICACIÓN DEL CAMBIO DE LA ACCIÓN MISIONERA EN LAS COMUNIDADES LUCANAS (22,35-38). Este pasaje es exclusivo de Lucas; anticipa su relato sobre Pablo en Hechos y justifica el proceder de los misioneros de las comunidades lucanas. En circunstancias cambiantes y hostiles no pueden guiarse por las reglas de 9,1-6 y 10,1-11. **35.** *bolsa, alforja, sandalias*: No se refiere al envío de los apóstoles en 9,3, sino al envío de los 70 (72) discípulos. **36.** *pues de ahora en adelante*: Está amaneciendo un nuevo tiempo dentro de la era del cumplimiento. La hostilidad será la compañera de la Iglesia. Así se lo dijo Jesús. *espada*: Esta referencia a un arma destructiva debe entenderse en el contexto global de Lc-Hch y en el contexto inmediato de los vv. 38.47-53. Dado que Lucas cuenta en su evangelio que Jesús no sólo predicó el amor a los enemigos (6,26-36), sino que también vivió esta enseñanza (9,51-55;

23,34), y en Hechos afirma que ni Pablo ni otros misioneros cristianos utilizaron jamás espadas, no puede entender aquí por «espada» un arma letal. Puesto que en el v. 38 presenta Lucas el disgusto de Jesús por la comprensión literal que sus discípulos hacen de sus palabras del v. 36, e incluso les reprende por el uso de la espada en 22,47-53 y cura al herido, Lucas no puede entender aquí por «espada» un arma destructiva. Más bien, la «espada» es un símbolo de la crisis. Una paráfrasis de la última parte del v. 36 sería: vende tu manto y compra dificultades. **37.** De nuevo, subraya Lucas en este discurso lo que Jesús está a punto de realizar de acuerdo con el plan de Dios. Él es el nuevo Siervo de Yahvé (Is 53,12). Si Jesús es tratado de este modo, así también lo serán sus discípulos. **38.** *basta*: Al lector no le debería pasar inadvertida la ironía lucana. Cf. D. M. Sweatland, *BTB* 13 (1983) 23-27; G. W. H. Lampe, «The two swords (Luke 22,35-38)», *Jesus and the Politics of His Day* (ed. E. Bammel et al., Cambridge 1984) 335-41.

184 (B) La fidelidad de Jesús y el fracaso de los discípulos en la prueba (22,39-71). Lucas prosigue su contraste entre el animoso y obediente viaje de Jesús hacia su Dios misericordioso, y el aletargado y malinterpretado seguimiento de Jesús que hacen los discípulos.

(a) CONTRASTE ENTRE JESÚS Y SUS DISCÍPULOS EN LA ORACIÓN (22,39-46). Cf. Mc 14,26.32-42; Mt 26,30.36-46. A diferencia de Marcos, Lucas no limita su relato a Pedro, Santiago y Juan. Por su interés parenético, Lucas focaliza la escena sobre todos los discípulos. La estructura quiástica de este pasaje le ayuda a resaltar sus intereses cristológicos y parenéticos: tras la introducción del v. 39, Lucas presenta (A) v. 40, orad para no caer en tentación; (B) v. 41, Jesús se distancia de los discípulos, se arrodilla y ora; (C) vv. 42-44, contenido y carácter determinante de la oración de Jesús; (B') v. 45, Jesús se levanta tras orar y regresa junto a los discípulos; (A') v. 46, orad para no caer en tentación. **39.** *de costumbre*: cf. 21,37. *los discípulos*: cf. comentario a 22,11. *lo siguieron*: Esta frase expresa el objetivo parenético de Lucas. **40.** *orad*: cf. comentario a 3,21. *tentación*: cf. comentario a 11,4. Entrar en el campo de fuerza de Satanás trae consigo la apostasía. **41.** Jesús no ora con la postura normal para la oración, de pie, sino que adopta una postura de humildad, arrodillándose. **42.** *Padre*: cf. comentario a 11,1. *copa*: Referencia al destino de Jesús tal y como se describe en este evangelio: morirá en Jerusalén porque Dios lo ha enviado a realizar el ministerio regio a favor de los necesitados, oprimidos y desgraciados de este mundo (cf. 4,43; 9,51; 13,33). Jesús seguirá bebiendo de esa copa mediante la curación del siervo (22,51), el perdón de sus enemigos (22,34) y la promesa de un lugar en el paraíso para el malhechor arrepentido (23,39-43). **43-44.** La autenticidad de estos versículos es altamente discutida. Puesto que la prueba de autenticidad no puede proceder de la crítica textual ni de la evidencia externa, sólo nos queda la evidencia interna o la teología lucana. J. H. Neyrey propone como plausible que en estos versículos Lucas contrasta la actitud de Jesús (vv. 43-45) con la de los discípulos (v. 46). Jesús aborda, en lucha o *agōnia*, conocer la voluntad de Dios y la acepta obedientemente, no como víctima, ni de forma descontrolada ni sometido a pasión irracional alguna. El ángel fortalece a Jesús en esta lucha. Su sudor es el del atleta moral que busca la victoria en la lucha. Los discípulos, sin embargo, sucumben a la *lypē* (v. 46), que es el temor paralizante ante el conflicto inevitable, y que conduce a la pérdida de fuerza, a la reducción al suelo y a la contracción en el sueño. Cf. Neyrey, *Passion* (→ 52 supra) 49-68; para una opinión contraria, cf. D. M. Stanley, *Jesus in Gethsemane* (Nueva York 1980) 205-08. **45-46.** *se levantó... levantaos*: Consciente juego sobre el término utilizado para resurrección (cf. 24,7). «Sólo por el poder de Jesús resucitado serán capaces sus seguidores de sacudirse su letargo y desaliento en las pruebas que tendrán que afrontar, y obtener así la fuerza para *orar continuamente* evitando la tentación que los conduciría inevitablemente a la apostasía... "Ahora que él se ha levantado, tienen ellos que levantarse con él para afrontar, en su constante espíritu de oración, todo cuanto se les avecina"» (*ibid.* 220).

185 (b) CONTRASTE ENTRE INFIDELIDAD Y FIDELIDAD (22,47-53). Esta sección forma la segunda parte de la *inclusio* que comenzó en 22,1-6. El anuncio de la traición y su cumplimiento en este momento destacan el conjunto 22,7-46 e iluminan su contenido. Lucas establece un contraste entre la infidelidad de Judas y la fidelidad de Jesús a los que ha elegido (22,7-38) y al Dios que lo ha enviado (22,39-46). Pero hay en este pasaje otro contraste: la fidelidad de Jesús a su ministerio de compasión y la infidelidad de Judas a su maestro. Cf. Mc 14,43-52; Mt 26,47-56; Jn 18,2-11. **47.** *uno de los doce*: Como en 22,3, Lucas llama la atención de sus lectores sobre la posición privilegiada de Judas. *encabezando*: Se establece un implícito contraste entre Pedro, el líder o dirigente (cf. 22,31-34.54-62), y Judas, el que va a la cabeza del grupo. **48.** *beso*: Un signo de intimidad se convierte en el signo de traición. *entregas*: Cuando se utilizó la expresión «entregar al Hijo del hombre» en las predicciones de 9,44 y 18,32, se mencionó a las autoridades religiosas y políticas, pero no a Judas (cf., sin embargo, 24,7, referida a los «pecadores»). El poder de las tinieblas, que pertenece a la noche (cf. v. 53), ataca no solamente a los jefes políticos o religiosos, sino que también persi-

gue a los discípulos. **49-50.** Fortalecido por la oración, Jesús no sucumbe a la tentación de abandonar su ministerio no violento para usar la violencia (→ 183 supra). **51.** *lo curó*: Es el único milagro que acontece durante la pasión. Demuestra que Jesús no es solamente el salvador en su ministerio anterior a la llegada a Jerusalén, sino que también lo es durante su pasión. ¡Incluso llega a curar a un enemigo! Tal es la naturaleza del Dios compasivo proclamado por Jesús. Cf. Busse, *Wunder* (→ 67 supra) 336; J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (Atlanta 1977) 111. **52.** *espadas*: Por el momento, la no violencia es vencida por la violencia. **53.** *templo*: cf. 19,47-48 y 21,37-38. En contraste con Mc 14,50, los discípulos no abandonan a Jesús. Estarán con él junto a la cruz (23,49).

186 (c) CONTRASTE ENTRE LA FIDELIDAD DE JESÚS, HIJO DE DIOS, Y LA ACTITUD DE PEDRO (22,54-71). Cf. Mc 14,53-15,1; Mt 26,57-27,1; Jn 18,13-27. En lugar de la secuencia marcana de prendimiento, proceso nocturno, burla y negación, Lucas presenta prendimiento, negación, burla y proceso diurno. Así, por razones principalmente parenéticas, subraya primero Lucas el abandono de Jesús por Pedro, al tiempo que la fidelidad de Jesús a su vocación profética. Con profundo sentido cristológico concluye Lucas la escena con el testimonio de la Iglesia colocado en labios de Jesús, el testigo modelo: Jesús es Mesías, Hijo del hombre vindicado, e Hijo de Dios. **54-62.** Lo que Jesús anunció en 22,31-34 va a cumplirse. **54.** Se establece el contraste entre la fidelidad de Jesús y la infidelidad de Pedro. **56-57.** *una sirvienta*: Lucas suaviza la negación de Pedro, pues el Pedro lucano no niega a Jesús, sino que niega conocerlo (cf. 22,34). **58-59.** Dos hombres acosan ahora a Pedro. Este toque lucano puede estar en sintonía con Dt 19,15, que exige la presencia de dos testigos varones en un proceso. **60.** *cantó un gallo*: Se cumple la profecía de Jesús de 22,34. **61.** La mirada del Señor es una mirada de compasión. *recordó*: Pedro recuerda el sentido de 22,34. Sobre otras significativas referencias al «recordar» en Lc-Hch, cf. 24,6-7; Hch 11,16; 20,35. «Recordando las palabras del Señor, los creyentes se salvarán de la suerte que aconteció a Pedro» (Matera, *Passion Narratives* [→ 176 supra] 172). **62.** *lloró amargamente*: La oración de Jesús ha sido efectiva al proteger a Pedro en su cribado. Hay un implícito contraste con Judas: Pedro se arrepiente de su acción, pero Judas no (cf. Hch 1,15-19). **63-65.** Lo que Jesús predijo en 18,32 sucede ahora: es ridiculizado (cf. también 23,11). **64.** *profetiza*: Lucas juega con su tema de Jesús como profeta rechazado (→ 61 supra). La ironía es mayúscula. Jesús es ridiculizado como profeta precisamente después de que una de sus profecías, la negación de Pedro, se ha cumplido. **65.** *blasfemaban contra él*: El ptc. gr. *blasphēmountes* se traduce habitualmente por «injuriar». En el relato lucano del proceso, Jesús no es acusado de blasfemia. Sin embargo, sus adversarios blasfeman contra él, pues es el Hijo de Dios. **66-71.** El relato lucano del proceso difiere notablemente del de Marcos. En Lucas se trata de un proceso diurno; no hay testigos falsos; no hay acusación de que Jesús hubiera afirmado que destruiría el templo (cf., sin embargo, Hch 6,12-14); toda la asamblea o sanedrín interviene en el proceso de Jesús, en contraste con la selección que hace Marcos al presentar al sumo sacerdote como portavoz. Es la propia teología lucana, y no la existencia de otra fuente, la que explica estas diferencias. «La finalidad de Lucas es describir un proceso solemne, legítimo y formal de Jesús por Israel» (Neyrey, *Passion* [→ 52 supra] 71). El testimonio de Jesús en su proceso se convierte en modelo de testimonio para Pedro (Hch 4-5), Esteban (Hch 6-7) y Pablo (Hch 21-26) en sus respectivos procesos, que Jesús había anunciado en 12,8-12; 21,12-15. **67-68.** *el Mesías*: cf. 1,32-35; 2,11; 3,1; 23,35; Hch 2,32. Ésta es la confesión que hace la Iglesia de Jesús como cumplimiento de las promesas de Dios a David. La respuesta de Jesús a la pregunta de la asamblea es similar a la del profeta Jeremías en su proceso (cf. 45,15 LXX). *Hijo del hombre*: Cuando aparentemente carece de todo poder, Jesús anuncia la vindicación que Dios hará de él y de su ministerio. También aquí tenemos la confesión de fe de la Iglesia en Jesús (cf. Hch 2,32-34.36; 7,56). **70.** *todos*: Lucas subraya que el rechazo de Jesús, el profeta de Dios, es realizado por todo el gobierno de Israel (pero cf. 23,50-53). *Hijo de Dios*: Ésta es la última y fundamental confesión de fe en Jesús. Hasta este momento, Lucas había informado a sus lectores de que los seres no terrenales reconocían a Jesús como Hijo de Dios (cf. 1,32-35; 3,22; 4,3; 9,41; 8,28; 9,35), y que ésta era la auténtica naturaleza de Jesús. Lucas da a «su relato un sesgo especial al hacer que sus enemigos, que proceden del templo, se equivoquen con su verdadera identidad, pero, al mismo tiempo, por descuido, lo reconozcan realmente» (J. M. Dawsey, *BTB* 16 [1986] 147).

187 (C) Para terminar, Jesús inocente en compañía de pecadores (23,1-56a). A través de esta sección, Lucas subraya la amorosa fidelidad a Dios de Jesús, el justo que sufre inocentemente, y que, en su último suspiro, extiende a todos los pecadores la misericordia de Dios.

(a) JESÚS, EL JUSTO MALTRATADO, ES ENTREGADO A LA CRUCIFIXIÓN (23,1-25). La inocencia de Jesús es un estribillo que late a lo largo de esta sección (vv. 4.14.15.22): él, que es justo, es maltratado. Cf. Mc 15,1-15. **1.** Jesús, que no está

esposado, viaja hacia su Padre obediente y libremente conforme se cumplen sus predicciones de 9,22.44 y 18,32. Pilato, el prefecto romano (→ 42 supra), tiene la autoridad para dictar la sentencia de muerte por crucifixión contra un culpable. **2.** *comenzaron a acusarlo*: Las acusaciones contra Jesús no tienen fundamento alguno. Jesús no se opuso al pago del impuesto imperial (cf. 20,20-25). Su reino (cf. 19,38; 22,24-35; 23,35.37.39) no es político. De hecho, consiste en servir (22,24-27). Con ironía, Lucas indica que son los mismos judíos quienes no sólo aprueban la insurrección (23,18-19,25), sino que incluso incitan a la sublevación (cf. Hch 13,50; 14,19; 17,5-8,13; 18,12-17; 21,27). Cf. G. Schneider, «The political charges against Jesus (Luke 23,2)», *Jesus and the Politics of His Day* (→ 183 supra) 403-14. **4.** *no encuentro culpa alguna en este hombre*: Pilato absuelve a Jesús. **6-12.** Este fragmento, que es propio de Lucas, ha sido preparado mediante 3,1.19-20; 9,7-9; 13,31-32. **8.** Tres veces menciona Lucas el vb. «ver», estableciendo así un contraste entre el tipo de visión que Herodes aplica a Jesús y el tipo de visión exigido por la fe (cf. 23,35.47-49; 24,12.16.24.31.32.39.45; Hch 26,17-18). **9.** Como ocurrirá en el próximo encuentro con Pilato (22,13-25), Jesús permanece en silencio. Es el silencio del siervo justo que sufre inocentemente de Is 53,7; el silencio que surge de la profunda confianza en un Dios fiel. **11.** *traje blanco magnífico*: Puesto que Herodes es tetrarca, no puede tratarse de un traje regio. Puede haber dos niveles de significado. Jesús, que es inocente, es vestido con el color blanco, símbolo de pureza. Jesús es vestido con la ropa utilizada por los candidatos al cargo: ¿A quién elegirá la nación judía? ¿A él o a Barrabás? **12.** *se hicieron amigos*: Incluso cuando parece desprovisto de todo poder, Jesús lleva a cabo una obra salvífica, la reconciliación entre enemigos. Cf. M. L. Soards, *Bib* 66 (1985) 344-63.

188 **13-25.** Pilato declara primero inocente a Jesús, en un proceso legalmente correcto, pero posteriormente, cuando todo Israel le pide la muerte de Jesús, actúa cobardemente. **13.** Todo Israel, gobernantes y pueblo (*laos*), está presente. **14-16.** Se pone de manifiesto el proceso exhaustivo y completo ordenado por Pilato: detención (v. 14a); acusaciones (v. 14b); investigación o *cognitio* (v. 14c); veredicto de inocencia (v. 14d); confirmación del veredicto por Herodes (v. 15a); absolución de Jesús (v. 15b); advertencia judicial (v. 16). «Lucas ha puesto especial cuidado en presentar la audiencia de Jesús ante Pilato como un auténtico juicio, legalmente correcto en todos sus aspectos y fácilmente reconocible como tal» (Neyrey, *Passion* [→ 52 supra] 81). **17.** Por razones de crítica interna y externa debe omitirse este versículo. **18.** *fuera ése*: En dos ocasiones más (vv. 21.23) la totalidad de Israel pedirá la muerte de Jesús. Lucas indicará cinco veces que todo Israel optó por la condena de Jesús: vv. 18.23.24.25a.25b. *Barrabás*: «¡Piden que se sustituya a un criminal por otro criminal! La ironía de la escena es evidente. Más aún, gritan por la liberación de uno que se llama Barrabás, "hijo del padre", y rechazan a aquel que realmente es el Hijo del Padre (recordemos 2,49; 10,21-22; 11,2; 22,29.42)» (*FGL* 1489). **19.** *había sido encarcelado por insurrección y asesinato*: Aquí y en el v. 25 subraya Lucas la vileza de Barrabás. Jesús morirá para que este tipo de gente sea liberada de la prisión (cf. 4,18-19). **22.** Pilato proclama la inocencia de Jesús por última vez. Aunque Pilato menciona el azote o la *fustigatio*, Lucas nunca dice que Jesús fuese azotado o flagelado. Él va hacia su cruz con total dominio de la situación. **23.** *insistían a grandes voces*: Como clarificará 23,35.48, el pueblo de Dios (*laos*) se arrepentirá de su acción contra Jesús, mientras que los dirigentes religiosos permanecerán firmes en su decisión. **25.** *se lo entregó a su voluntad*: Esto no es una sentencia judicial. El Pilato lucano ya la había emitido: Jesús es inocente. Lucas reduce la responsabilidad de los romanos en la condena y crucifixión de Jesús. En lo que sigue verán los lectores que Dios no permite que la perversión de la noble institución de la ley y la justicia romana impida su voluntad de crear una vida nueva mediante la resurrección y la reconstitución de Israel. Cf. Walaskay, «*And so we came to Rome*» (→ 46 supra) 38-49.

189 (b) JESÚS, PROFETA RECHAZADO, LLAMA AL ARREPENTIMIENTO (23,26-31). Cuando Jesús estaba a punto de entrar en Jerusalén (19,41-44) llamó al arrepentimiento a sus habitantes. Ahora que está dejando Jerusalén para ser crucificado, llama de nuevo al arrepentimiento.

26. Cf. Mc 15,20b-21. *cuando lo llevaban fuera*: Lucas emplea el ambiguo «ellos», cuyo antecedente gramatical es «sumos sacerdotes, dirigentes y pueblo», en 23,13. El evangelista suaviza la responsabilidad romana. *echaron mano*: El objetivo de Lucas es parenético. En Lc-Hch, el término gr. *epilambanesthai* tiene el sentido de «obligar» (Hch 16,19; 18,17; 21,30.33); también tiene el sentido positivo de «echar una mano» a alguien para curarlo o para recomendarlo (9,47; 14,4; Hch 9,27; 17,19; 23,19). Nadie está obligado a convertirse en discípulo; la llamada es gratuita. Como en el caso de Simón, ésta puede producirse de forma inesperada. *detrás de Jesús*: Terminología propia del discipulado (cf. 9,23; 14,27). **27-31.** Jesús emite una severa advertencia para que los habitantes de Jerusalén se arrepintieran de su rechazo a él, el justo e inocente, el profeta de Dios. De no hacerlo, el castigo de Dios caería sobre ellos. Sin embargo, como

muestra el modelo del profeta rechazado, el castigo no es la última palabra de Dios para su pueblo. En 23,34a, como en las predicaciones de Hechos, mostrará Lucas que Dios extiende de nuevo el ofrecimiento del perdón a quienes habían rechazado a Jesús. Cf. comentario a 4,24. **29.** Lucas expresa la tragedia con un lenguaje que aterra a quienes consideran el embarazo como una bendición especial. Cf. 1,25. **30.** *caed sobre nosotros*: cf. Os 10,8. **31.** No está claro el significado de este proverbio. ¿Se refiere el pronombre «ellos» en la frase «ellos hacen esto» a los romanos, a los judíos, a Dios o al poder del mal? ¿Dónde reside el contraste entre «verde» y «seco»? ¿Entre a medio crecer o totalmente crecido, difícil de quemar o fácil de quemar, vivo o muerto? Una paráfrasis del v. 31 que diera razón de los vv. 28-30 podría ser la siguiente: Si han hecho esto con Jesús, es decir, con aquel que da la vida, ¿qué ocurrirá con la muerta e impenitente Jerusalén?

190 (c) JESÚS, ENTRE PECADORES, ORA POR EL PERDÓN (23,32-34). Lo que el profeta Jesús había anunciado en 22,37 se realiza ahora: se encuentra entre malhechores. Cf. Mc 15,22-24. **34a.** *Padre, perdónalos*: Muchos manuscritos de diferente procedencia omiten la oración por el perdón, que es exclusiva de Lucas. La crítica interna, sin embargo, apoya su autenticidad. El lenguaje y el pensamiento son típicamente lucanos: Padre (cf. 10,21; 11,2; 22,42; 23,46); perdón de los pecados por su ignorancia (Hch 3,17; 13,27; 17,30). Lucas modela la oración de Esteban siguiendo la de Jesús (Hch 7,60). El evangelista presenta dichos de Jesús en cada sección principal del relato de la crucifixión (23,28-31.43.46). La inclusión de un dicho en este lugar está en conformidad con el modo lucano de composición. Esta oración de Jesús es parte esencial de la teología lucana del profeta rechazado y de un Jesús que enseña y pone en obra el amor a los enemigos (6,27-28; 17,4). Podría haber sido eliminada por copistas posteriores porque entraba en conflicto con su interpretación de 22,28-31, o bien porque pensaron que la destrucción de Jerusalén manifestaba la ineficacia de la oración o porque tenían un sentimiento antijudío. Cf. Marshall, *Gospel* 867-68; Talbert, *Reading Luke* 219-20. Jesús, que había venido para llamar al arrepentimiento a los pecadores, continúa su ministerio hasta el final, tal como pone de manifiesto la oración a su Padre. **34b.** *se repartieron sus vestiduras*: Se cumple en Jesús lo dicho en el Sal 22,18, uno de los salmos del justo que sufre inocentemente. Sobre el ultraje que implicaba ser dejado al desnudo, → 170 supra. No parece plausible que los romanos permitiesen un taparrabos a un crucificado judío para no ofender la sensibilidad judía.

191 (d) REACCIONES POSITIVAS Y NEGATIVAS ANTE JESÚS (23,35-49). En los vv. 35-39 se encuentran respuestas hostiles, que, irónicamente, llevan razón, a la revelación de Dios en Jesús crucificado. En los vv. 40-43.47-49 (cf. también 23,50-53), la revelación de Dios es, auténticamente, comprendida y acogida con respuestas positivas de fe y arrepentimiento. Cf. Mc 15,25-39. **35-39.** Hay una progresión descendente en aquellos que humillan a Jesús: autoridades religiosas, soldados, un malhechor. **35.** *el pueblo... las autoridades religiosas*: Lucas establece un contraste entre el pueblo (*laos*), que contempla los últimos acontecimientos de la vida de Jesús, y las autoridades religiosas, que se burlan de Jesús. Movidos por lo que ven, la gente se arrepentirá de su rechazo de Jesús (cf. 23,13-25). Como ya hizo antes en 23,34b, Lucas se inspira ahora en el Sal 22 para describir lo que le acontece (cf. Sal 22,7-8; Sab 2,18). *salvado*: Se convierte en la cantinela de la mofa (cf. vv. 37.39). Estas burlas evocan las tentaciones de 4,1-13, pues ahora Jesús experimenta la tentación de salvar su vida, no entregándola sino agarrándose férreamente a ella (cf. 9,24). Lo que salvará a Jesús será su fe en un Dios y Padre misericordioso que lo levantará de la muerte (cf. las predicciones de la pasión y resurrección en 9,22 y 18,33; cf., también, 20,27-40; 22,69). *Mesías de Dios*: El contenido de esta burla es, irónicamente, cierto (cf. confesión de Pedro en 9,20). *el elegido*: El contenido de esta burla es también, irónicamente, cierto (cf. 9,35). **36.** *vinagre*: Las acciones de los soldados están en sintonía con otro de los salmos del justo que sufre inocentemente, Sal 69,21. **37.** *rey de los judíos*: Irónicamente, también es cierto esto (cf. 19,38). **39.** *Mesías*: Lucas concluye con la confesión cristiana de fe, que, irónicamente, ha puesto en labios de uno de los que se mofan de Jesús. Los que contemplan esta escena con los ojos de la fe saben que Jesús crucificado es todo aquello que se le está negando.

192 **40-43.** El malhechor «bueno» inicia las reacciones positivas a Jesús. La teología y soteriología lucanas de la cruz encuentran una poderosa expresión dramática en este «evangelio» dentro del Evangelio. **41.** *éste no ha hecho nada malo*: De nuevo aparece el tema de la inocencia de Jesús. **42.** *Jesús*: A través de los títulos, Lucas prosigue con su confesión del significado de Jesús crucificado: sólo hay salvación en el nombre de Jesús (cf. Hch 4,12). *dentro de tu reino*: La lectura «dentro de» en lugar de «en» no solamente se apoya en manuscritos fiables, sino que también está de acuerdo con la teología lucana (cf. 22,30), para la que el gobierno regio de Jesús ha comenzado con su muerte y resurrección; cf., también, 24,26. El malhechor tiene una fe profunda en que el Jesús agonizante es realmente

rey y que, como tal, puede administrar el perdón y la misericordia. **43.** Jesús, que experimentará la victoria de Dios sobre la muerte, declara libre de pecado al malhechor arrepentido. «Es una absolución emitida por aquel que ha sido "establecido por Dios para ser juez de vivos y muertos" (Hch 10,42)» (*FGL* 1508). *hoy:* La muerte salvífica de Jesús tiene sentido para el presente. *conmigo*: Este aspecto de la salvación está también presente en la comensalidad de Jesús con pecadores y en el restablecimiento de los impuros en la comunión con los demás. Cf. R. J. Karris, *CurTM* 12 (1985) 346-52. *paraíso*: Esta rica imagen comprende el regreso a la creación original, la comida del fruto del árbol de la vida y la compañía de los justos. Las puertas del paraíso se han abierto de nuevo por la obediencia y la fe del nuevo Adán. Cf. Neyrey, *Passion* (→ 52 supra) 156-92. **44-45.** La creación de Dios y el templo judío responden al sentido de la muerte de Jesús. **44.** *oscuridad*: En Jl 2,31 y Am 8,9, el Día del Señor, un día de juicio, sobreviene en la oscuridad. En Am 8,9, la oscuridad acontece al mediodía. El juicio de Dios contra el mal acontece en la muerte de Jesús. **45.** *velo del templo se rasgó por medio*: Puesto que Lucas tiene una visión positiva del templo, este versículo no puede significar la destrucción de este lugar sagrado (→ 165 supra). Al morir Jesús, el velo exterior del templo, que separaba a todos, menos a los sacerdotes, de Dios, se rasga por la mitad. En Jesús, todos tienen acceso a Dios. Para una opinión diferente, cf. D. D. Sylva, *JBL* 105 (1986) 239-50.

193 **46.** *Padre, en tus manos pongo mi espíritu*: La oración de Jesús se basa en otro salmo del justo que sufre inocentemente (Sal 31,5). Con una profunda fe en su Padre misericordioso, que da la vida a los muertos, concluye Jesús su vida de obediencia a la voluntad de Dios. Ha bebido la copa que Dios le había preparado (cf. 22,42). **47-49.** Lucas prosigue su relato de las reacciones positivas a Jesús al regresar a su tema de la visión (cf. 22,8.35). **47.** *centurión*: → 46 supra, sobre la opinión positiva que Lucas tiene de los soldados. La reacción positiva de este gentil debería unirse a la de los judíos (vv. 40-43.48.49) como signo del significado universal de la muerte de Jesús. *al ver lo sucedido*: Mediante el gratuito don de la fe, este gentil contempla el profundo significado del perdón de los enemigos por Jesús, su fidelidad a Dios durante la tentación y su misericordia hacia el malhechor arrepentido. *alababa a Dios*: En Lc-Hch, esta frase expresa la acogida a la revelación del poder y la misericordia de Dios manifestados en un hecho portentoso (cf. 2,20; 5,26.27; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; Hch 4,21; 21,20). El hecho portentoso que ve el centurión no es la curación de un leproso (17,15), sino que el poder y la misericordia de Dios, para beneficio de los seres humanos, acontecen en la muerte de un ser desprovisto de todo poder, Jesús de Nazaret. *este hombre era justo*: Mediante su insistencia en la inocencia de Jesús (23,4.14-15.22.41) y el empleo de los salmos del justo que sufre inocentemente, Lucas ha preparado a sus lectores para esta confesión de fe. A través de su comportamiento justo, Jesús ha mostrado que es Hijo de Dios. Siendo fiel a Jesús, Dios ha mostrado que Jesús es su Hijo y que cuida de la creación injustamente tratada y tipificada en Jesús. La lógica del tema del justo de Dios (cf. también Hch 3,14-15; 7,52; 22,14) se manifiesta elocuentemente en Sab 2,18: «Porque si el justo es hijo de Dios, él lo asistirá, y lo librará de las manos de sus adversarios». Cf. R. J. Karris, *JBL* 105 (1986) 65-74. **48.** *gente*: → 45 supra, sobre el carácter intercambiable entre los términos «gente» y «pueblo». Así, el v. 48 alude a 23,35. Con tres palabras se refiere Lucas a la «visión» para subrayar que aquellos que prefirieron a Barrabás en lugar de Jesús, contemplan ahora el profundo sentido de la muerte de Jesús como muerte que ha acontecido por ellos (cf. 22,19-20). Se arrepienten golpeándose el pecho (cf. 18,13). **49.** *los que conocían a Jesús*: Este grupo incluye a sus discípulos, que, según Lucas, no lo abandonaron. Éstos, junto con las mujeres, contemplan el sentido de cuanto ha acontecido. Como el cap. 24 clarificará, su visión será altamente intensificada. *mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea*: No se refiere solamente al seguimiento geográfico, sino al seguimiento en cuanto discípulas. Esta analepsis o «flashback», que remite a 8,2-3, exige que el lector vuelva a leer e incluya a las mujeres discípulas en aquellos pasajes donde no aparecen. Cf., más adelante, el comentario sobre 24,6-8.

194 (e) A JESÚS SE LE DA UN ENTIERRO PROPIO DE UN REY (23,50-56a). José de Arimatea y las fieles mujeres ofrecen respuestas positivas adicionales a la revelación de Dios en Jesús crucificado. **50.** *sanedrín*: A pesar de 22,70 y 23,1, la decisión de los dirigentes religiosos contra Jesús no fue unánime. **51.** *el reino de Dios*: Este tema se ha desarrollado a lo largo del evangelio (p.ej., 4,43 y 23,42). Incluso en su muerte, Jesús es el que trae el reino de Dios. **53.** *lienzo*: En tiempos de Lucas, el lienzo era el símbolo de la inmortalidad, pues procedía del lino, que, a su vez, procedía de la madre tierra. Cf. J. Quasten, *AJP* 63 (1942) 206-15. José envuelve a Jesús en lino, con la esperanza de la resurrección. En 24,12, Pedro encontrará sólo los lienzos. El símbolo de la vida resucitada apunta a la realidad del Señor Jesús resucitado, quien revela lo que Dios ha preparado para toda la creación. *en el que nadie había sido puesto todavía*: El inocentemente cru-

cificado y justo Jesús no es arrojado a una fosa común, sino que se le da una sepultura propia de quien es Mesías de Dios, Elegido y rey de los judíos. **55.** Cf. comentarios a 23,49 y 24,1-12.

195 (VIII) Vindicación de Jesús, promesa del Espíritu y Ascensión (23,56b-24,53). Lucas ha llegado al final de la primera parte de su relato kerigmático de los acontecimientos que se han realizado entre los creyentes (cf. 1,1-4, y el énfasis sobre la promesa y el cumplimiento en 24,5-8.25.27.32.44-47). Con las apariciones de Cristo resucitado en Jerusalén, los discípulos pasan de la tristeza a la alegría, de la perplejidad al entendimiento, de la falta de fe a la fe, abriendo finalmente sus ojos para ver en el Señor resucitado lo que Dios tiene preparado para toda la creación.

(A) Las mujeres evangelizadoras (23,56b-24,12). Cf. Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Jn 20,1-13. Lucas fundamenta su insistencia en la importante función de las mujeres en la vida de la Iglesia, en el encargo que reciben de ser las primeras que proclamen la fe pascual. **1.** *muy de mañana*: El poder de la tiniebla (22,53) da paso a la luz del alba de la victoria de Jesús sobre la muerte (cf. 1,78-79). **5.** *no está aquí, ha resucitado*: Como cumplimiento de su promesa de vindicación (9,22), Dios ha vindicado a su Hijo obediente y justo, que ha sufrido inocentemente, a Jesús. Éste es el evangelio pascual. **6.** *recordad*: cf. también v. 8. El significado de esta palabra clave en Lucas y en el AT no debiera reducirse a una mera recopilación de lo previamente dicho. Recordar es actualizar en el presente, con energía y visión nueva y profunda, el sentido de las acciones y las palabras del pasado de la historia de la salvación. La misma palabra gr. *mimneskesthai* se encuentra cargada de sentido en 1,54.72; Hch 10,31; 11,16. Otras palabras relacionadas con ésta, en 22,19; 22,61; Hch 17,32; 20,31.35. Cf. *TDNT* 4.677; P. Perkins, *Resurrection* (Garden City 1984) 154-55; R. H. Smith, *Easter Gospels* (Minneápolis 1983) 109. *Galilea*: De acuerdo con la geografía teológica de Lucas, todas las apariciones acontecen en Jerusalén y cercanías. Desde Jerusalén, vínculo de continuidad entre promesa y cumplimiento de la revelación de Dios, el kerigma cristiano se extenderá hasta los confines de la tierra (cf. Hch 1,8). **7.** Los más cercanos paralelos a este dicho se encuentran en 9,22 y 9,44. Recordemos que en ambos lugares no se decía explícitamente que estuviesen presentes las mujeres discípulas (→ 101 supra, sobre el uso que hace Lucas de la analepsis o «flashback» conclusivo). **8.** La revelación de la vindicación de Jesús da nuevo sentido y energía a la recopilación que las mujeres hacen de las palabras de Jesús. **9.** *anunciaron*: Las fieles mujeres discípulas son las primeras que proclaman el evangelio pascual. El término gr. *anengeilan*, que es el que se utiliza en nuestro texto, queda flojo si lo traducimos por «contaron». Cf. paralelos en 9,36; Hch 26,20; y la observación de J. Schniewind, *TDNT* 1.66. El vb. tiene la connotación de «mensaje de la resurrección, con sentido especializado». **11.** *no las creyeron*: Lucas emplea el mismo vb. gr. *epistoun* para describir la respuesta de los apóstoles al mensaje pascual de las mujeres, y, en Hechos (p.ej., 28,24), para describir la respuesta negativa a la proclamación cristiana. Los apóstoles tienen que recorrer su propia odisea desde la incomprensión a la comprensión y a la fe. **12.** Este versículo debe mantenerse, pues se encuentra en los manuscritos más fiables y es afín a la teología lucana. *vio*: La visión de Pedro no es todavía la visión de la fe. Cf. 24,34. *lienzos*: → 194 supra. *lo sucedido*: Esta oración genérica se encuentra en 23,47.48; 24,18. Los ojos abiertos por el Señor Jesús resucitado verán el significado de lo que Dios ha realizado para todos en su Elegido.

196 (B) Emaús y regreso al camino del discipulado (24,13-35). Este bello relato, exclusivo de este evangelio, destella con temas lucanos, esp., el camino, la fe como visión y la hospitalidad. **13.** *iban de camino*: Los dos discípulos han abandonado el camino de Jesús, pues no había cumplido sus expectativas (cf. v. 21). Su infidelidad está en contraste con la fidelidad de las mujeres (23,49-24,12). El lector debe recordar el tema lucano del camino que tan dominante es como imagen del discipulado en 9,51-19,27. Este relato está lleno del vocabulario del camino (vv. 15.17.28.29.32.33.35), y cuenta cómo Jesús resucitado reconcilia a dos caminantes, que, una vez perdonados e iluminados, regresan inmediatamente a Jerusalén. **16.** *pero sus ojos estaban ofuscados y no eran capaces de reconocerlo*: A través de todo su evangelio, Lucas ha jugado con el tema de la visión (9,45; 18,34; 23,8.35.47-49). Ahora lo articula en los vv. 23-24.31.32.35, al contarnos cómo el Cristo resucitado abre los ojos de sus discípulos para que contemplen su verdadero sentido en el plan de Dios. Pero como el relato clarificará, los ojos de los discípulos se abren totalmente sólo cuando éstos muestran hospitalidad hacia un desconocido. **19.** *Jesús de Nazaret*: Con ironía teológica, Lucas desarrolla su tema de la fe como visión, puesto que lo que dicen los discípulos en este versículo es el credo cristiano (cf. Hch 2,22-24; 10,38). La mera recitación de este credo no suscitará la visión de la fe. **20-21.** *lo entregaron*: La ironía lucana se intensifica en cuanto que los hechos narrados por los discípulos cumplen las profecías de Jesús en 9,22; 13,32-33; 18,31-33. Recitar los hechos de la vida de Jesús y demostrar cómo éstos se conectan con sus profecías, no abre los ojos de la fe. **22-24.** *algunas de nuestras mujeres*: Lucas, inexorablemente, conduce a casa su irónico mensaje. La proclamación del evange-

lio pascual de las fieles mujeres discípulas encuentra resistencia y no abre los ojos a la fe. **25-27.** *empezando por Moisés*: Lo que positivamente contribuye a la fe (cf. v. 32) es la interpretación que Jesús hace de su vida como cumplimiento de todas las promesas de Dios desde un extremo al otro de la Escritura. Dios ha exaltado a la gloria a su profeta rechazado, al Hijo justo que ha sufrido inocentemente. **29.** *quédate con nosotros*: Lucas añade ahora los toques finales a su tema de la fe como visión. Los discípulos que alojan al desconocido abrirán finalmente sus ojos. «Así, el señorío de Jesús no llega a conocerse o a manifestarse en hechos de guerra ni venganza, o mediante signos terribles y poderosos, sino que se alcanza mediante una cruz y se expresa en una comida, es decir, en un acto de hospitalidad, paz, fraternidad y sororidad» (R. H. Smith, *Easter Gospels* [→ 195 supra] 122). **30.** *se reclinó con ellos... tomó el pan*: Esta comida no debe interpretarse inmediatamente como eucaristía, sino que debe relacionarse con el tema de la comensalidad que Lucas ha desarrollado en todo su evangelio. Mediante este tema, muestra la llegada del reino de Dios en la comida que Jesús comparte con la gente, esp. con los marginados. Jesús, que en su última cena había dicho que no volvería a comer con sus discípulos hasta la llegada del reino de Dios (22,16.18), comparte ahora la comida con ellos, mostrando, por consiguiente, que el reino de Dios ya ha llegado. Ahora sus compañeros de mesa no son los publicanos, sino sus propios discípulos que se habían apartado de su camino; perdonados, son devueltos de nuevo al camino, que es su camino. Pero todo esto les sucede porque han sido hospitalarios. **32.** *ardía nuestro corazón*: Al preocuparse de ofrecer hospitalidad a un desconocido, la tristeza, necedad y torpeza de corazón de los discípulos se transforman en alegría, comprensión profunda y entusiasta entrega al camino de Jesús. **34.** *se ha aparecido a Simón*: La oración de Jesús ha sido eficaz. Simón Pedro ha sido también perdonado y está capacitado para fortalecer a sus hermanos cristianos en el camino (cf. 22,31-34). Cf. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word* (→ 55 supra) 69-155; R. J. Karris, *Int* 41 (1987) 57-61; B. P. Robinson, *NTS* 30 (1984) 481-97.

197 (C) Encargo y Ascensión (24,36-53). Se entremezclan en esta sección final del evangelio de Lucas los temas de la paz (v. 36), la comensalidad (vv. 41-43), el cumplimiento de las promesas de Dios en Jesús (vv. 44-47), el perdón de los pecados (v. 47), Jerusalén (vv. 47.52), testimonio (v. 48), Espíritu Santo (v. 49), finalización del camino de Jesús hacia Dios (v. 51) y el templo (v. 53). El evangelio en su conjunto culmina con la descripción lucana de la actitud de los discípulos: la adoración de Jesús (v. 52). La mayor parte de este material es exclusivo de Lucas. **36.** *les dijo: La paz con vosotros*: Este texto está apoyado por la mayor parte de manuscritos antiguos; debe considerarse auténtico. Sin embargo, tanto éste como algunos fragmentos o la totalidad de 22,19b-20; 24,3.6.12.40.51.52, son omitidos por otros antiguos manuscritos, esp. por D. La prueba de la autenticidad de estas ocho lecturas (y también de Mt 27,49) no es convincente. Westcott y Hort las denominaron «no interpolaciones [en inglés: "non-interpolations"] en el texto occidental». Cf. B. M. Metzger, *TCGNT* 191-93; K. Snodgrass, *JBL* 91 (1972) 369-79. *paz*: La bendición de una vida íntegra y plena, prometida en 2,14, realizada por Jesús mediante su ministerio del reino (cf., p.ej., 7,50), y proclamada en 19,38, es ahora el don permanente que el resucitado hace a sus discípulos. **38.** *¿por qué os asustáis?*: No se refiere al relato de Emaús (24,13-35), con su camino que va desde la increencia hasta la fe. Se trata, más bien, de un nuevo relato, que, en esta ocasión, va desde la duda hasta la adoración (v. 52). **43.** *en su mesa*: Éste es el modo en que debe traducirse la frase gr. *enopion auton*, que literalmente significa «ante ellos». Los argumentos a favor de esta traducción proceden de la utilización que hallamos en los LXX (p.ej., 2 Re 11,33; 3 Re 1,25) y del texto lucano de la comida del Señor resucitado con sus discípulos (Hch 1,4; 10,41). De este modo, el interés principal de este versículo no es insistir en la realidad corporal de Jesús, sino más bien en la victoria de Jesús sobre la muerte, simbolizada en la reanudación de la comunión de mesa con sus discípulos. Cf. Dillon, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word* (→ 55 supra) 200-01. **44.** Toda la Escritura –Ley, Profetas y Escritos– encuentra su cumplimiento en Jesús resucitado. **45.** *abrió la inteligencia para que comprendieran*: Lucas prosigue con su tema de la revelación como apertura de ojos y mente. Cf. comentario a 24,16. **47.** *perdón de los pecados... a todas las naciones*: Hch 26,23 nos ayuda a responder a la pregunta suscitada por este versículo: ¿Cómo es posible que Jesús el Mesías pueda predicar a todas las naciones cumpliendo así la Escritura? Lo hará a través de Pablo y la Iglesia. Con esto consigue Lucas su universalismo cristológico. «Jesús es el Mesías en sentido real y total únicamente si la salvación de Dios, realizada por él, llega "hasta los confines de la tierra"» (J. Dupont, «La portée christologique de l'evángélisation des nations d'après Luc 24,47», *Neues Testament und Kirche* [Fest. R. Schnackenburg, ed. J. Gnilka, Friburgo 1974] 143). **48.** *vosotros sois testigos*: Este encargo se dirige a un grupo más amplio que los Once (cf. 24,9.33). El contexto lucano sugiere que también se incluye a las mujeres. Cf. Perkins, *Resurrection* (→ 195 supra) 166-67. **49.** *la promesa de mi Padre*: El Espíritu Santo es quien anima la continuación del relato lu-

cano de cómo Dios ha cumplido sus promesas. Cf. Hch 1-2.

198 **50-53.** Estos versículos contienen numerosas referencias a 1,5-2,52, pues Lucas concluye su obra con una inclusión. **50.** *los llevó fuera*: Lucas juega con el tema del éxodo y utiliza el vb. gr. *exagein*, que es empleado por los LXX para describir cómo Dios saca a su pueblo de la esclavitud de Egipto mediante el éxodo. Jesús está a punto de concluir su éxodo (cf. 9,31) hacia su Padre. *alzando las manos... los bendecía*: Parece haber una alusión consciente a Eclo 50,20-24, donde encontramos la siguiente secuencia: bendición del sumo sacerdote Simón, adoración y alabanza de la asamblea. Ésta es la única vez en todo el evangelio en que se dice que Jesús bendice a la gente. En la conclusión de la liturgia de su vida, Jesús bendice a sus discípulos. Compárese con Zacarías (1,21-22). **51.** *fue llevado al cielo*: En Hch 1,6-11, presenta Lucas otro relato de la ascensión. A éste se le ha denominado adecuadamente relato «doxológico» pues subraya la adoración a Jesús. El relato de Hechos es más bien una interpretación «eclesiástica», que conduce al relato lucano de cómo la *ekklesia* de Dios debe abandonar la actitud de una adoración entusiasta para viajar por los caminos del mundo con la buena nueva. Cf. P. A. van Stempvoort, *NTS* 5 (1958-59) 30-42. Lucas también «desea indicar que el camino que Jesús realizó no terminó... en la más absoluta nada, sino en el corazón de Aquel a quien Jesús llamaba su Padre» (G. Lohfink, *Death is not the final word* [Chicago 1977] 18). Cf. también J. A. Fitzmyer, *TS* 45 (1984) 409-40. **52.** *se postraron ante él*: Alcanzamos el clímax de los vv. 36-53, y por supuesto de todo el evangelio, pues ésta es la primera y única vez en la que dice Lucas que los discípulos adoran a Jesús. La cristología de Lucas se acerca a la de Jn 20,28. *Jerusalén*: El evangelio comienza y termina en la ciudad santa, pero son tantos los acontecimientos ocurridos mientras tanto, que, lógicamente, influyen en el cambio de perspectiva de los lectores sobre el significado de esta ciudad. *alegría*: cf. el mensaje de los ángeles en 2,10. «Es un claro objetivo de Lucas relacionar el comienzo y el fin, el nacimiento y la partida. Mediante esta relación deja claro que la promesa del comienzo se cumple al final, y, además, que toda esta vida es una gran alegría para los seres humanos» (G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu* [SANT 26, Múnich 1971] 253). **53.** *templo*: El evangelio comienza y termina en el templo, que, para Lucas, es el nexo de continuidad entre lo antiguo y lo nuevo. A la primitiva comunidad de Hechos la encontramos adorando en el templo (Hch 3). *bendiciendo a Dios*: cf. 1,64; 2,28. Ésta es la reacción que Lucas desea obtener de sus lectores, para que tomen en serio su relato kerigmático y confiesen, con profunda convicción, que cuanto Dios ha realizado en Jesús es para nuestro bien y nuestra salvación (cf. 1,1-4).

[Traducido por José Pérez Escobar]

44
Hechos de los Apóstoles

Richard J. Dillon

BIBLIOGRAFÍA

1 Bauernfeind, O., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (WUNT 22, Tubinga 1980). *The Beginnings of Christianity* (ed. F. J. Foakes Jackson and K. Lake, 5 vols., Londres 1920-33), Part I, *The Acts of the Apostles*. Cadbury, H., *The Making of Luke-Acts* (Londres 21958). Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte* (HNT 7, Tubinga 21972); *The Theology of Luke* (Nueva York 1960). Dibelius, M., *Studies in the Acts of the Apostles* (Nueva York 1965). Dömer, M., *Das Heil Gottes* (BBB 51, Bonn 1978). Dupont. J., *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45, París 1967), *The Salvation of the Gentiles* (Nueva York 1979); *Nouvelles etudes sur les Actes des Apôtres* (LD 118, París 1984). Fitzmyer, J. A., *The Actas of the Apostles* (Nueva York 1999) (trad. esp. *Los Hechos de los Apóstoles. Vol. I, Hch 1,1-8,40, Vol. II 8,41-28,31* (Salamanca 2003). González Echegaray, J., *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano* (Estella 2002). Haenchen, E., *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Filadelfia 1971). Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity* (Filadelfia 1980). Holtz, T., *Untersuchungen über die altestamentlicen Zitaten bei Lukas* (TU 104, Berlín 1968). Keck, L. E. y J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke and Acts* (Nashville 1966). Kränkl, E., *Jesus, der Knecht Gottes* (Ratisbona 1972). Kremer, J. (ed.), *Les Actes des Apôtres* (BETL 48, Lovaina 1979). Maddox, R., *The Purpose of Luke-Acts* (Studies of the New Testament and Its World, Edimburgo 1982). Marshal, I. H., *The Acts of the Apostles* (TynNTC 5, Grand Rapids 1980). Munck, J., *The Acts of the Apostles* (AB 31, Nueva York 1967). Neil, W., *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids 1973). O'Neill, J., *The Theology of Acts in Its Historical Settings* (Londres 21970). Plümacher, E., *Lukas als hellenisticher Schriftsteller* (SUNT 9, Gotinga 1972). Radl, W., *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk* (Berna 1975). Rese, M., *Alttestamenstlischen Motive in der Christologie des Lukas* (SNT 1, Güterlosh 1969). Richard, P., *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles* (Santander 2000). Rius Camps, J., *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (Madrid 1984); *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia Cristiana* (Córdoba 1989); *Comentar als Fets dels Apòstols.* Vols. I-IV (Barcelona 1991-2000). Roloff, J., *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Zúrich 1982). Schneider, G., *Die Apostelgeschichte* (2 vols., HTKNT 5, Friburgo 1980, 82). Talbert, C. H. (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Danville 1978); *Luke-Acts* (Nueva York 1984). Trocmé, É., *Le livre des «Acts» et l'histoire* (París 1957). Weiser, A., *Die Apostelgeschichte* (2 vols., ÖTK 5/1-2, Gütersloh 1981, 1985). Wilckens, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5, Neukirchen ^{3}1974). Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 7, Cambridge 1973). Winter (ed.), *The Book of Acts in its first Century Setting*, Vol. I-VI (Grand Rapids 1993-1997). Zingg, P., *Das Wachsen der Kirche* (OBO 3, Gotinga 1974).

Fuentes: Bovon, F., *Luc le théologien* (Neuchâtel 1978). Bruce, F. F., *BJRL* 65 (1982) 36-56. Gasque, W. W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Grand Rapids 1975). Grässer, E., *TRu* 41 (1976-77) 141-94.259-290; 42 (1977) 1-68. Plümacher, E., *TRu* 48(1983) 1-56; 49 (1984) 105-69.

DBSup 1.42-86. *IDBSup* 7-9. Brown, *INT Vol. I* 377-442. Wik-Schm, *INT* 520-571. *CBLAA*. Mills, W. E., *A Bibliography of the Periodical Literatur on the Acts of the Apostles 1962-1984* (NovTSup 58, Leiden 1986).

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Identidad del autor.** Como los cuatro evangelios, el libro de los Hechos es una obra anónima, lo que significa que la identidad del autor no se afirma en el texto. Las primeras atribuciones del tercer evangelio y de Hechos a Lucas, el compañero de Pablo que era oriundo de Antioquía, aparecen en documentos de finales del s. II: el Prólogo antimarcionita de Lucas; Ireneo, *Ad. Haer.* 3.1.1; 3.14.1; y el canon de Muratori (cf. *SQE* 533-38). Aunque no se pone realmente en cuestión la continuidad de plan y autor entre los dos libros dedicados a Teófilo, tanto la identidad del autor como el valor histórico de sus fuentes son objeto de una

permanente disputa entre escuelas de pensamiento más o menos definidas. Una de estas escuelas, en la que predominan autores de lengua inglesa (pero cf. Hengel, *Acts* 66), insiste en el fundamento histórico de los conocidos pasajes «nosotros» que aparecen en el libro de Hechos (16,10-17; 20,5-8.13-15; 21,1-18; 27,1-28,16), en los que el autor parece situarse entre los compañeros de Pablo que en ciertos momentos, extrañamente esporádicos, le acompañaban en sus viajes de misión. La otra escuela, cuyos miembros son en su mayoría de lengua alemana (pero cf. Cadbury, *The Making* 219.274-76; O'Neill, *Theology*, cap. 1; V. Robbins, *PerspLA* 241-42), llama la atención sobre las importantes diferencias que existen entre la presentación que el libro de Hechos hace de Pablo y los testimonios de primera mano que encontramos en sus cartas auténticas (cf. P. Vielhauer, *StLA* 33-50). El valor global de Hechos como fuente histórica no depende del equilibrio entre ambas posiciones, aunque son muchos los que opinan que la autoridad canónica del autor está inadmisiblemente comprometida por cualquier negación de sus credenciales como testigo de Pablo.

Cada una de las posiciones en contienda encuentra serias dificultades para admitir los datos aducidos por el contrario. Quienes niegan que hubiera existido una relación personal entre Lucas y Pablo no se ponen de acuerdo en si los pasajes «nosotros» proceden de una fuente intermitente o de la propia técnica literaria del autor, ni tampoco sobre lo que, en todo caso, pretendía el autor al introducir de forma tan imprevisible el pronombre «nosotros» (cf. E. Plümacher, *ZNW* 68 [1977] 9-12). Los que sostienen que fue el compañero de Pablo quien escribió el libro integrándose en el «nosotros» (cf. Col 4,14; Flm 24) tienden a suavizar los rasgos tan poco conocidos del Pablo lucano, explicándolos por la limitada participación de Lucas en sus viajes (¡cf. 2 Tim 4,11!) y el intervalo de treinta años que había transcurrido, o dando mayor importancia a las convergencias que a las diferencias, aun cuando estas últimas incluyan cuestiones tan fundamentales como los métodos misioneros de Pablo, su actitud con respecto a la ley mosaica, o incluso el motivo de su fatídico último viaje a Jerusalén (en el que participó el «nosotros» [21,1-18]; → 102.126 infra).

3 Por mi parte, opino que la interpretación de los rasgos característicos del Pablo lucano no encuentra apoyo alguno en el argumento que sostiene que el escritor de Hechos fue compañero suyo. Con esto no quiero decir (1) que podamos minimizar las dificultades que entraña explicar de otro modo la presencia del «nosotros», ni (2) que nos dediquemos sistemáticamente a intensificar las discordancias entre Lucas y Pablo infravalorando sus concordancias. Con relación a la primera cuestión, podemos decir que es probable que la utilización del «nosotros» sea un recurso estilístico y no un indicio de un material procedente de una fuente que fue abruptamente introducido en la obra. La presencia de la primera persona, especialmente en los viajes marítimos de Pablo, podría certificar la autenticidad del material lucano de modo especial (cf. Lc 1,3-4), mediante la que respondía a la preocupación por la garantía del testimonio ocular que también encontramos en otros historiadores contemporáneos como Polibio y Luciano. Con ello, Lucas no pretendía presentarse como un viajero (*no obstante* Plümacher, *ZNW* 68 [1977] 17-22; Weiser, *Apg.* 392), sino, más bien, certificar su relato, en particular, los momentos cruciales del itinerario misionero de Pablo por mar (Robbins, *PerspLA* 237), con la información de un testigo ocular (Schneider, *Apg.* 1.93-94). Cf. comentario sobre 27,1-44; → 126-27 infra.

Con relación a la segunda cuestión, la hipótesis de que el «nosotros» es un recurso utilizado por Lucas para certificar su información no compromete la veracidad histórica de los relatos en los que aparece. «Lo que es ficticio es solamente la 1ª pers. del pl., no necesariamente el relato que se cuenta» (E. Plümacher, *TRu* 49 [1984] 124). Las secciones narrativas en primera persona, y, por supuesto, gran parte del resto del relato de Hechos, pueden basarse en tradiciones de gran valor histórico, e incluso, tal vez, el mismo hilo argumentativo, como ocurre en los capítulos donde aparece Pablo. Lo que se pone altamente en cuestión es el hecho de que Lucas esté realmente recordando el ministerio de Pablo, precisamente por los numerosos elementos que faltan en su presentación: no se dice nada de sus cartas, no se recoge ningún trazo «del cuadro, extensamente pintado en las epístolas, que presenta a Pablo como centro de controversia en la Iglesia», y la diferencia entre la misión de Pablo y, por ejemplo, la de Pedro, Esteban o Felipe es casi inexistente (Maddox, *Purpose* 70). Lucas es el historiador que resume y perfila el pasado; no un actor del relato que cuenta en sus dos libros.

4 La gran importancia que se atribuye a Pablo en la historia narrada por Hechos sugiere que se escribió en una comunidad de su ámbito misionero, concretamente, en una en la que la leyenda sobre el apóstol había dejado ya muy atrás cualquier asimilación de sus cartas. La exacta localización de esta comunidad es meramente conjetural. Sabemos que el tercer evangelio se redactó con posterioridad al año 70, y que, probablemente, hacia el año 100 d.C. ya estaba en circulación el corpus completo de las cartas. Así que la fecha ampliamente aceptada para el libro de Hechos oscila

entre los años 80 y 90 (cf. Kümmel, *INT* 185-87; Wik-Schm, *INT* 376-79; H. Conzelmann, en *StLA* 298-316).

5 **(II) Forma literaria y finalidad.** Las importantes cuestiones de por qué Lucas escribió este libro complementario a su evangelio y qué intención tuvo al combinarlos están estrechamente relacionadas con el complicado problema del género literario de las dos obras. Algunos autores insisten en que Hechos, al igual que los evangelios, pertenece a una nueva forma literaria que carecía de paralelos (Kümmel, *INT* 116). Normalmente, las investigaciones que se han centrado en la cuestión del género literario han conducido a la separación de las dos obras lucanas, pues los especialistas daban por supuesto que la finalidad del evangelio era claramente evidente, mientras que la de Hechos requería una explicación (Maddox, *Purpose* 19). Además, dado que el autor se complace en imitar una extensa variedad de convenciones literarias postclásicas, surgió la tentación de generalizar las comparaciones de ciertas partes de la obra para definir el género del libro en su totalidad. En esta perspectiva se ha dicho que podría catalogarse como una biografía grecorromana (C. H. Talbert; cf. D. L. Barr y J. L. Wentling, *Luke-Acts* [ed. C. H. Talbert] 63-88), una novela aretalógica, de la que encontramos evidentes ejemplos en la literatura apócrifa de *praxeis* (*KINT* 2.51-52), e incluso como una novela grecorromana (S. M. Praeder, «Luke-Acts and the Ancient Novel», SBLASP [1981] 1.269-92; R. J. Karris, «Widows and Mirrors», SBLASP [1979] 1.47-58). La deficiencia que encontramos en todas estas propuestas es que el interés principal de nuestro autor no se centra en los actores individuales ni en sus destinos o vicisitudes, sino en el progreso de la palabra de salvación a partir del curso que se le fija en 1,8. Sin embargo, los numerosos intentos de catalogar Hechos como un tratado apologético o de controversia (cf. Maddox, *Purpose* 19-21) que tenía por objeto defender el evangelio contra los detractores de Pablo o del cristianismo, o tal vez contra corrientes heréticas dentro del redil, corren el riesgo de convertir los asuntos parciales tratados por el autor en la finalidad general de su obra, ignorando el hecho, reiteradamente demostrado por el texto (cf. Lc 1,3-4), de que «Lucas-Hechos es, en todos sus aspectos, un libro dedicado a clarificar la autocomprensión cristiana», no un discurso evangelizador o polémico dirigido a los de fuera (*ibid.* 181).

Un enfoque sobre este problema que resulta más prometedor, y que goza últimamente de una gran aceptación, supone el reconocimiento de dos principios totalmente seguros: (1) La relación literaria muestra que Lucas y Hechos forman una «unidad histórica y literaria» (Hengel, *Acts* 37); (2) las claves más fiables para entender el carácter y la finalidad de su obra se encuentran en los prólogos exclusivos de Lucas, que son los únicos textos de todo el NT donde aparece la presencia de un autor explícito (Dibelius, *Studies* 123). A juzgar por sus prólogos, Lucas quiso escribir historia con un método impecable (Lc 1,3), ajustando su tarea a la altura de la materia tratada (Plümacher, *Lukas* 22-31.137). Algunos autores se han aventurado a definir más específicamente el género como una «monografía histórica» (Conzelmann, *Apg.* 7; Hengel, *Acts* 36), cuyo rasgo característico es la exposición de las fuerzas rectoras y las consecuencias de un largo proceso histórico mediante el tratamiento de uno o más de sus episodios clave en una estructura narrativa breve (E. Plümacher, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 462-63). Las dos obras lucanas, autosuficientes pero relacionadas, manifiestan la perspectiva que el autor tenía de todo el proceso de la historia de la salvación, que abarcaba las épocas de la promesa y de su cumplimiento, es decir, de Israel y la Iglesia, que, de este modo, se comprenden y se explican «monográficamente» en el punto panorámico de su intersección histórica.

En efecto, cada vez con mayor aceptación, hoy día se considera que la tesis principal de Lucas-Hechos es la continuidad de la historia de la salvación mediante sus encrucijadas centrales, la vida de Jesús y el nacimiento de la Iglesia, y, en consecuencia, como la mejor clave para entender el ambiente de la comunidad y la finalidad de la obra (E. Grässer, *Tru* 42 [1977] 51-58; E. Plümacher, *TRu* 48 [1983] 45-51). A partir de los datos que se encuentran en la obra, los exegetas llegan a la conclusión de que en las comunidades lucanas se estaba produciendo una «crisis de identidad» o una «crisis de continuidad», suscitada por el persistente rechazo de los judíos al evangelio (Hch 13,46-47; 28,24-28) y el progresivo distanciamiento de un cristianismo predominantemente gentil del pueblo bíblico de la promesa. A Lucas no le preocupaban las razones por las que los judíos rechazaban el evangelio, «sino responder a la auténtica dificultad teológica que este rechazo presentaba a los cristianos» (E. Franklin, *Christ the Lord* [Filadelfia 1975] 111). ¿Cómo podrían aquellos que no eran judíos valorar lo que, teniendo sus raíces en el judaísmo, la mayoría de los judíos rechazaba? (Maddox, *Purpose* 184). Para sostener su tesis de la «continuidad», con el objetivo de hacer frente a este problema, Lucas tenía que establecer, por una parte, el nexo histórico entre Israel y Jesús (Evangelio), y, por otra, entre Jesús y la Iglesia (Hechos), demostrando, de este modo, la trayectoria completa del plan divino en el que la Iglesia del presente se confirmaba como el verdadero destino del camino de Dios con Israel (cf. 15,14-21).

6 **(III) Tradición y composición.** La apropiación por Lucas de los modelos historiográficos practicados por autores contemporáneos como Polibio, Dionisio de Halicarnaso, Tácito, Tito Livio, Salustio y Flavio Josefo, implicaba el uso de estrategias de composición como la inserción de discursos y cartas, los sumarios generalizadores y la imitación de los modelos clásicos del discurso, así como también la configuración dramático-episódica del texto. Comentemos, en primer lugar, esta última categoría.

(A) Estilo dramático-episódico. El debate sobre el valor histórico de Hechos se agudiza por el hecho de que el autor se centra en presentar «al lector, de forma vivaz, la realidad histórica, concentrándose en determinados acontecimientos de carácter paradigmático», e ignorando, la mayoría de las veces, su secuencia cronológica (Hengel, *Acts* 55-56; cf. Plümacher, *Lukas* 100-11). Algunos especialistas piensan que tal método hace de Lucas más un narrador edificante que un historiador (así E. Haenchen, *StLA* 260); pero Hengel insiste en que este método no es «exclusivo» de Lucas, sino que se encuentra «en la más amplia tradición de la historiografía helenista» que no sacrificaba la verdad a la «edificación», precisamente porque escogía lo típico, lo ejemplar, lo programático, de entre una gran cantidad de acontecimientos mucho más amplia que las fuentes que tenía a mano (así también E. Gräser, *TRu* 41 [1976] 192). Los ejemplos más claros de estos episodios dramáticos independientes son Pentecostés (cap. 2), el martirio de Esteban (caps. 6-7), la conversión de Cornelio (cap. 10), el acuerdo de Jerusalén (cap. 15), la misión ateniense de Pablo (17,16-34) y los sucesivos procesos judiciales (caps. 21-26). Cada uno de estos episodios ha sido configurado como vehículo de un importante teorema de la teología de la historia de Lucas, cuyo significado va más allá de la misma escena (Plümacher, *Lukas* 86.92.101), así que cada uno debe ser juzgado por sus propios méritos como fuente de información histórica.

7 **(B) Discursos.** El centro de la mayoría de las grandes escenas, anteriormente mencionadas, es un discurso: de carácter misionero, en los caps. 2.17; un juicio profético, en el cap. 7; un comentario didáctico sobre el acontecimiento que acaba de ocurrir, en los caps. 10.15; o una apología ante la autoridad pública, en los caps. 22.26. La popularidad de los discursos como recurso historiográfico está bien documentada en la literatura helenista, especialmente en obras de la tradición judía (1-3 Mac; Josefo). Siguiendo la célebre máxima de Tucídides (1,22; cf. Dibelius, *Studies* 140-42), los historiadores insertaban los discursos para mantener el diálogo entre ellos y sus lectores; de aquí que los discursos deban «entenderse menos desde su contexto histórico que desde el contexto del libro como un todo... pues el libro tiene un tema y los discursos contribuyen a desarrollarlo» (*ibid.* 174-75). Así pues, todos los discursos de Hechos tienen a Lucas por autor y a sus lectores como público; no es pertinente, por tanto, preguntarse si los destinatarios representados en la obra habrían entendido algo del argumento (¡p.ej., 17,22-31!).

Un caso especial, que Dibelius pensaba que caía fuera de la analogía con la literatura helenista, lo constituye los llamados discursos de misión, de los cuales seis se dirigen a los judíos (2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41) y dos a los gentiles (14,15-17; 17,22-31). Su contenido se modela con los contornos tradicionales del primitivo kerigma cristiano, lo que explica el carácter repetitivo de estos pasajes, pero no nos permite averiguar fácilmente su preciso trasfondo tradicional. Algunos piensan que reproducen el modelo histórico de la predicación apostólica (C. H. Dodd), o tal vez un esquema kerigmático que ya estaba fijado en tiempos de Lucas (Dibelius, *Studies* 165); otros consideran que este esquema fue creado por Lucas para sus propios objetivos argumentativos (Plümacher, *Lukas* 33-35). En los discursos a los judíos, los destinatarios oyen cómo se les acusa a ellos mismos (o a sus antepasados): «vosotros matasteis a quien Dios ha resucitado», lo que motiva el llamamiento al arrepentimiento que lleva la argumentación a su clímax. Es posible que este «esquema de contraposición» remita a una antigua fórmula de predicación (Roloff, *Apg.* 50), tal vez a un modelo de parénesis sobre el arrepentimiento que se había desarrollado en las sinagogas helenistas a partir de los reproches deuteronómicos contra Israel por su oposición a los profetas (Wilckens, *Missionreden*, 200-08; Weiser, *Apg.* 100). Pero los discursos de misión no constituyen realmente una excepción a la analogía con la literatura helenista, que se verifica por todas partes en los discursos de Hechos; éstos no anuncian el evangelio de forma directa, sino que ilustran, conjuntamente con sus marcos escénicos, cómo la predicación apostólica y su recepción avanzan desde la historia cristiana más primitiva hasta el resultado querido por Dios (Plümacher, *Lukas* 35). La determinación más precisa del trasfondo tradicional de los discursos sigue siendo una cuestión abierta (cf. Plümacher, *TRu* 49 [1984] 131-35).

8 **(C) Mímesis.** El sabor arcaico y los semitismos que encontramos en los discursos dirigidos a los judíos se han considerado como indicios de tradiciones antiguas, pero, con frecuencia, se trata, más bien, de recursos literarios que se utilizaban extensamente en la cultura postclásica, como, por ejemplo, la imitación (*mimesis*) de los modelos clásicos y la afectación estilística de la «atmósfera» del venerado pasado (arcaísmos). En la sección de

Hechos dedicada a la misión bajo la autoridad de los Doce, al igual que en el evangelio lucano, el modelo clásico que se utiliza es la versión de los LXX, que era «la Biblia» de los judíos grecoparlantes. Lo que constituye el procedimiento mimético característico de Lucas no es la cita explícita o alusiva de los textos bíblicos, sino la adaptación de su estilo y expresiones. No se trata de una invención suya, sino que «caracteriza a toda una época de la literatura helenista», como, por ejemplo, la mímesis clasicista que hallamos en historiadores como Dionisio de Halicarnaso, Josefo, etc. Con su mimetismo de los LXX, así como con sus kerigmas arcaizantes, Lucas cultiva la impresión de los comienzos de la Iglesia como «tiempo sagrado» *sui generis*, sellado por el «discurso sagrado» (Plümacher, *Lukas* 68.74.78). La mímesis de los LXX desaparece tras el cap. 15, al abandonar los Doce el escenario lucano (pero cf. 20,18-35). Sin embargo, la atmósfera de la Atenas clásica se evocará exquisitamente en 17,16-34.

9 **(D) Sumarios.** Lucas utilizó el sumario generalizador, que había observado en la composición marcana de la tradición episódica sobre Jesús (Mc 1,32-34.39; 3,10-12), para rellenar los huecos entre episodios independientes. El sumario generaliza los incidentes y circunstancias de los episodios narrados, convirtiéndolos en rasgos habituales y típicos de un período (Dibelius, *Studies* 9-10; Cadbury, *The Making* 58; *Beginnings* 5.392-402). Los principales sumarios de Hechos aparecen en los primeros cinco capítulos, probablemente porque la información de la que disponía Lucas para elaborarlos era más fragmentaria (2,42-47; 4,32-35; 5,11-16). Los sumarios de segunda categoría, normalmente de un único versículo, se encuentran en 1,14; 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,30-31. Los sumarios no son meros recursos para tapar agujeros, sino que constituyen importantes estrategias de composición con las que el autor mantiene la relación entre su argumento y la historia que está contando. En ellos se idealiza el período del ministerio de los apóstoles en Jerusalén y confirman la impresión del lector de que el movimiento cristiano va incrementándose puntualmente siguiendo la voluntad de Dios (Zingg, *Wachsen* 36-40). Como con su mímesis estilística, la idealización lucana de la comunidad primitiva envuelve aquel período con el esplendor de una «edad de oro», al igual que hacían otros muchos autores de su época con el período clásico (Plümacher, *Lukas* 16-18).

10 **(E) Las fuentes de Hechos.** Las habilidades de Lucas como artista helenista de talento no deberían desalentar la investigación de sus fuentes, que ha vuelto a encontrar su justificación tras 20 años, más o menos, de entusiasmo histórico-redaccional (cf. E. Grässer, *TRu* 41 [1976] 186-94; E. Plümacher, *TRu* 49 [1984] 120-38). Con los meros criterios estilísticos no podemos averiguar el sustrato de las fuentes continuas, precisamente porque el autor las reelaboró intensamente (cf. Dupont, *Sources* [→ 11 infra]; Hengel, *Acts* 61-62). Ya quedó patente esta misma situación en su evangelio con respecto a Marcos y Q, y de no ser por la posibilidad que nos ofrece la comparación sinóptica hubiera sido imposible identificar sus fuentes. La mayoría de los especialistas no admiten la existencia de una fuente continua en la primera mitad de Hechos, con excepción de la reciente recuperación de la antigua hipótesis que postulaba la existencia de una fuente «antioquena» tras los caps. 6-15 (Hengel, *Acts* 65-66; Lüdemann, *Paul* [→ 11 infra] 25). Ahora bien, después del cap. 15, el libro ofrece una base más segura para desarrollar un análisis de sus fuentes, sobre todo en los informes sobre el segundo y el tercer viaje misionero de Pablo. M. Dibelius propuso la hipótesis de la fuente del «itinerario» (*Studies* 5-6.197), que se ha mantenido a lo largo de los años; según Dibelius, podría tratarse de un diario de viaje escrito por un compañero de Pablo. De múltiples formas esta idea ha vuelto a recuperar su vigor en nuestros días (E. Plümacher, *TRu* 49 [1984] 123-28.138), y algunos creen que la comparación de las fases del viaje en los caps. 16-21 con las cartas de Pablo darán un apoyo analítico a la documentación prelucana (Lüdemann, *Paul* [→ 11 infra] 156; Weiser, *Apg.* 388-90). La lacónica valoración que hace G. Schneider es muy acertada: esta fuente es «tan difícil de negar como de delimitar» (*Apg.* 1.91).

11 **(IV) El texto griego de Hechos.** Este libro es altamente singular en el conjunto del NT por el hecho de que se transmitió desde muy temprano, tal vez desde principios del s. II, en dos tipos de texto, el «egipcio» (Alejandrino) y el «occidental», sin que ninguno de ellos derivara del otro. El texto «occidental», cuyos testimonios principales son el Codex Bezae (D), la *Vetus Latina*, el Nuevo Testamento Heracleense (*apparatus*), es aproximadamente 1/10 más largo que el «egipcio», que presenta su forma más pura en el Codex Vaticanus (B), y menor en las versiones Boharítica y la Vg. La investigación del s. XX se ha decantado cada vez más a favor del texto «egipcio» como el más cercano al autógrafo de Lucas, principalmente porque el texto «occidental», más extenso y con omisiones ocasionales, manifiesta tendencias de una revisión consciente (J. H. Ropes, *Beginnings* 3.ccxxiv-ccxl; Haenchen, *Acts* 51-59). Entre éstas, encontramos alteraciones estilísticas y evidentes glosas para enriquecer las expresiones religiosas (6,8; 7,55; 8,39; 13,32; 15,32), clarificar palabras o situaciones (15,34 *l.v.*; 16,35), suavi-

zar inconsistencias o anomalías (3,11; 20,15), y para «actualizar» el texto según la praxis y la visión del momento (15,20.29). El sorprendente alcance de estas iniciativas manifiesta una atmósfera de libertad en la reescritura del texto, propia de un período previo a las recensiones oficiales, cuando aún los escribas «no consideraban Hechos como una "escritura santa" que nadie podía alterar» (Haenchen, *Acts* 52). En conjunto, pero especialmente en 15,20.29 y 21,25, el «plus» occidental no añade novedades sustanciales al libro (C. Martini, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 29); en su mayor parte, aumenta, limpia e incluso matiza lo que ya existía. Como excepción, puede que en ocasiones su testimonio represente la mano de Lucas mejor que sus rivales (¿12,10; 19,1; 27,5? cf. Haenchen, *Acts* n. 6; 698 n. 7), pero nuestra actitud debería ser sistemáticamente escéptica, no de ambivalencia «ecléctica» (*no obstante* Schneider, *Apg.* 1.168).

(Boismard, M.-É. y A. Lamouille, *Le text occidental des Actes des Apôtres: Reconstitution et réhabilitation* [2 vols., Synthèse 17, París 1984]. Brodie, T., «Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Use of Sources», *Luke-Acts* [ed. C. H. Talbert] 17-46. Dibelius, *Studies* 1-25, 84-92, 102-08, 123-85, 194-214. Dodd, C. H., *The Apostolic Preaching and Its Developments* [Nueva York 1962]. Dupont, J., *The Sources of Acts* [Nueva York 1964]. Haenchen, E., *StLA* 258-78. Kränkel, *Jesus* 1-81. Lüdemann, G., *Paul, Apostle to the Gentiles* [Filadelfia 1984] 23-43. Martini, C., *Les Actes* [ed. J. Kremer] 21-35. Metzger, B. M., *TCGNT* 295-503. Plümacher, E., *Les Actes* [ed. J. Kremer] 547-66; «Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas», *ZNW* 68 [1977] 2-22. Robbins, V., «The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages», *BR* 20 [1975] 5-18; *PerspLA* 215-42. Schneider, G., «Der Zweck des lukanischen Doppelwerkes», *BZ* 21 [1977] 45-46. Schweizer, E., *StLA* 208-16. Talbert, C. H., *Literary Patterns* [SBLMS 20, 1974] 125-40. Unnik, W. C. van, *StLA*, 15-32; *Les Actes* [ed. J. Kremer] 37-60, Vielhauer, P., *StLA* 33-50. Wilckens, *Missionsreden* 7-31, 187-224.)

12 (V) Contenido.

(I) Introducción al tiempo de la Iglesia (1,1-26)
- (A) Encargo a los testigos y Ascensión de Jesús (1,1-14)
  - (a) Prólogo (1,1-8)
  - (b) La ascensión (1,9-14)
- (B) Restablecimiento de los Doce (1,15-26)

(II) La misión en Jerusalén (2,1-5,42)
- (A) Llamamiento a Israel (2,1-3,26)
  - (a) El acontecimiento de Pentecostés (2,1-13)
  - (b) El discurso de Pentecostés (2,14-41)
  - (c) Primer sumario principal (2,42-47)
  - (d) La curación en el templo (3,1-11)
  - (e) Discurso de Pedro en el templo (3,12-26)
- (B) Vida y pruebas de la Iglesia apostólica (4,1-5,42)
  - (a) Pedro y Juan ante el sanedrín (4,1-22)
  - (b) La oración de los apóstoles (4,23-31)
  - (c) Segundo sumario principal (4,32-35)
  - (d) Casos individuales (4,36-5,11)
  - (e) Tercer sumario principal (5,12-16)
  - (f) La segunda persecución (5,17-42)

(III) El camino de la misión fuera de Jerusalén (6,1-15,35)
- (A) Los helenistas y su mensaje (6,1-8,40)
  - (a) El encargo a los siete (6,1-7)
  - (b) El testimonio de Esteban (6,8-8,3)
    - (i) Misión y proceso (6,8-7,1)
    - (ii) El discurso de Esteban (7,2-53)
    - (iii) El martirio de Esteban (7,54-8,3)
  - (c) Felipe y el avance de la Palabra (8,4-40)
    - (i) El triunfo del evangelio en Samaría (8,4-25)
    - (ii) Felipe y el eunuco etiópico (8,26-40)
- (B) El perseguidor se convierte en perseguido (9,1-31)
  - (a) La conversión de Saulo (9,1-19a)
  - (b) Predicación y peligro de Saulo en Damasco (9,19b-25)
  - (c) Confrontación de Saulo en Jerusalén (9,26-31)
- (C) Misión de Pedro (9,32-11,18)
  - (a) Milagros en Lida y Jope (9,32-43)
  - (b) La conversión de Cornelio y su familia (10,1-11,18)
    - (i) La visión de Cornelio (10,1-8)
    - (ii) La visión de Pedro (10,9-16)
    - (iii) Acogida de los mensajeros (10,17-23a)
    - (iv) Acciones en la casa de Cornelio (10,23b-48)
    - (v) Pedro cuenta lo sucedido en Jerusalén (11,1-18)
- (D) Entre Jerusalén y Antioquía (11,19-12,25)
  - (a) La primera iglesia de la misión gentil (11,19-30)
  - (b) Persecución de Herodes y liberación de Pedro (12,1-25)
- (E) Primer viaje misionero de Pablo (13,1-14,28)
  - (a) Preludio del viaje (13,1-13)
  - (b) Contienda ganada por Pablo en Chipre (13,4-12)
  - (c) Misión y rechazo en Antioquía de Pisidia (13,13-52)
    - (i) Puesta en escena y discurso (13,13-43)
    - (ii) Los misioneros asediados se dirigen a los gentiles (13,44-52)
  - (d) Diferentes acogidas en la zona central de Asia Menor (14,1-20)
    - (i) Iconio (14,1-7)
    - (ii) Listra y Derbe (14,8-20)
  - (e) Regreso a Antioquía (14,21-28)
- (F) Asamblea de Jerusalén y resolución (15,1-35)
  - (a) Antecedentes (15,1-5)
  - (b) Pedro apela a lo acontecido (15,6-12)
  - (c) Ratificación de Santiago y enmiendas (15,13-21)
  - (d) Resolución (15,22-29)
  - (e) Consecuencias (15,30-35)

(IV) Camino de Pablo hacia Roma (15,36-28,31)
- (A) Las principales misiones de Pablo (15,36-20,38)
  - (a) Resumen de los viajes de misión (15,36-41)
  - (b) En camino hacia Europa (16,1-10)
    - (i) La circuncisión de Timoteo (16,1-5)
    - (ii) La visión de Pablo (16,6-10)
  - (c) La misión en Grecia (16,11-18,17)
    - (i) La evangelización de Filipos (16,11-40)
    - (ii) Pablo en Tesalónica y Berea (17,1-15)
    - (iii) Pablo en Atenas (17,16-34)
    - (iv) Pablo en Corinto (18,1-17)
  - (d) Regreso a Antioquía y resumen de los viajes (18,18-23)
  - (e) Misión en Éfeso (18,24-19,40)
    - (i) Ministerio de Apolo (18,24-28)
    - (ii) Pablo y los discípulos del Bautista (19,1-7)
    - (iii) El poder de la palabra y milagros de Pablo en Éfeso (19,8-20)
    - (iv) Revuelta de los orfebres y partida de Pablo (19,21-40)
  - (f) Últimos viajes entre Asia y Grecia (20,1-16)
    - (i) Hacia Grecia y de regreso a Tróade (20,1-6)
    - (ii) Resurrección de Eutiquio (20,7-12)
    - (iii) De Tróade a Mileto (20,13-16)
  - (g) Pablo se despide de sus misiones (20,17-38)
- (B) Pablo, detenido y acusado en Palestina (21,1-26,32)
  - (a) Regreso a Cesarea (21,1-14)
  - (b) Prisión y testimonio de Pablo en Jerusalén (21,15-23,11)
    - (i) Acogida de Pablo por la Iglesia (21,15-26)
    - (ii) Tumulto y encarcelamiento (21,27-36)
    - (iii) Defensa de Pablo y apelación a la ley romana (21,37-22,29)
    - (iv) Pablo ante el sanedrín (22,30-23,11)
  - (c) Pablo ante el gobernador y el rey en Cesarea (23,12-26,32)
    - (i) Traslado a Cesarea (23,12-35)
    - (ii) Audiencia ante el gobernador (24,1-23)
    - (iii) Confinamiento de Pablo en Cesarea (24,24-27)
    - (iv) Apelación al césar (25,1-12)
    - (v) Festo informa al rey Agripa II (25,13-22)
    - (vi) Pablo ante el rey Agripa (25,23-26,32)
- (C) Último viaje de Pablo y ministerio en Roma (27,1-28,31)
  - (a) El viaje a Roma (27,1-28,16)
    - (i) Travesía, naufragio y salvación (27,1-44)
    - (ii) Pablo en Malta (28,1-10)
    - (iii) Llegada de Pablo a Roma (28,11-16)
  - (b) Pablo en Roma (28,17-31)

COMENTARIO

13 (I) Introducción al tiempo de la Iglesia (1,1-26). Todo el cap. 1 constituye una introducción al libro, puesto que fragua la conexión entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia, que es la razón fundamental por la que el opus lucano se divide en dos partes. La perspectiva dominante de la continuidad entre los dos períodos se pone de manifiesto en la misma estructura de este pasaje, que pasa directamente de la referencia al primer volumen (vv. 1-2) a la narración del segundo (v. 3), sin introducirnos al conjunto de los contenidos de éste que los vv. 1-2 nos hacen prever. Si hubiera estructurado este prólogo mecánicamente de acuerdo con su forma, es decir, con unos sucesivos resúmenes de ambos libros (cf. P. van der Horst, ZNW 74 [1983] 17-18), Lucas hubiera dado la impresión de que estaba contándonos historias y épocas independientes, cuando lo que pretendía era mostrar que la primera fluye directa y coherentemente hacia la segunda. Así que el relato de Hechos comienza directamente en medio de la retrospección sobre el relato de Jesús, sin ninguna introducción formal. El programa de Hechos puede aparecer, en el mejor de los casos sólo indirectamente, en el testamento final del *Kyrios* exaltado a los cielos (vv. 7-8), que es el pasaje sobre el que recáe el peso principal de la sección (Pesch, «Anfang» [→ 17 infra] 9).

El eje que une los períodos es, ciertamente, la secuencia formada por la pascua y la ascensión, cuya repetición en los vv. 3-14 resume y al mismo tiempo modifica el contenido de Lc 24,36-53, que ahora se presenta con los matices más propios de un comienzo que de una conclusión. El hecho de que Lucas y Hechos coincidan, en parte, en el relato de la pascua, confirma que no son dos libros independientes que cuentan historias diferentes, sino que se trata de dos entregas, estrechamente conectadas, de una única historia (Dömer, *Heil* 94-95). El paralelismo con Lc 24 nos garantiza que la cesura de esta primera sección no aparece hasta después del v. 14 (Schneider, *Apg.* 1.187; Weiser, *Apg.* 46-47), pues los vv. 12-14 son un resumen de Lc 24,52-53. Al dividir el primer capítulo en dos partes, vv. 1-14 y vv. 15-16, nos damos cuenta de que estas dos secciones presentan los dos pasos que son necesarios para incorporar el tiempo de la Iglesia en la más amplia trayectoria de la historia de la salvación: (1) preparación de los testigos y encargo de Cristo, que está a punto de partir; (2) su despliegue como comunidad sagrada, formalmente acreditada, reunida en torno al

círculo reconstituido de los doce «testigos de su resurrección» (v. 22).

14 **(A) Encargo a los testigos y Ascensión de Jesús (1,1-14).**

(a) PRÓLOGO (1,1-8). **1.** *primer libro*: La partícula *men*, al comienzo de la primera oración, hace que el lector espere el correlativo *de*, que, posteriormente, introdujera los nuevos contenidos del libro. Sin embargo, el hecho de que no se produzca no es una anomalía sintáctica (cf. el aislado *men* en 3,21; 4,16; 27,21; 28,22); en ocasiones, a los prólogos secundarios les falta la correspondiente información del contenido sobre lo que sigue tras el resumen de lo que se había contado hasta ese momento (cf. Josefo, *Ant.* 8.1.1 § 1-2; 13.1.1 § 1-2; Cadbury, *The Making* 198-99). La recapitulación del evangelio desde el punto de vista de su intento de exhaustividad (*peri pantōn*) nos recuerda la presentación que hace el evangelista de su proyecto en Lc 1,3 (*parēkolouthēkoti anōthen pasin*). La totalidad del ministerio de Jesús, sus palabras y hechos, constituye el fundamento necesario y el punto de referencia de la gran misión que Hechos contará. Este dato ya nos sugiere que será necesario prestar atención a los paralelos entre los dos libros y sus personajes principales para entender la argumentación desarrollada por el autor. *comenzó a hacer y enseñar*: En vista del énfasis que da Lucas al «comienzo» de la obra de Jesús, al que remite su relato y sus fuentes (Lc 1,2-3; 3,23; 23,5; Hch 1,22; 10,37), el verbo *ērxato*, «comenzó», no es un mero pleonasmo (Schneider, *Apg.* 1.19), sino que subraya tanto el ministerio de Jesús en cuanto «comienzo» de la obra que va a continuar tras su ascensión (Marshall, *Acts* 56), como el hecho de que su primer relato ha cubierto totalmente su materia «desde el comienzo» (*Beginnings* 4.3). Este segundo sentido haría que esta recapitulación incluyera el término *a quo* y el término *ad quem* entre los que Lucas enmarca el ministerio de Jesús, concretamente, su bautismo y su ascensión (Pesch, «Anfang» [→ 17 infra] 21; Roloff, *Apg.* 19). **2.** *los apóstoles que había elegido*: El vb. *exelexato* evoca Lc 6,13, la elección de los Doce para ser nombrados «apóstoles», pero también se refiere claramente a Lc 24,44-49, donde el círculo más amplio de los «once y los que con ellos estaban» (24,33) recibió la instrucción final del Señor resucitado. Experimentamos aquí la intrigante alternancia del énfasis lucano que recae ora en el grupo más amplio de los testigos de la pascua (Lc 24,9.33; Hch 1,14-15; 2,1), ora en los Doce como «testigos fundamentales de su resurrección» (Hch 1,2.13.21-26; cf. Lohfink, *Sammlung* 64-67; Dömer, *Heil* 134). La asociación concéntrica de los Doce y del cuerpo más amplio de discípulos, comenzada en Lc 6,17, no es en ningún momento interrumpida en la secuencia entre los acontecimientos de la pascua y pentecostés, pues representa una especie de anteproyecto de la Iglesia y certifica su linaje directo con Israel (Lc 22,30). *fue llevado*: A la minoritaria tradición de manuscritos del texto «occidental» contra *anelēmphthē*, como también a la mayoritaria contra Lc 24,51b (→ Lucas, 43:198), le preocupaba la eliminación de las fechas aparentemente conflictivas de la ascensión (Benoit, *Jesus* [→ 17 infra] 1.237-40). Dado que el ptc. *enteilamenos* se refiere a Lc 24,44-49, *anelēmphthē* se refiere, ciertamente, a la Ascensión de Jesús (Lc 24,50-53), al igual que su ptc. en el v. 11. Cf. el mismo vb. aplicado a la Ascensión corporal en los LXX: 2 Re 2,9; 1 Mac 2,58; Eclo 48,9; 49,14. Como en el v. 22, aquí sirve para definir el límite del tiempo de Jesús según el cálculo lucano (cf. Dupont, *Études* 477-80).

15 **3.** *vivo tras su pasión*: En el punto en el que precisamente esperaríamos el programa de este libro, nos encontramos con una oración, relativamente independiente, que prosigue la recapitulación del primer libro. El término «vivo» evoca las palabras del ángel en la tumba (Lc 24,5.23), y se convertirá en una expresión concisa del kerigma pascual en 25,19 (cf. Rom 14,9). Para la expresión completa, cf. 9,41. El uso del infinitivo *paschein* con la connotación de la experiencia completa de la pasión y muerte de Jesús es característicamente lucano (Lc 22,15; 24,26.46; Hch 3,18; 17,3; 26,23). Pero cf. Heb 9,26; 13,12; 1 Pe 3,18. *con muchas pruebas convincentes*: Todo el peso de las «pruebas» no debería recaer en las demostraciones físicas que hallamos en el relato pascual (Lc 24,39-43; *no obstante* Lohfink, *Himmelfahrt* [→ 17 infra] 152-53; Dönner, *Heil* 112). La articulación de los ptc. «apareciéndoseles» y «hablándoles» refleja la estructura de los dos relatos de aparición de Lc 24, en donde las palabras del Resucitado rescatan a los discípulos de la absoluta perplejidad que les había producido su aparición física (24,25-27.44-49; cf. Dillon, *Eye-Witnesses* [→ 17 infra] 198-99). *durante cuarenta días*: El número tiene claramente un significado simbólico, tanto si Lucas lo recogió de una tradición ya existente relativa a la duración de las apariciones (Haenchen, *Acts* 174; Pesch, «Anfang» [→ 17 infra] 10.14), como si lo inventó él mismo (Lohfink, *Himmelfahrt* [→ 17 infra] 176-86; Weiser, *Apg.* 49-50). Este período se entiende como un tiempo suficiente para la preparación de los testigos (13,31); los LXX nos ofrecen los antecedentes de este período redondeado de preparación, p.ej., Éx 24,18; 34,28 (Moisés); 1 Re 19,8 (Elías); Nm 13,25; 14,34. Cf. también 4 Esd 14,2; *2ApBar* 76. Más próximo a este dato se encuentra el período de la tentación de Jesús, que precedió a su primera predicación (Lc 4,2.14-15), aunque el evange-

lio no acentúa su aspecto preparatorio. El «reino de Dios» es un tema constante en la predicación de Jesús (Lc 4,43; 8,1; 9,11; 16,16), de los setenta y dos (Lc 10,9.11) y, posteriormente, de Pablo (Hch 19,8; 20,25; 28,23). Por consiguiente, tanto esta expresión como también la mención de los «40 días» realzan la tesis lucana de la continuidad directa que existe entre los dos tiempos del mismo mensaje salvífico (Dömer, *Heil* 113). En el v. 5 («dentro de pocos días») se sugiere una relación entre estos 40 días y los 50 días de pentecostés. **4.** *mientras estaba comiendo con ellos*: Este sentido del vb. *synalizō* está garantizado por Lc 24,43 y Hch 10,41 (*synephagomen*). El número singular y el ptc. presente (de la raíz *hals*, «sal») que encontramos aquí desaprueba el significado alterno de «reunirse» (BAGD 791). *no salgáis de Jerusalén*: cf. Lc 24,29. Jerusalén es el símbolo espacial de la continuidad entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia, al igual que los Doce y el permanente grupo de testigos de la pascua que se encontraban en torno a ellos personifican también esa continuidad. Al omitir la huida de los discípulos del lado de Jesús (Mc 14,50-52) y las disposiciones para las apariciones en Galilea (Mc 16,7; cf. Lc 24,7), Lucas convirtió a Jerusalén en el escenario de toda la secuencia transcurrida entre la pasión y pentecostés, y en el lugar estable de los principales portadores de la tradición, los Doce (cf. 2,43 *l.v.*; 5,16.28; 8,14; 16,4), que permanecerán allí incluso cuando la persecución disperse al resto de la comunidad (8,1). El carácter central que Jerusalén tiene en la historia lucana expresa la continuidad entre Israel y la Iglesia, con una particular referencia al papel histórico que la ciudad había jugado en el asesinato de los profetas (Lc 13,33-35; 18,31 [Mc 10,33]; Hch 13,27-28), lo que la convertirá en el primer lugar de reunión del reclutamiento evangélico de los pecadores arrepentidos (Lc 24,27; Hch 2,36-41; 3,17-21), así como en lugar clave para el inicio de la misión cristiana fertilizada y universalizada por las sucesivas persecuciones (cf. Lohfink, *Himmelfahrt* [→ 17 infra] 264-65, citando Is 2,3; Dillon, *Eye-Witnesses* [→ 17 infra] 214-15). Sobre las variaciones en la escritura gr. del nombre de la ciudad –bien con la transcripción del nombre sagrado de *Ierousalēm*, o con la forma helenizada *Hierosolyma*, favorecida por autores profanos gr. (posiblemente inspirada aquí, y en el v. 6, por el estilo formal del prólogo)–, cf. J. Jeremias, *ZNW* 65 (1974) 273-76; I. de la Potterie, *RSR* 69 (1981) 57-70. *la promesa del Padre*: Completa y modifica Lc 24,49. El cumplimiento de la «promesa» (*epangelia*; cf. Gál 3,14; Ef 1,13) se anunciará en 2,33, como conclusión del discurso que comenzó con su fundamento en la profecía del AT (Jl 3,1-5/2,17-21). La misma «promesa» fue transformada en «logion» de Jesús en Lc 11,13. *que oísteis*: La indicación no explícita de la transformación del discurso indirecto en directo es una técnica de composición. Cf. Lc 5,14; Hch 14,22; 17,3; 23,22; 25,5, y los paralelos helenistas en J. van der Horst, *ZNW* 74 (1983) 19-20. Los lectores han olvidado ya el esperado programa explícito del libro, pero, imperceptiblemente, se les está preparando para la presentación indirecta del programa en los vv. 6-8. **5.** La «promesa» se expresa con el «logion» característico del Bautista en Mc 1,8 (cf. 11,16), que se actualiza mediante la adición de la frase «dentro de pocos días». La analogía entre el baño ritual del Bautista y la efusión del Espíritu Santo sobre los discípulos de Jesús va desde el sentido literal del vb. («sumergir») al metafórico («dotar plenamente»), modificando también el sentido de los dativos instrumentales (por lo cual, con lo cual). La conjunción del bautismo de agua y la efusión del Espíritu (cf. Ez 36,25-26; Jn 7,37-39) volverá a aparecer en 2,38; 8,14-16; 10,47-48; 19,5-6. El recurso a la profecía de Juan Bautista en conexión con Pentecostés, tanto aquí como en 11,16, demuestra precisamente su cumplimiento y hace de Juan Bautista el heraldo de la Iglesia como también del Mesías.

16 **6-8.** El diálogo que hallamos en estos versículos constituye el centro de gravedad del prólogo. En ellos se plantea la siguiente cuestión: ¿Qué ocurrirá en este nuevo período? La respuesta será el programa del nuevo libro, que se perfila en el esquema geográfico del v. 8b (Haenchen, *Acts* 145-46; Pesch, «Anfang» [→ 17 infra] 27). El núcleo del v. 7 procede de la tradición cristiana sobre la imposibilidad de concretar la fecha del último día (Mc 13,32; 1 Tes 5,1), y el v. 8, de nuevo, forma parte de la referencia cruzada al relato pascual (Lc 24,48-49). La forma del diálogo, con una cuestión adaptada a la respuesta y al posterior programa del libro (v. 8), muestra que estos versículos son una creación propia de Lucas que no se refieren a ninguna tradición subyacente (Lohfink, *Himmelfahrt* [→ 17 infra] 154-58; Weiser, *Apg.* 51-52). **6.** La adaptación de la pregunta de los discípulos a la respuesta de Jesús se extiende a la tres fases de la respuesta correctora como también a los presupuestos temporales, personales y espaciales de la pregunta (Dömer, *Heil* 115-17). Así, la pregunta sobre el tiempo del gran restablecimiento queda descalificada (v. 7); la pregunta sobre lo que hará el Señor se responde en los términos de lo que harán sus «testigos» guiados bajo la acción del Espíritu (v. 8a); y la pregunta por el restablecimiento del reino en Israel se refunde en la perspectiva de su misión «hasta los confines de la tierra» (b. 8b). Ciertamente, el retraso de la parusía forma parte de la preocupación (Conzelmann, *TSL* 175-96), pero no resulta correcto aislarla de las otros dos. *los*

que estaban reunidos: El círculo de los testigos parece ampliarse más allá de los once elegidos (v. 2) hasta la galería más extensa (Lc 24,33), de la que serán elegidos los doce apóstoles (vv. 21-22). *en este momento*: La expresión «este momento» debe referirse a la frase «dentro de pocos días» que se encuentra en el v. 5. Se trata del tiempo que comenzará en pentecostés; así que la pregunta se dirige al sentido de ese nuevo período, que será denominado «los últimos días» en 2,17 (Pesch, «Anfang» [→ 17 infra] 28-29). El objetivo de este cambio no parece ser, por tanto, la desescatologización del tiempo de la Iglesia (Lohfink, *Himmelfahrt* [→ 17 infra] 260-61). *restablecer el reino de Israel*: cf. Jr 33,7; Sal 14,7; 85,2; Os 6,11; Eclo 48,10. *Apokathistanō*, «restablecer», relaciona esta expectación con la «restauración de todas las cosas» de 3,21; de aquí que no puedan separarse (*no obstante* Maddox, *Purpose* 106-08). Para Lucas, la realización de «la esperanza de Israel», a la que Pablo también se consagrará (28,20), implica el acceso de los gentiles (15,14-19), y, por tanto, todo el proceso de «los últimos días» (Lohfink, *Sammlung* 79). **7.** *tiempos o momentos*: Las dos palabras gr. (cf. 1 Tes 5,1) denotan, respectivamente, la duración temporal y sus momentos oportunos, que están bajo el dominio de Dios y más allá de la investigación humana. Esta combinación de las perspectivas temporales será posteriormente desplegada en 3,20-21, con un argumento casi paralelo a 1,6-11. **8.** *pero vosotros recibiréis la fuerza del Espíritu Santo*: La estructura *ouch-alla*, «no... sino que», de los vv. 7-8, centra la cuestión en la tarea de los discípulos, no en la localización de la parusía; así que es inexacto hablar del Espíritu como *Ersatz* («sustitución») de la parusía, o afirmar, contra 2,17, que dejará de ser la «fuerza del tiempo final» (*no obstante* Conzelmann, *Apg.* 27; correctamente Schneider, *Apg.* 1.202). La comparación de este «bautismo» del Espíritu con el rito de Juan Bautista (v. 5) muestra que se trata del equipamiento para la labor de «los últimos días», no de una mera inmunización contra el juicio (Kremer, *Pfingsbericht* [→ 17 infra] 186). *seréis mis testigos*: El contenido completo de su testimonio se indicó en Lc 24,46-48, el relato evangélico donde se formula este compromiso. En él se incluye todo el testimonio cristológico de las Escrituras, con el, todavía futuro, elemento de la misión universal en nombre de Jesús, que excluye toda interpretación del «testigo» como mero «comprobante de hechos» (*no obstante* Lohfink, *Himmelfahrt* [→ 17 infra] 267-70; Kränkl, *Jesus* 167-75). El testimonio implica una representación personal de Jesús de más amplio alcance, mediante la reconstrucción del «camino» de su vida (cf. 10,39; 13,31), especialmente su culminación en lucha mortal contra los dirigentes de este mundo (Dömer, *Heil* 135-36; Dillon, *Eye-Witnesses* [→ 17 infra] 215-17). El hecho de que la función del testigo sólo sea posible con la donación de la fuerza del Espíritu justifica que se no se le mencione antes de Lc 24,48-49, e implica lo que claramente dirá 5,32: el «testigo» comparte la embajada del Señor resucitado con el Espíritu Santo ante los hostiles tribunales del mundo (cf. Lc 12,12). *Jerusalén... hasta los confines de la tierra*: Este panorama diseña, efectivamente, el movimiento narrativo de Hechos, en el caso de que Roma, la capital imperial, pueda calificarse como «el confín de la tierra». Esta frase anticipa 13,47 con su cita de Is 49,6 (LXX) y su anuncio programático de la misión paulina a los gentiles. Roma, la capital del mundo pagano y destino geográfico del relato lucano, está situada en el «confín de la tierra», en el sentido religioso expresado en los versos paralelos de Is 49,6 (cf. Dupont, *Salvation* 17-19).

17 (b) LA ASCENSIÓN (1,9-14). El debate sobre si Lucas recogió el dato de una ascensión visible de una tradición cristiana ya existente (así opinan Haenchen, Conzelmann, Schneider; R. Pesch, «Anfang» 16-19) o no (Lohfink, *Himmelfahrt* 208-10.244.276; Kremer, Weiser) debe regirse por el reconocimiento de la diferencia que existe entre el antiguo kerigma de la exaltación de Cristo al cielo (Flp 2,9-11; Rom 8,34) y la interpretación que se hizo posteriormente en términos de un traslado corporal (Lohfink, *Himmelfahrt* 74-79). A esta última concepción pertenece la forma literaria cuyos numerosos componentes están representados en Lc 24,49-53 y Hch 1,9-12: el testamento del que parte, el escenario terrestre, la nube transportadora y la presencia de los ángeles que interpretan el acontecimiento. Este pasaje suena con el eco verbal directo de los relatos de la ascensión de Elías en 2 Re 2,9-13 y Eclo 48,9.12, y, conjuntamente con los pasajes del tercer evangelio que muestran paralelos con Elías, manifiesta la deuda que Lucas tenía con los grupos cristianos que celebraban el ministerio terreno de Jesús como clímax de la pintoresca tradición israelita de la profecía carismática. Otras posibles huellas de la historia de la tradición de la ascensión se encuentran en Ef 4,8-10; 1 Tim 3,16; Jn 20,17; Berna 15,9. **9.** *cuando ellos miraban*: Ésta es la primera de las cinco referencias que se hace a la visión de los testigos en sólo los vv. 9-11. Lucas defiende la historicidad y visibilidad de la ascensión de Jesús y también la importancia de un elemento esencial del testimonio apostólico (v. 22; Lohfink, *Himmelfahrt* 269-70); pero el hecho de que se necesite la interpretación de los ángeles (como en Lc 24,4-7; cf. 24,25-27.44.49) nos confirma que la ascensión no se concibe como un acontecimiento que sucede totalmente «dentro de la historia» y que resulta accesible y comprensible en los términos es-

tablecidos por sus testigos. **10.** *dos hombres*: Esta forma de referirse a los ángeles (cf. 10, 22.30), junto con la secuencia formada por el reproche y la explicación en su mensaje, sitúa este pasaje en estrecho paralelismo con Lc 24,4-9 (cf. Mc 16,5-8), sugiriéndonos fuertemente su origen redaccional (Lohfink, *Himmelfahrt* 195-98; Dönner, *Heil* 120). Cf. también los «dos hombres» y «la nube» en la escena de la transfiguración (9,30.34 [cf. Mc 9,4.7]). El Jesús transfigurado, asistido por el Elías que en otro tiempo había sido elevado (¿y, posiblemente, también Moisés?), era ya entonces una prefiguración del Cristo ascendente: el último de los profetas en la definitiva apoteosis. **11.** *vendrá del mismo modo*: El punto de comparación parece ser el transporte mediante una nube, que iba a ser también el vehículo del Hijo del hombre en su venida (compárese el singular «nube» [Lc 21,27] con el pl. en Mc 13,26; Dn 7,13-14). La correspondencia entre la ascensión de Jesús y su parusía sugiere que estos acontecimientos se circunscriben al período que ya está empezando y que acaba de programarse en el v. 8 (de aquí el reproche que hacen los ángeles). «La ascensión se convierte en la prefiguración de la parusía», y así la conclusión del tiempo de Jesús anticipa la del tiempo de la Iglesia (Lohfink, *Himmelfahrt* 262). La opinión según la cual la ascensión comienza un período caracterizado por la ausencia de Jesús (3,21), dando lugar a una «cristología de ausencia» en Hechos, que justifica la sustitución mediadora de su presencia (así C. F. D. Moule, *StLA* 179-80); Bovon, *Luc* 144-45), parece infravalorar la efectiva *praesentia Christi* que Lucas subrayará al contar la actividad de sus testigos (cf. Kränkl, *Jesus* 177-86; R. F. O'Toole, *Bib* 62 [1981] 471-98). **12.** *el monte llamado de los Olivos*: Este lugar y la Betania de Lc 24,50 estaban contiguos, y según la geografía lucana son intercambiables. La importancia que el monte de los Olivos tenía en la escatología judía (cf. Zac 14,4) explica que se mencione posteriormente tras la evocación de la parusía en el v. 11. *la distancia de un camino sabático*: E.d., una extensión insignificante (ca. 800 m). Como en Lc 24,13, esta geografía relacional da la impresión de que no se produce un cambio real de lugar. Jerusalén sigue siendo el escenario de todos los acontecimientos pascuales (Cadbury, *The Making* 248; Lohfink, *Himmelfahrt* 207). **13.** De acuerdo con el modelo de alternancia ya percibido en el v. 2, se vuelve a introducir a los Doce, pero sólo en cuanto parte del grupo más amplio que se despliega en torno a ellos (vv. 14.15). La lista de los nombres es igual que la de Lc 6,14-16 (cf. Mc 3,16-19), excepto la ausencia de Judas y la diferencia en el orden. Encontramos en primer lugar a los tres apóstoles sobre los que se hablará en Hechos: Pedro, Juan (3,1-11; 4,13.19; 8,14; 12,2) y Santiago (12,2). **14.** La primera sección del capítulo concluye con un sumario breve que presenta, de forma idealizada, una vida comunitaria en armonía y oración (cf. Lc 24,53; → Lucas, 43:198). *Homothymadon*, «unánimes», es un estribillo que se repite en los sumarios (2,46; 4,24; 5,12). El grupo más amplio en torno a los Once recuerda Lc 23,49; 24,9-10.33. Ya oímos hablar de la madre y los hermanos de Jesús en Lc 8,19-21, pero no volveremos a oír nada más de ellos en el resto de Hechos, con excepción de Santiago, que no se identificará con el hermano de Jesús (cf. Gál 1,19). En la espera del don del Espíritu Santo, la oración de esta asamblea plenaria ejemplifica eficazmente lo que Jesús dice en Lc 11,13 (cf. Mt 7,11; cf. Schneider, *Apg.* 1.207-08).

(Benoit, P., *Jesus and the Gospel* [Nueva York 1973] 1.209-53. Brown, S., *PerspLA* 99-111. Dillon, R., *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word* [AnBib 82, Roma 1978] 157-225. Dömer, *Heil* 94-122. Fitzmyer, J. A., «The Ascensión of Christ and Pentecost», *TS* 45 [1984] 409-40. Grässer, E., *TRu* 42 [1977] 1-6. Kremer, J., *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* [SBS 63/4, Stuttgart 1973] 179-90. Lake, K., *Beginnings* 5.1-7.16-22. Lohfink, G., *Die Himmelfahrt Jesu* [SANT 26, Múnich 1971]. Pesch, R., «Der Anfang des Apostelgeschichte», *EKKNT Vorarbeiten 3* [Zúrich 1971] 9-35. Van der Horst, P., «Hellenistic Parallels to the Acts... 1,1-26», *ZNW* 74 [1983] 17-26. Van Stempvoort, P., «The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts», *NTS* 5 [1958-59] 30-42. Wilson, *Gentiles* 88-107; «The Ascension», *ZNW* 59 [1968] 269-81.)

18 (B) El restablecimiento de los Doce (1,15-26). Esta perícopa está formada por dos componentes que se encuentran hábilmente relacionados: una tradición sobre la muerte de Judas (vv. 18-20), cuyas variantes encontramos en Mt 27,3-30 y en un fragmento de Papías citado por Apolinar de Laodicea (*SQE* 470), y el relato de la elección de su sucesor dentro del círculo de los Doce (vv. 23-26). La comparación con Mateo y Papías muestra que estos dos elementos no estaban relacionados antes de que Lucas escribiera su obra (*no obstante* M. Wilcox, *NTS* 19 [1972-73] 452; cf. Holz, *Untersuchungen*, 46; Weiser, *Apg.* 64-65). El nexo entre las dos tradiciones se realiza mediante dos citas del Salterio en el v. 20, que, anunciadas en el v. 16, fueron retrasadas para actualizar la historia trágica de Judas. El discurso de Pedro (vv. 16-22) realiza la fusión de las dos historias, ofreciéndonos el primer ejemplo de un discurso de Hechos en sentido estricto. El aviso al lector se encuentra en los vv. 21-22, en donde se presenta la teología lucana del apostolado. **15.** *aquellos días*: El episodio se ubica sutilmente entre la ascensión y pentecostés con la intención de resaltar la continuidad entre los períodos delimitados por esos acontecimientos. Cf. la misma información temporal en otras escenas de elección (Lc

6,12; Hch 6,1). *se levantó Pedro*: El ptc. *anastas*, un pleonasmo al estilo de los LXX, indica frecuentemente que va a comenzar un discurso (13,16; 15,7; cf. *statheis*, 2,14). El rápido acceso de Pedro al liderazgo se relaciona con el mandato de Jesús en Lc 22,32 (cf. Dietrich, *Petrusbild* [→ 19 infra] 173-74). *juntos*: La frase *epi to auto*, «en el mismo lugar», «unidos», forma parte del tejido de expresiones miméticas de los LXX que aparecen en este versículo, entre las que se incluyen también *anastas*, *en mesǭ*, y *onoma* con el significado de persona. *ciento veinte*: Este número no parece ser arbitrario, considerando que lo que estaba en juego es el restablecimiento del número doce. Aunque Lucas no haya pensado en los «jefes de diez» del antiguo Israel (Éx 18,12; 1 Mac 3,55), esta estructura décupla de la asamblea apostólica en torno a sus líderes recuerda la relación de los Doce con el círculo más amplio de los discípulos cuando fueron elegidos (Lc 6,17). Lucas pretende demostrar la continuidad con las doce tribus (Lohfink, *Sammlung* 72; E. Grässer, *TRu* 42 [1977] 8-9) precisamente en el instante en el que Pedro, «con los once» (2,14), se dirige a «toda la casa de Israel» (2,36). **16.** *hermanos*: Se resalta el carácter de la asamblea como fraternidad, en cuanto se trata de una referencia cruzada a Lc 23,22. El vocativo *andres* con sustantivos en plural colocados en aposición es una característica estilística de los discursos de Hechos. *tenía que cumplirse la Escritura*: El término *dei*, «es necesario», combina en Lucas el sentido gr. de una necesidad inexorable con la convicción bíblica de un Dios personal que, irresistible e incondicionalmente, controla los acontecimientos. La mención de David como autor y el imperfecto *edei* se refieren al salmo del v. 20a (69,26), no al del v. 20b (109,8), cuyo cumplimiento aún no se había realizado (Dupont, *Études* 318-19). Tras el paréntesis del v. 17, se narran en los vv. 18-19 los acontecimientos que cumplieron el Sal 69,26. Pero este versículo del salmo no puede quedarse aislado en cuanto profecía de David, pues daría la impresión de que nunca podría proveerse el lugar vacante; de aquí que se complemente con (*kai*) el Sal 109,8, que genera una nueva necesidad no expresada por *edei*. Esto exige el rápido *dei oun* del v. 21, que forja una relación entre *edei* (v. 16) y *dei* (v. 21), emparejando la combinación de textos del v. 20 y fusionando en la perícopa los episodios de Judas y Matías (Dömer, *Heil* 126). Todos estos elementos ponen de manifiesto que se está siguiendo un plan de composición, no empalmando arbitrariamente una serie de tradiciones (Dupont, *Études* 315). **17.** *era uno de los nuestros*: cf. Lc 22,3 (Mc 14,10). La conjunción *hoti* tiene sentido causal, que apoya la aplicación de la Escritura de David a Judas y su propiedad, mientras que la auténtica cita se pospone favoreciendo un nuevo acercamiento a Judas y su tragedia. **18.** *cayendo de cabeza*: No hay que buscar un extraño significado para *prēnēs*. En Papías encontramos el término *prēstheis*, «hinchado» (cf. 28,6); pero esta versión desarrolla desorbitadamente el repugnante modo en que murió el traidor. Por supuesto, lo que encontramos en el fondo de todas las versiones es la opinión popular del terrible final que encuentran aquellas personas que han vivido de forma infame. Cf. 12,33; 2 Mac 9,7-12; Sab 4,19 (!); Eclo 10,9-18; Josefo, *Ant.* 17.6.5 § 168-70 (Herodes); *Bell.* 7.11.14 § 451-53; *Beginnings* 5.29-38; Benoit, *Jesus* 1.193-95. **19.** *en su propia lengua*: ¿Necesitamos algún dato más para demostrar que Pedro estaba más bien informando a los lectores de Lucas que a sus propios destinatarios? *akeldama*: El término gr. es una transliteración del nombre ar. *ḥăqēl-dĕmā'* (→ Mateo, 42:158), cuya etiología se basa, en este caso, en la muerte de Judas dentro de su propiedad, no en su compra con el dinero de la traición (Mt). Se trata de la «sangre» del traidor; en Mateo, en cambio, se refiere a la sangre del traicionado. **20.** El texto del primer salmo se encuentra entre las maldiciones que el justo sufriente del Sal 69 lanza contra sus enemigos; este salmo influirá además en la tradición de la pasión (vinagre). La tradición prelucana había cambiado las frases para adaptarlo a un solo enemigo y a la propiedad comprada (TM: «su recinto quede hecho un desierto, en sus [pl.] tiendas no haya quien habite»), bien con ayuda de la versión de los LXX (Haenchen, *Acts* 161) o sin ella (E. Nellessen, *BZ* 19 [1975] 215-16). *su cargo*: El Sal 109,8 (LXX) ofrecía el argumento de Escritura que justificaba la sustitución de Judas en el apostolado (*episkopē*). Este texto podría haber estado relacionado con una tradición original sobre Matías, al igual que su pareja lo estaba con la de Judas (E. Nellessen, *BZ* 19 [1975] 217); o bien fue Lucas quien lo añadió como un *ductus* que llevaba desde el destino de Judas hasta el ascenso de Matías (Schneider, *Apg.* 1.214-15).

19 **21.** La elección de Matías. *uno de los que nos acompañaron*: G. Klein, cuya opinión se ha citado frecuentemente, caracterizó los vv. 21-22 como la «Carta Magna del apostolado de los doce» (*Die Zwölf Apostel* [FRLANT 59, Gotinga 1961] 204) y atribuyó casi toda la concepción clásica de apóstol a la invención de Lucas (Haenchen, *Acts* 124-25), asumiendo que su principal preocupación era definir la fuente de la autoridad y la tradición en la Iglesia. Aunque Pablo no podría haber reivindicado el status de apóstol si la norma de Lucas hubiese tenido vigencia en su época, Lucas no fue quien inició la restricción a los compañeros terrenos de Jesús (cf. Mc 3,14; 6,7.30; Mt 10,2; Ap 21,14), ni tampoco se opone de

forma contundente a la pretensión de Pablo (cf. 14,4.14). Su objetivo es distinto. Lo que quería era demostrar, mediante el apostolado de los Doce, la exacta continuidad entre las pretensiones de Jesús y las de la Iglesia sobre «toda la casa de Israel» (2,36; cf. vv. 2.15 supra; Lohfink, *Sammlung* 77-84). Las «entradas y salidas» de Jesús con los Doce implicaba el fatídico camino hacia Jerusalén como marco de «todo cuanto hizo en el territorio de los judíos» (10,39), siguiendo la ley que rigió el destino de todos los profetas de Israel (Lc 13,33-35 [cf. Mt 23,37-39]). Ésta es la razón por la que aquellos que «caminaron con él desde Galilea hasta Jerusalén» sean cualificados como «sus testigos ante el pueblo» (13,31, ¡discurso de Pablo!), llamándoles al arrepentimiento (10,41-43) y asumiendo el riesgo de su oposición asesina contra todos los profetas (7,51-52). **22.** *comenzando desde*: La delimitación del ministerio terreno de Jesús remite, de forma sintética, a los vv. 1-5. *testigo de su resurrección*: El paralelismo con 13,31 sugiere que podríamos sopesar esta frase con la de «testigos ante el pueblo» que encontramos allí. El requisito lucano para ser un *martys* pascual (cf. 1 Cor 15,15), vgr., haber contemplado totalmente las obras terrenas de Jesús, indica que, ante todo, no se trata de un testimonio ocular de la resurrección como *factum*, sino de una confirmación de la identidad entre el Cristo resucitado y el Jesús terreno (Roloff, *Apg.* 33-34; Schneider, *Apg.* 1.225), mediante una abierta reconstrucción de la misión al «pueblo» de Israel realizada por Jesús (Dömer, *Heil* 135-36). El «testimonio» como encarnación del *Christus praesens* resucitado hace posible la aplicación posterior del término a Esteban (22,20) y Pablo (22,15; 26,16), acusados por los judíos. **23.** No volvemos a escuchar más el nombre de los candidatos en ninguna otra parte del NT. La detallada información sobre José Barsabás (tradición palestinense) burla al lector, que esperaba su elección (!). **24-25.** La oración, como la de 4,24-30, reviste el argumento del autor con expresiones venerables, tales como «que conoces todos los corazones» (cf. 15,8; *Beginnings* 4.15). *el puesto*: El matiz local acentúa el irónico contrapunto entre el oficio que Judas dejó vacante y el funesto «territorio» que adquirió en su lugar. *este ministerio y apostolado*: El *kai* es epexegético y evoca el vocabulario del v. 17. Sin embargo, el apostolado como *diakonia* (1 Cor 12,5.28; Ef 4,11-12) no se considera todavía un oficio eclesiástico. El «servicio» fundamental de los Doce es la «reunificación de Israel», que Jesús había iniciado y que estaba simbolizado, proféticamente, por su propio número (Lohfink, *Sammlung* 79). **26.** *echaron suertes*: No se trataba de una elección mediante votación, pues «es Dios quien elige» mediante sorteo (Haenchen, *Acts* 162). Cf. esta antigua institución en Lv 16,7-10; G. Lohfink, *BZ* 19 (1975) 247-49. *con los once apóstoles*: El anacronismo resulta evidente al leer 1 Cor 15,5-8.

(Benoit, *Jesus*, 1.189-207. Dietrich, W., *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* [Stuttgart 1972] 166-94. Dömer, *Heil* 122-38. Dupont, *Études* 309-20. Holtz, *Untersuchungen* 43-48. Lake, K., *Beginnings* 5.22-30. Nellesen, E., «Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Mattias», *BZ* 19 [1975] 205-18. *Zeugnis für Jesus und das Wort* [Bonn 1976] 128-78. Wilcox, M., «The Judas-Tradition in Acts 1,15-26», *NTS* 19 [1972-73] 438-52.)

20 (II) La misión en Jerusalén (2,1-5,42).
(A) Llamamiento a Israel (2,1-3,26).

(a) EL ACONTECIMIENTO DE PENTECOSTÉS (2,1-13). La donación del Espíritu a la comunidad primitiva adquiere la forma de una gráfica escena que ofrece un espléndido ejemplo de la historiografía «dramático episódica» de Lucas (Plümacher, *Lukas* 107-08). El acontecimiento de Pentecostés nos obliga a que nos preguntemos por el fundamento histórico de estos episodios, dado que el milagro de las lenguas y la distancia cronológica de la efusión del Espíritu con respecto a la pascua (cf. Jn 20,22!) no encuentran apoyo alguno en ningún otro autor del NT. La búsqueda del núcleo histórico recae, con frecuencia, en el aparente doble significado del término *glōssai*, «lenguas», que a veces se entiende como glosolalia o discurso extático «en lenguas» (vv. 12-13: cf. 1 Cor 14,23), y otras como *xenolalia* o discurso inteligible en «lenguas» extranjeras (vv. 4.6-11), dos sentidos que, posiblemente, coinciden con dos fases del desarrollo del relato (así Trocmé, Lohse, Grundmann; Dömer, *Heil* 139-42; Weiser, *Apg.* 81.86). Otros especialistas dan la vuelta a esta reconstrucción y sostienen que Lucas reinterpretó un milagro que trataba de lenguas extranjeras en términos de glosolalia (G. Kretschmar, *ZKG* 66 [1954-55] 236; Roloff, *Apg.* 38-39). J. Kremer opina que Lucas reinterpretó un antiguo relato que contaba la predicación en diferentes lenguas (vv. 1-4) como prolepsis de la misión universal (vv. 5-13; cf. *Pfingsbericht* [→ 17 supra] 165-66.262-63). En consecuencia, ni la historia de la tradición ni la historicidad del relato pueden considerarse cuestiones aún solucionadas, aunque es plausible que el acontecimiento de Pentecostés, ocurrido tras la muerte de Jesús, viese el auténtico primer impulso de la misión apostólica, marcada por fenómenos entusiastas del Espíritu, que son conocidos por otras fuentes cristianas primitivas, y que Lucas fuera el primer autor que los caracterizó como una predicación milagrosa «en lenguas diferentes» (Schneider, *Apg.* 1.245).

1. *cuando se cumplió el día*: El singular «día» distorsiona la fórmula habitual en pl., «días», que encontramos en los LXX con el significado de un período de espera que acaba de terminar (Gn 25,24; Lv 8,33; Jr 25,12; Lc 2,6;

9,51). En vista de estas comparaciones, la frase no puede significar la mera conclusión del período festivo (*no obstante* Haenchen, Conzelmann, Schneider), sino que ya ha llegado el «día» esperado por el anuncio profético (vv. 17-21) y la promesa del Maestro (1,5-8; Lc 24,49). Aunque poco elegante, la fórmula que introduce el día de la fiesta anuncia la proximidad de un acontecimiento salvífico de extrema importancia, «el momento decisivo en el que el verdadero Israel comienza a separarse del incrédulo judaísmo para convertirse en Iglesia» (Lohfink, *Sammlung* 83-84). Para demostrarlo, Lucas reunirá una amplia representación de «todo Israel» para que escuche a los apóstoles (vv. 5-11.14.36), que se sitúan en continuidad directa con los mismos destinatarios del Jesús terreno (Lc 6,17; 19,47-48; 20,1; 21,37-38). El *pathos* del cumplimiento de la expectación se suscita, por tanto, mediante el *continuum* redaccional entre el evangelio y Hechos. *Pentecostés*: Teniendo en cuenta la importancia que esta fiesta anual de peregrinación tenía en el judaísmo, es históricamente bastante plausible que los discípulos se encontraran, tras la muerte de Jesús, en Jerusalén el día de Pentecostés. El nombre gr. de la fiesta significa «quincuagésimo», que se refiere a los días transcurridos desde la fiesta de los «Ácimos»/Pascua, que era la primera peregrinación agrícola del año. En hebreo se la denomina *haqqāṣîr*, «la cosecha (de grano)» (Éx 23,16), y *ḥag šābūʿôt*, la «fiesta de las semanas» (Éx 34,22; cf. Lv 23,15); recibe su justificación histórica del don de la tierra según Dt 26,1-11 (→ Instituciones, 76:130-32). Sobre la relación que los primeros cristianos tenían con esta fiesta solamente sabemos que Pablo nos cuenta que se celebraba en la diáspora (1 Cor 16,8), lo que no significa necesariamente que los miembros de las comunidades paulinas la celebrasen con un contenido propio (Kremer, *Pfingsbericht* [→ 17 supra] 23). Tampoco 20,16 demuestra otra cosa que el interés lucano por presentar a Pablo como un judío observante. El relato lucano podría, ciertamente, descansar en la base histórica de una misión inaugural realizada con ocasión de esta fiesta (así Kretschmar, Menoud, Lohse; Roloff, *Apg.* 39); pero algunos piensan que fue Lucas quien inventó la fecha basándose en el período de los 40 días de apariciones pascuales (Haenchen, *Acts* 173-74; Dömer, *Heil* 152-53). Mas allá de estas alternativas más sencillas, nos encontramos con la difícil cuestión del significado del simbolismo pentecostal, basado en las interpretaciones judías de la fiesta, que podría haber influido en el relato de las «lenguas» e incluso en la invención de la fecha. En efecto, esta celebración anual del don de la tierra prometida se había desplazado, entre los rabinos del s. II, hacia la conmemoración de la donación de la ley en el Sinaí (cf. E. Lohse, *TDNT* 6.48-49); muchos especialistas detectan referencias a las tradiciones del Sinaí en los vv. 2-3 (Dupont, *Salvation* 35-45; pero cf. Schneider, *Apg.* 1.245-47). Sin embargo, este nuevo contenido de la fiesta, que se repite parcialmente en los escritos sectarios (Jub 6,17-21; LQ), es probablemente tardío y no nos ayuda a explicar el Pentecostés cristiano, por lo que debemos regresar a una experiencia real de misión como su fundamento más plausible (Kremer, *Pfingsbericht* 261-64). Más cerca de la comprensión lucana se encuentra el texto de Ef 4,8 (= *TgKet* Sal 68,19, que difieren del TM), que aplica la subida de Moisés al Sinaí a la ascensión de Jesús y a los dones del Espíritu (Ef 4,9-16). Esta apropiación cristológica de la tradición del Sinaí implica que tal vez Lucas no haya inventado la secuencia de la ascensión y la efusión del Espíritu (G. Kretschmar, *ZKG* 66 [1954-55] 216-22; Kremer, *Pfingsbericht* [→ 17 supra] 232). *todos juntos en el mismo lugar*: ¿Es posible que estuvieran 120 personas (1,15) en la misma «casa» (v. 2)? **2-3.** Mediante estas oraciones paralelas, que se articulan según el estilo bíblico de la parataxis, se presenta una teofanía del Espíritu con un sorprendente parecido a la teofanía que marca la reunificación de Israel según Is 66,15-20 (LXX). A través del torbellino y el fuego (1,5) se expresa el origen celestial del Espíritu, y con la división del fuego su relación con todos los miembros de la asamblea. Sobre otras tradiciones que tratan de la teofanía del Sinaí (Éx 19,16), cf. Filón, *De Dec.* 33,46; Str-B 2.604-05; Conzelmann, *Apg.* 32-33. **4.** *llenos del Espíritu Santo*: La realidad encubierta por las imágenes de los vv. 2-3 («como»... «como») se expresa ahora de forma directa. Con toda seguridad, en el relato prelucano, el Espíritu se identificaba con el poder carismático del entusiasmo cristiano primitivo (1 Cor 12-14), fuente de milagros y éxtasis, de maravillosas revelaciones y discursos exaltados, un fenómeno que resulta perfectamente comprensible en el ambiente religioso del helenismo tardío (Kremer, *Pfingstbericht* [→ 17 supra] 72-77). Lucas no se centra en esta característica del Espíritu (*no obstante* Roloff, *Apg.* 42; cf. Bovon, *Luc* 253), sino que lo abre hacia una expresión más plena del dinamismo de la misión (4,8.31; 6,10; 8,29.39; 10,19-20; 11,12; 13,2-4; 20,22-23; 21,4.11). El Espíritu será el principal agente del acontecimiento que abre la Iglesia a los incircuncisos (10,19; 11,12), cuya aceptación confiada por parte de los apóstoles se expresa extraordinariamente en su decreto de 15,28. Al igual que dijimos contra los partidarios de una «cristología ausente», que convierten al Espíritu Santo en un sustituto de Cristo en la tierra (Schmithals, *Apg.* 24; E. Grässer, *TRu* 42 [1977] 13), deberíamos ahora recordar que el Espíritu, en cuanto fuerza rectora de la misión, constituye un *continuum* entre los ministerios de Jesús (Lc 3,22; 4,1.18; 10,21; Hch 1,2) y de los apóstoles, y que, por

consiguiente, no se trata de algo que comienza con su partida (G. W. MacRae, *Int* 27 [1973] 160-61). Además, en 16,6-7, Lucas identifica el «Espíritu Santo» y el «Espíritu de Jesús» en afirmaciones paralelas, siendo coherente con el kerigma que proclama que es el mismo exaltado quien infunde el Espíritu (2,33). La tradición de Pentecostés debe considerarse, por tanto, como expresión del convencimiento de que el milagro de las lenguas había inaugurado el discurso del Kyrios celestial a través de sus testigos (cf. 26,22-23; Kremer, *Pfingsbericht* [→ 17 supra] 267; Franklin, *Christ the Lord* [→ 5 supra] 46; R. F. O'Toole, *Bib* 62 [1981] 484-86). *en otras lenguas*: El contenido del discurso milagroso no se nos da hasta el v. 11: «las grandezas de Dios», exactamente igual que cuando los gentiles convertidos hablan «en lenguas» en 10,46 (*megalynontōn ton theon*). Dado que 10,46 y 19,6, en donde hablar «en lenguas» equivale a profetizar, se refieren a Pentecostés, hallamos en ellos una confirmación del coherente interés lucano en reinterpretar las «lenguas» inspiradas por el Espíritu en términos de predicación inspirada e inteligible de la Palabra (Dömer, *Heil* 141; Kremer, *Pfingstbericht* [→ 17 supra] 122). Es admisible que la opinión lucana se hubiera visto influida por la crítica que Pablo hizo de la glosolalia en 1 Cor 14,2-19, donde compara, desfavorablemente, los incomprensibles sonidos de ésta con las edificantes palabras de la profecía. Esta perspectiva habría sancionado la reinterpretación de la experiencia extática del primer Pentecostés en los términos de su significado permanente: la inauguración de una misión que atravesaría todas las barreras lingüísticas.

21 **5.** *judíos... de todas las naciones*: El cambio de escena desde la «casa» a un espacio desconocido donde podía congregarse el enorme gentío indica que el argumento se desplaza desde la teofanía hacia sus consecuencias. Los destinatarios son judíos que han nacido en el extranjero y que han vuelto para residir en Jerusalén (*katoikountes*); su universalidad étnica (vv. 9-11) anuncia «la reunificación del Israel disperso entre todas las naciones» (Kremer, *Pfingstbericht* [→ 17 supra] 131). No debería ponerse en duda la originalidad de la palabra *Ioudaioi* (*no obstante* E. Güting, *ZNW* 66 [1975] 162-63); en este momento, de acuerdo con el esquema lineal lucano, no puede hablarse de una misión a los gentiles. Se incluye «tanto a los judíos como a los prosélitos» (v. 11). **6.** *quedaron estupefactos*: El milagro, por tanto, no se entiende como milagro de audición; el Espíritu está en quienes hablan. *cada uno en su propia lengua*: El término *dialektos* se refiere a la lengua de un pueblo o de una región (1,19; 21,40; 22,2; 26,14); de aquí el sentido del adj. *idia*, «la propia de cada uno» (vv. 6.8). **7.** *atónitos*: El «crescendo» en la reacción de la gente, que se mueve desde la estupefacción del v. 6 hasta las afirmaciones paralelas de los vv. 7-8.12, indica que la segunda parte de este relato se amplía con la conclusión coral típica de los relatos de milagro (cf. Lc 4,36; 5,26; 7,16; Kremer, *Pfingstbericht* [→ 17 supra] 138.164-65). Los atónitos observadores hablan largo y tendido (vv. 7-11) y, al reconocer la patria de los predicadores políglotas, nos reafirman en el origen geográfico del testimonio apostólico (13,21; Lc 23,5) al mismo tiempo que presagian su destino universal. **9-11.** Se pone correctamente en sus labios la lista de sus respectivas naciones, como corresponde al estilo dramático episódico. En sí misma, la lista constituye un problema, que sorprende por «lo que incluye, pero mucho más por lo que omite» (Dupont, *Salvation* 57). La ausencia de regiones en las que se desplegará gran parte del relato de Hechos, como, p.ej., Siria y Cilicia, Macedonia y Acaya, justifica la *opinio communis* de que su creador no fue Lucas (pero cf. E. Güting, *ZNW* 66 [1975] 169). Ciertamente, esta enigmática combinación de países, provincias y grupos étnicos sugiere que se trata de un catálogo estilizado que se utilizaba desde hacía tiempo por su extenso alcance de este a oeste (Haenchen, *Acts* 169-70). No podemos recuperar su significado originario (cf. los intentos de Conzelmann, Güting; J. Brinkman, *CBQ* 25 [1963] 418-27), aunque la aplicación lucana no admite dudas. Las extrañas adiciones de «Judea» (v. 9) y «judíos y prosélitos» (v. 11) se deben al autor, que, de este modo, mantiene en el centro de su mirada el destino original de la predicación apostólica a «toda la casa de Israel» (v. 36), al tiempo que anuncia la definitiva universalidad de la misión (Kremer, *Pfingstbericht* [→ 17 supra] 154-56). *forasteros romanos*: Con esta indicación, Lucas, tal vez, rompe los confines de la antigua lista, ampliando sus horizontes a los suyos (Conzelmann, *Apg.* 31). *cretenses y árabes*: En cuanto conclusión de la lista, puede referirse al «lejano occidente y al lejano oriente», ¿o tal vez a las islas y al continente? **13.** *otros se burlaban*: Una parte de la gente reacciona de forma diferente (cf. 17,32; 28,24). La división entre los destinatarios es un motivo recurrente en todos los encuentros de Israel con el kerigma (28,24). Puesto que esta incomprensión, junto con la pregunta del v. 12 que denota perplejidad, establece un puente entre el relato y el discurso (v. 15), es más probable que no se hallase en la antigua tradición, sino que fuera una creación de Lucas (cf. I. Broer, *BibLeb* 13 [1972] 273; pero cf. Dömer, *Heil* 140).

22 (b) EL DISCURSO DE PENTECOSTÉS (2,14-41). El primero de los «discursos de misión» destinado a los judíos constituye un ejemplo de su contenido típico (→ 7 supra): (1) una in-

troducción que relaciona el discurso con el marco narrativo (vv. 14-21); (2) el kerigma sobre Jesús, formulado como acusación contra los destinatarios, repleto con argumentos de Escritura (vv. 22-36); y (3) la llamada al arrepentimiento y la conversión basada en el kerigma (vv. 38-39). En esta perícopa encontramos el argumento de Escritura en la primera parte; se trata de Jl 3,1-5 (LXX), que forma «un nexo, cuidadosamente situado y convenientemente elegido, que une el contexto y el discurso» (Wilckens, *Missionsreden* 34). La elaborada exégesis que el texto de Joel recibe en el marco del relato lucano de Pentecostés nos muestra un importante elemento del argumento de Hechos, de aquí que nos ofrezca un ejemplo modélico de la forma lucana de composición (Zehnle, *Discourse* [→ 28 infra] 123-31). Además, puesto que nunca había existido ninguna forma de este discurso sin sus argumentos de Escritura, el hecho de que todos dependan de la versión de los LXX (p.ej., *kyrios* en los vv. 21.36) prueba que el discurso fue pensado y escrito en griego (Conzelmann, *Apg.* 33). **14.** *con los once*: Los Doce representan la pretensión del Evangelio sobre Israel (1,21); y todo Israel (v. 36), incluyendo los judíos de la diáspora, tiene que confrontarse con el kerigma apostólico (Lohfink, *Sammlung* 49). La «reunificación de Israel» está ya en marcha, una idea ya prefigurada en la introducción del evangelio al Sermón de la llanura (Lc 6,17 [cf. Mc 3,7-8]) por la misma disposición concéntrica en torno a los Doce. *habitantes todos de Jerusalén*: No se trata de un grupo diferente de los «judíos», sino que más bien subraya la «conexión que se establece en Jerusalén» entre los respectivos destinatarios de Jesús y los de los apóstoles (Lohfink, *Sammlung* 47-48). «Todo Israel» está globalmente representado por su capital, como en Lc 13,34-35. Éste es el público que será acusado de matar a su Mesías (vv. 23.36; 13,27-28); pero también es el mismo público que abandonó la escena de la crucifixión dispuesto al arrepentimiento (Lc 23,48, añadido a Mc 15,39), y esto es lo que realmente cuenta para el desenlace de este acontecimiento de Pentecostés (vv. 37-41). **15-16.** Sobre la incomprensión de los observadores como «introducción» a los discursos de Hechos, cf. 3,12; 14,15; también 4,9; 17,20.22-23; E. Schweizer, *StLA* 211.214.

23 **17-21.** La cita de Jl 3,1-5 (LXX), que incluye la fórmula que identifica sus palabras como Palabra de Dios (cf. Ellis, *Prophecy* [→ 28 infra] 182-87), contiene tres afirmaciones pertinentes con el acontecimiento de Pentecostés: (1) la efusión escatológica del Espíritu que provoca la generalización del carisma de profecía; (2) los signos cósmicos del «Día del Señor» antes de que acontezca; (3) la llegada de ese día, en el que se salvarán todos cuantos invoquen el nombre del *Kyrios*. La clave para comprender la intención del autor se encuentra en la serie de alteraciones que él (¿o sus fuentes?) realizó en el texto citado para convertirlo en un testimonio pertinente (cf. Rese, *Motive* 46-55; Holtz, *Untersuchungen* 5-14). *en los últimos días*: Esta frase reemplaza la simple expresión «después de esto» (*meta tauta*) que se encuentra en todos los manuscritos de los LXX menos en unos pocos (incluyendo el códice B), pero se trata solamente de una clarificación de la visión escatológica que ya se encontraba en la profecía (cf. v. 18, «en aquellos días»). Ningún comentario actual apoya la preferencia de Haenchen por la lectura de los LXX (*Acts* 179); la intervención de los copistas para restaurarla convierte la opción a favor de la lectura original en un asunto metodológicamente ineludible (Kränkl, *Jesus* 190-91). La expresión «los últimos días» debe entenderse en el sentido amplio de un «tiempo de la Iglesia» (cf. 1,6-8) más que en el estrecho sentido del «cambio de época» (cf. 2 Tim 3,1; 2 Pe 3,3; Schneider, *Apg.* 1.268; E. Grässer, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 119-22). El acto dramático de la salvación por el *Kyrios* (v. 21) se interpreta en términos de la efusión del Espíritu (v. 33), que autoriza para la misión (v. 4) y mueve a la conversión (vv. 38-39). **18.** *profetizarán*: Lucas añade esta frase a Jl 3,2 *in fine*, y no se trata de una mera repetición mecánica (*a pesar de* Holtz), sino que representa algo importante para Lucas, aun cuando no se explique con más detalle en el discurso (Schneider, *Apg.* 1.269; Roloff, *Apg.* 53). El status profético de los testigos de Jesús sólo se afirma de forma indirecta en Lc-Hch, y tampoco el status del Señor resucitado es el de un profeta como Moisés (3,22-26; 7,37; Lc 24,19), y aun con todo se trata de un importante elemento de la teoría de Lucas sobre la necesidad de la pasión (Lc 13,33) y la naturaleza de la misión terrena de Jesús (Lc 4,18-30; *no obstante* Bovon, *Luc*, 193). El hecho de que la misión apostólica forme parte de la profecía escatológica del mismo Jesús se extraerá mediante la exégesis de Dt 18,15-16 en el discurso del templo (3,22-26), ilustrando así la estrecha relación entre los dos discursos. **19.** *prodigios... señales*: Lucas añade al texto de Joel las palabras «señales», «arriba» y «abajo»; este retoque está estrechamente relacionado con la acentuación de la profecía de los testigos, añadida precisamente por el v. 18. Estas palabras interpoladas crean la fórmula bíblica «prodigios y señales» (que, habitualmente, aparecen en orden inverso), con la que se expresaba aquella acreditación profética (Dt 13,1-3) en la que ningún israelita hubiera competido con Moisés (Dt 34,10-12; cf. F. Stolz, «Zeichen und Wunder», *ZTK* 69 [1972] 125-44). Esta fórmula, en el orden de las palabras apuntado por la redacción del texto profético, recibe su puntual aplica-

ción en los ministerios de Jesús y de los apóstoles mediante el contexto (vv. 22.43; Weiser, *Apg.* 92) en el que Lucas, de forma cumulativa, instruye a sus lectores sobre la colaboración de los apóstoles con su Señor resucitado en la realización profética de acciones prodigiosas (cf., también, Esteban, 6,8; Pablo, 14,3; 15,12; Moisés, 7,36). Los términos «arriba» y «abajo» incluyen el mismo acontecimiento de Pentecostés dentro de esta continua actividad taumatúrgica del Espíritu. **21.** *el nombre del Señor*: El portador de este nombre se identificará en el v. 36, fundamentándose en las acciones realizadas por Dios a través suya (vv. 22-35), con lo cual la expresión «se salvará» se interpretará, en los vv. 38-39, en términos de bautismo, perdón y don del Espíritu.

24 **22-24.** El kerigma sobre Jesús es el elemento central del discurso de misión. Su clímax lo constituye siempre la llamada (o el anuncio) al arrepentimiento (Dibelius, *Studies* 111.165; Wilckens, *Misionsreden* 54; Zehnle, *Discourse* [→ 28 infra] 35-36), lo que explica la confusa estructura gramatical de esta oración. Está formada por una proposición principal («vosotros matasteis... a este Jesús») y varias proposiciones subordinadas, entre las cuales se afirma la resurrección en una simple oración de relativo (v. 24). Por tanto, la oración, en su conjunto, funciona como una acusación de los destinatarios, haciendo converger la antítesis entre su acción criminal y la confirmación divina (*apodedeigmenon*) en el mismo Jesús. Esta declaración fundamental de la culpabilidad de los judíos es un elemento básico de los discursos de misión que se dirigen a ellos (3,13b-15a; 4,10-11; 5,30; 10,39-40; 13,27-30), pero no es éste el mensaje que pretenden comunicar a los lectores. La colisión entre la acción divina y la humana en Jesús está en total sintonía con el plan de Dios atestiguado en las Escrituras –de aquí la extensión de la argumentación en los vv. 25-35–, funcionando, coherentemente, como una invitación conclusiva, o anuncio, del que habla a la penitencia y el perdón (cf. vv. 38-39; 3,19-26; 5,31; 10,42-43; 13,38-41; Wilckens, *Missionsreden* 119). El kerigma de los discursos no es, por tanto, una repetición de la predicación genuina de los primeros tiempos ni tampoco el tema principal de la enseñanza que Lucas ofrece a sus lectores. Su función es estrictamente historiográfica: pretende hacer comprensible «la predicación de los apóstoles como factor histórico decisivo que puso en marcha la historia de la Iglesia» (Plümacher, *Lukas* 35); y en nuestro texto quiere demostrar cómo los primeros miembros de la Iglesia fueron reclutados de «todo Israel», a quienes se les llamó para liberarlos de la culpabilidad de haber matado a su Salvador. **22.** *que Dios realizó por medio de él*: El interés general por mostrar la historia bajo la dirección soberana de Dios en cada momento (1,7) genera un propio estilo de «subordinación» en los discursos (Conzelmann, *TSL* 173-76), que es una de sus características más persistentes. **23.** *conforme al plan que tenía previsto*: La semántica lucana de la historia de la salvación prefiere palabras con el prefijo *pre-* para expresar la determinación divina previa a los acontecimientos (1,16; 3,18.20; 4,28; 10,41; 13,24; 22,14; 26,16). La previa disposición divina de la muerte de Jesús no disminuye la culpabilidad del pueblo; más bien, al camuflar el proceso de salvación como de no salvación, afirma la soberanía de Dios con independencia dialéctica de la voluntad humana, triunfando no a pesar de ella sino gracias a ella. Esto amplía el sentido del «secreto de la pasión», tan notablemente desarrollado en la edición lucana de las fórmulas marcanas de la pasión (especialmente Lc 22,22 [cf. Mc 14,21]; cf. H. Flender, *St. Luke* [Filadelfia 1967] 30-35). Falta toda referencia al sentido expiatorio o sacrificial de la muerte de Jesús; son muchos los autores que interpretan esta carencia como un sello característico de la soteriología lucana (cf. Cadbury, *The Making* 280: P. Vielhauer, *StLA*, 45; Conzelmann, *TSL* 201). Ahora bien, el contexto de acusación, en el que la muerte de Jesús adquiere su carácter de profecía definitiva sobre Israel (Lc 13,33; 24,19-20), no es particularmente compatible con el motivo de la redención, que tampoco aparecía en las fórmulas marcanas de la pasión (excepto Mc 10,45 [cf. Lc 2,27]). **24.** *lo levantó*: El transitivo *anistanai* (v. 32; 13,33-34; 17,31), más que el tradicional *egeirein*, «despertar» (3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37), es característico de Hechos; tal vez esté relacionado con el uso marcano de formas intransitivas (Wilckens, *Missionsreden* 138-40), y más explícitamente con Dt 18,15 (LXX), cuyo significado se explica posteriormente en 3,22-26. *desatando los dolores de la muerte*: Esta expresión típica de los LXX (Sal 18,5; 116,3) procede del hebreo «cuerdas de la muerte», *concretum per abstractum* (A. Schmitt, *BZ* 17 [1973] 244-45); el mismo criterio de traducción explicará el término «corrupción» en el v. 27 (Sal 16,10). El uso judío contemporáneo dio a *ōdines*, «dolores», la connotación de los dolores mesiánicos (Mc 13,8; Mt 24,8; 1 Tes 5,3).

25 **25-31.** Prueba de Escritura: Sal 16,8-11 (LXX) (cf. A. Schmitt, *BZ* [1973] 229-48; D. Juel, *CBQ* 43 [1981] 543-56). Tanto en nuestro texto como en 13,34-37, en el discurso de Pablo, se encuentra el mismo argumento básico de este salmo, que no se cita en ningún otro lugar del NT. El traductor griego se tomó bastantes libertades con el original hebr.: *proorōmēn*, «vi anticipadamente», traduce *šiwwîtî*, «puse»; *ep' elpidi* «esperanzada», por el hebr.

lābeṭaḥ, «con seguridad»; *diaphthora*, «corrupción», por *šaḥat*, «agujero/pozo». Bajo la pluma del traductor se operó un sistemático reajuste de la oración en la perspectiva de la inmortalidad del orante (Schmitt), lo que hizo que esta versión de los LXX fuera indispensable para la argumentación de Pedro. Es probable que los apologetas grecoparlantes fueran los primeros que utilizaron este salmo como testimonio de la resurrección (Dupont, *Salvation* 147), tal como pone de manifiesto el hecho de que aparezca en esta argumentación elaborada por un autor que era también grecoparlante. **25.** *David dice*: La tradición judía según la cual David había sido el autor de los salmos (cf. 1,16) y Dios le había prometido una dinastía perdurable (2 Sm 6,12-16) juegan un papel clave en las pruebas de escritura del kerigma lucano (cf. v. 30; 13,22-23.32-37; R. F. O'Toole, *JBL* 102 [1983] 245-58). La lógica consecutiva de *gar* afecta a los vv. 22-24, no sólo a la afirmación de la resurrección, pues lo que se defiende no es la resurrección, sino, como exige la conclusión del v. 36, el hecho de que el Jesús crucificado y resucitado es realmente el Mesías cuya voz se escucha en el salmo (cf. vv. 29-31; Dupont, *Salvation* 109). **26.** *mi carne morará esperanzada*: La «carne», que para el salmista expresaba la totalidad de la existencia humana terrena, para el traductor significaba solamente una parte transitoria del ser humano; el «alma», equivalente al pron. pers. en hebreo, se refería al elemento humano destinado a la inmortalidad según la concepción antropológica griega. De este modo, la frase «con seguridad», que el salmista pronunció refiriéndose a la salvación de una muerte prematura, se desplaza hacia el término gr. «esperanzada», implicando incluso una expectativa futura para la «carne» (A. Schmitt, *BZ* 17 [1973] 237). En el discurso de Pedro, es el Mesías quien expresa esta esperanza, que se fundamenta en la confianza expresada en el v. 27. **27.** *ver la corrupción*: La utilización del término «corrupción» por «pozo» no se debía a un error del traductor, como tampoco lo era el *ōdines* del v. 24; respondía, más bien, a la sustitución de la expresión concreta hebrea por una abstracta, un cambio necesario para que la entendiera un lector griego. **29.** La tumba de David (1 Re 2,10; Josefo, *Ant.* 7.15.3 § 392-93; *Bell.* 1.2.5. § 61) impide que el patriarca sea el referente de su propio testimonio mesiánico (cf. 2,34-35; 8,30-35; 13,35-37). **30.** *profeta como era*: En el AT nunca se dice que David fuera profeta; pero cf. 11QPs 27,11; Josefo, *Ant.* 6.8.2 § 166 (J. A. Fitzmyer, *CBQ* 34 [1972] 332-39). En cuanto profeta, David podía hablar en el nombre del Mesías, tal vez como tipo de éste (M. Rese, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 76). Cf. el uso del salmo 16 con una serie diferente de textos atribuidos a David en 13,33-37. *colocar a uno de sus descendientes*: El transitivo *kathisai* está en armonía con la acción de Dios como sujeto en los vv. 32.36, y forma pareja con el pasivo *hypsōtheis*, «exaltado», del v. 33 (cf. Ef 1,20). Sobre el juramento en cuestión, cf. Sal 132,11.

26 **32-36.** Recapitulación kerigmática. Tras haber sido interrumpido por el argumento de Escritura en el v. 24, se reanuda y completa el kerigma de la resurrección mediante la formula del testimonio (como en 3,15; 5,32) y el kerigma de la exaltación (como en 5,31; cf. 3,21). *testigos de esto*: No sólo del hecho, sino de todo el argumento que manifiesta que se trata de una obra de Dios en sintonía con las promesas del AT (cf. Lc 24,44-48). De este modo, los «testigos» llevan hacia delante la enseñanza del Jesús terreno de forma ininterrumpida (cf. Lc 18,31-32 y comentario sobre 1,22). **33.** *lo ha exaltado*: Esta formula kerigmática es anterior a la redacción lucana (Flp 2,9; cf. Rom 8,34; Ef 1,20), pero él la interpretó como una ascensión corpórea de Cristo (así en el v. 34). La frase «a la derecha de Dios», que procede del Sal 110,1 (v. 35), emplea el dativo de forma locativa para designar la posición del rey como lugarteniente de Dios de acuerdo con la ideología monárquica del AT. *habiendo recibido la promesa del Espíritu Santo*: cf. la misma fórmula en Gál 3,14. En todos los acontecimientos anunciados en el kerigma, Dios es siempre el actor y Jesús su instrumento (cf. v. 22). Ahora éste tiene el poder de dar lo que ha recibido. Esta afirmación, por consiguiente, no debería considerarse como contraria a 10,38 o Lc 4,1.14. *él ha derramado*: El vb. establece la conexión empírica entre el acontecimiento de pentecostés y la profecía de Joel (vv. 17.18). El esfuerzo por preservar tanto el teocentrismo del kerigma como la acción del Señor en la «efusión» se dirige a afirmar la acción directa del Señor en la misión de los apóstoles. El Espíritu es la mediación, no el *Ersatz*, del *Christus praesens* (Kränkl, *Jesus* 180-81; cf. comentario sobre 2,4). **34.** *David no subió*: El mismo tipo de argumentación *via negativa*, como en los vv. 29-31, introduce el «locus classicus» del kerigma de exaltación (Wilckens, *Missionsreden* 152), y muestra que Lucas entiende la tradicional «exaltación» en la nueva dimensión de «ascensión» (Lohfink, *Himmelfahrt* [→ 17 supra] 228-29; Kränkl, *Jesus* 149-50). Lo que Pedro dice no es que el Sal 110,1 pruebe la exaltación, pues se trata de un hecho de evidencia empírica (v. 33c), sino, más bien, que el Exaltado es aquel a quien el rey y profeta de Israel llamó *Kyrios* (cf. Mc 12,35-37 par.; Rese, *Motive* 62). La cita del salmo da un giro completo al argumento comenzado con el salvífico nombre del *Kyrios* de Jl 3,5 (v. 21), preparándonos totalmente para la recapitulación del v. 36. **35.** *hasta que ponga a tus enemigos*: Estas palabras del salmo vuel-

ven a introducir en el discurso a los destinatarios de Pedro, es decir, a «toda la casa de Israel» (v. 36), a la que el lector lucano conoce sombríamente como violenta adversaria de todos los profetas, incluyendo el Mesías (7,51-52; Lc 11,47-51; 13,33-35). **36.** *toda la casa de Israel*: La «reunificación de Israel» ha alcanzado un momento decisivo, y este Israel que persiste, obstinadamente, en el rechazo de Jesús perderá su derecho al título honorífico y a su estatuto como pueblo de Dios (Lohfink, *Sammlung* 55). *Dios lo ha constituido Señor y Mesías*: Esta recapitulación coordina perfectamente los testimonios sobre el *Kyrios* de Jl 3 y el Sal 110 con el argumento del Mesías del Sal 16 (v. 31). «Dios lo ha constituido» no se refiere solamente al contexto próximo de la exaltación (*a pesar de* Kränkl, *Jesus* 159-63; Kremer, *Pfingsbericht* [→ 17 supra] 175.208), sino a toda la serie de acciones divinas presentadas en el v. 22 (cf. 10,38; Wilckens, *Missionsreden* 36.173; Rese, *Motive* 65-66). Como en el v. 22, el aor. es aquí complesivo, no puntual. El estribillo del conflicto entre la acción de Dios y la ejecución del pueblo ya aparecía en los vv. 22-23, y con toda seguridad aquella oración influye en esta recapitulación. *a quien vosotros crucificasteis*: Cuando el que está hablando llame posteriormente al arrepentimiento (v. 38), el lector atento recordará Lc 23,48 (cf. Mc 15,39-40), donde Lucas nos informa de la disposición de la muchedumbre al arrepentimiento tras haberse confabulado con sus gobernantes para conseguir la crucifixión de Jesús (Lc 23,4-23).

27 **37-41.** Llamada al arrepentimiento y respuesta. **37.** *les llegaron hasta el fondo del corazón*: Probablemente, la continuidad con Lc 23,48 es la que explica la iniciativa de los destinatarios en lugar de la normal conclusión del discurso. Aun así, este párrafo constituye el objetivo preciso de la argumentación que comenzó en el v. 14; y, puesto que es de carácter historiográfico, exige que se mencione el éxito del predicador en el reclutamiento de los primeros bautizados de las filas de Israel. Las varias referencias que se hacen a la profecía de Joel en los vv. 38-40 confirman que el argumento iniciado con esta profecía llega en este punto a su pretendida conclusión. **38.** *arrepentíos*: Al igual que los reproches de los profetas del AT, la acusación de los apóstoles a «todo Israel» mueve a los oyentes a las «disposiciones de compunción que conducen al perdón» (Dupont, *Salvation* 69). Aquí, como en la predicación de Pablo a los paganos (17,29-31), el kerigma despierta la conciencia de pecado (cf. 3,17) y, con ello, el estado de mente necesario para el perdón (cf. 3,19; 5,31). *en el nombre de Jesús*: En cuanto fórmula unida al verbo *baptisthēnai*, mediante varias preposiciones (8,16; 10,48; 19,5), solamente se encuentra en Hechos. El uso de *epi* aquí es sugerido por el vb. *epikalesētai*, «invocar», en el v. 21, indicando que la fórmula tiene en este contexto un sentido más bien confesional (Mt 28,19) que el de la incorporación a Cristo que hallamos en Pablo (Gál 3,27; Rom 6,4; → Teología paulina, 82:119). *el don del Espíritu Santo*: El bautismo cristiano y este don (10,45; cf. 8,20; 11,17) son inseparables (1,5; 10,44-48; 11,15-16; 15,8), excepto en aquellas «excepciones justificadas» (8,15-16; 19,2.6) que subrayan la indispensable mediación de los apóstoles y su tradición (Haenchen, *Acts* 184). **39.** *a quienes llame el Señor nuestro Dios*: Esta probable alusión a Jl 3,5b, que fue excluida del final de la cita original de Pedro (v. 21), suscita el tema del control de Dios sobre el crecimiento de la joven Iglesia (vv. 41.47), que se ilustrará repetidamente en los capítulos siguientes. El ofrecimiento de la salvación se restringe exclusivamente a «todo Israel» (cf. Roloff, *Apg.* 63). **40.** *salvaos*: Observamos aquí, con otra referencia a Joel y con la repetición mimética de la expresión «esta generación perversa» (Dt 32,5; Sal 78,8), el proceso de separación entre «el verdadero Israel» y el judaísmo incrédulo que aún sigue activo al final de Hechos (28,24-28). **41.** *se les unieron unas tres mil almas*: Probablemente «se unieron» a los 120 (1,15). En vista de los vv. 47.39b (cf. 5,14; 11,24; *ZBG* § 236), el vb. *prosetethēsan* es una «pasiva teológica». Este gran número no es históricamente plausible; se trata, con mayor probabilidad, de un número redondo que expresa el extraordinario éxito de la misión de Pentecostés (cf. 4,4; 21,20; Zingg, *Wachsen* 165-68).

28 (c) PRIMER SUMARIO PRINCIPAL (2,42-47). En los tres sumarios principales (→ 9 supra), la repetición de frases comunes y el solapamiento de contenidos nos indican que Lucas ha reelaborado los sumarios marcanos (cf. *Beginnings* 5.397-98). En efecto, algunos contenidos de estos pasajes parecen anticipar cuestiones que serán más pertinentes posteriormente, como, p.ej., el «temor» (v. 43 = 5,11) y la comunidad de bienes (vv. 44-45 = 4,32.34). Los sumarios de los caps. 4 y 5 tienen, prácticamente, el mismo contenido que éste; y aunque sus elementos individuales proceden de tradiciones que Lucas utilizó, hay que reconocer finalmente que fue él quien los compuso (Schneider, *Apg.* 1.284). Mediante el primero se ajusta claramente a su objetivo de colocar el sumario más global en la posición programática de su historia. **42.** Este compendio de normas fundamentales de la vida eclesial que afectan a los nuevos bautizados refleja, probablemente, la época de Lucas. Su retrato de la primitiva comunidad como un grupo que persevera en todas estas normas (*proskarterountes*) inicia la idealización del modelo que caracterizará todos los sumarios y confirma la distancia del autor con respecto a sus contenidos (Schneider, *Apg.* 1.106). *la ense-*

ñanza de los apóstoles: La *Didajé* incluye la proclamación a los de fuera (5,28; 13,12; 17,19), así que esta frase presupone una generalización del discurso recién acabado. La fiel continuidad en la *Didajé*, que parte de Jesús y llega hasta los apóstoles, es uno de los principales argumentos en Lc-Hch (1,1-8; Lc 1,1-4). *vida común*: El término *koinōnia*, que sólo aparece en este lugar en los escritos de Lucas, pero 13 veces en Pablo, connota el vínculo de la responsabilidad recíproca que se exige a los creyentes que asumen el Evangelio (2 Cor 8,4; 9,13; Gál 2,9-10). *fracción del pan*: En su origen, era el ritual con el que se iniciaba una comida judía en un día de fiesta; fue también el gesto que realizó el Resucitado en Emaús (Lc 24,25); y también nos recuerda los mandatos con el que Señor acompañó la fracción del pan en el texto evangélico (Lc 9,11-27; 22,14-38). Siguiendo a Weiser (*Apg.* 104-05), podemos considerar esta frase como el *terminus technicus* con el que Lc-Hch se refiere a la Eucaristía. Cf. v. 46; 20,7.11; 27,35. **43.** *muchos prodigios y señales*: Se trata de una efectiva transición a 3,1-11, pero también de una consolidación de las credenciales de la profecía escatológica (v. 19 = Joel), en la que los testigos colaboran con su Señor resucitado (3,12.16). **44-45.** Cf. comentario a 4,34-37. **46.** *en el templo*: Habiéndole servido a Jesús como foro en la ciudad de Jerusalén, el templo se convierte ahora en el lugar de reunión apropiado para el grupo apostólico (cf. Lc 2,27.49; 19,45; 22,53; 24,53). Los cristianos, bajo los Doce, se apropian de esta institución fundamental del judaísmo del AT, al igual que de las mismas Sagradas Escrituras, como clara expresión de la tesis lucana de la continuidad. *se ganaban el favor de todo el pueblo*: Esta «primavera de Jerusalén» es el escenario del éxito inicial de la «reunificación de Israel». Pero no avanzará más allá del episodio de Esteban, en el que el pueblo vuelve a unirse a sus dirigentes en la oposición criminal contra los testigos (7,51-52), y, a continuación, el relato lucano se concentrará en el endurecimiento del judaísmo contra el kerigma (cf. Lohfink, *Sammlung* 95). *el Señor agregaba*: (cf. v. 41): Al igual que otros comentarios que tratan del «crecimiento» de la comunidad, éste concluye la unidad literaria a la que pertenece (como 2,41; 4,4; 6,7; 9,31; 12,24; 19,20). Estos comentarios tienen la función literaria de «insertar escenas y circunstancias individuales en el curso dinámico de la extensión del Evangelio», dirigido por una providencia atenta e irresistible (Weiser, *Apg.* 106).

(Bovon, *Luc* 235-44. Broer, I., «Der Geist und die Gemeinde», *BibLeb* 13 [1972] 261-83. Chevallier, M., «Pentecôtes lucaniennes et "Pentecôtes" johanniques», *RSR* 69 [1981] 304-14. Dömer, *Heil* 139-59. Dupont, *Salvation* 35-59. Ellis, E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* [Grand Rapids 1978] 182-208. Grundmann, W., *SE II*, 584-94. Grässer, E., *TRu* 42 [1977] 9-15. Güting, E., «Der geografische Horizont der sogenannte Völkerliste des Lukas», *ZNW* 66 [1975] 149-69. Kremer, *Pfingstbericht* [→ 17 supra]. Lake, K., *Beginnings* 5.111-21. Lohse, E., *Die Einheit des Neuen Testaments* [Gotinga 1973] 178-92. Marshall, I. H., «The Significance of Pentecost», *SJT* 30 [1977] 347-69. Menoud, P., «La Pentecôte lucanienne et l'histoire», *RHPR*42 [1962] 141-47. Weiser, A., «Die Pfingstpredigt des Lukas», *BibLeb* 14 [1973] 1-12. Zehnle, R., *Peter's Pentecost Discourse* [SBLMS 15, Nashville 1971]. Zimmermann, «Die Sammelberichte der Apostelgeschichte», *BZ* 5 [1961] 71-82.)

29 (d) LA CURACIÓN EN EL TEMPLO (3,1-11). El primer milagro de Hechos tiene una clara conexión con 2,43 y con la actividad taumatúrgica que, según la profecía de Joel, se desencadenaría con la efusión del Espíritu (2,19). Los elementos formales comunes, que conocemos ya por los relatos sinópticos, incluyen la exposición (vv. 1-5), la palabra y el gesto del sanador (vv. 6-7), la demostración de la curación (v. 8) y la reacción de los presentes (vv. 9-10). Estos rasgos sugieren que el origen del relato se encuentra en la tradición local (de Jerusalén) (Weiser, *Apg.* 107), mientras que los elementos simétricos entre este acontecimiento y las curaciones de Jesús (Lc 5,17-26) y de Pablo (14,8-13) habrían sido añadidos por Lucas teniendo en cuenta el desa rrollo general de su relato (F. Neyrinck, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 172-88). **1.** La presencia pasiva de Juan, como la de Bernabé en 14,12, podría no pertenecer al relato original (cf. vv. 6-7; Dibelius, *Studies* 14). ¿Fue añadido por Lucas para presentarlo como segundo testigo de la curación ante el Sanedrín (4,20; Haenchen, *Acts*, 201)? **2.** *la puerta llamada Hermosa*: Este nombre no aparece en ninguna fuente judía. Muchos especialistas sugieren que se trataba de la puerta de Nicanor, realizada en bronce corintio, que separaba el patio de las mujeres del patio de los gentiles (Josefo, *Ant.* 15.11.5 § 410-25; *Bell.* 5.5.2-5 § 190-221). **6.** *en el nombre de Jesucristo*: «Nombre» y «poder» son conceptos paralelos (4,7); de aquí que la invocación que hace Pedro del nombre de Jesús le consigue su poder para realizar la curación (cf. Mc 9,38-39; par. Lc 9,49-50; 10,17). El nombre no es un sustituto mágico del poder de Jesús sobre lo terreno, sino el medio por el que el Cristo celeste interviene directamente, y que depende solamente de la confesión de fe en él (cf. 4,10; 3,16; G. W. MacRae, *Int* 27 [1973] 161-62; R. F. O'Toole, *Bib* 62 [1981] 488-90). **11.** *junto al pórtico de Salomón*: Observamos la mano de Lucas en el dato de la reunión de «todo el pueblo» (= ¡Israel!) ante los apóstoles, y sospechamos que fue su falta de información sobre la topografía del templo lo que le hizo considerar el pórtico como parte del *temenos* (v. 8; así la *l.v.* «occidental»; cf. *Beginnings* 3.28-29).

30 (e) DISCURSO DE PEDRO EN EL TEMPLO (3,12-26). A pesar de sus diferentes elementos, los discursos de Pentecostés y del templo se siguen uno al otro y son complementarios (Conzelmann, *Apg.* 39; F. Hahn, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 137-38). Una clave para entender la relación que existe entre ellos se encuentra en la conexión entre los argumentos de Escritura que estructuran la combinación de sus contenidos: el primero se inicia con la profecía de Joel, y la promesa deuteronómica de un profeta como Moisés (Dt 18,15-16) concluye el segundo (vv. 22-26; cf. R. Dillon, *NTS* 32 [1986] 544-56). La relación combinada de estas dos citas forma un marco cristológico en torno a estos dos discursos, afirmando que el kerigma de los apóstoles representa la renovación escatológica de la profecía, y que a través de él se oye la voz del Cristo resucitado como la voz esperada del sucesor de Moisés. Este marco profético escatológico contiene también la acreditación del profeta mosaico mediante los milagros de curación, que tan enfáticamente Pedro atribuye a su acción en los vv. 12-16. Esta explicación incluye el conocido esquema kerigmático que contrasta las acciones de Dios y de su pueblo con relación a su «siervo» (vv. 13-15); y una vez más la finalidad del discurso es la llamada al arrepentimiento (vv. 19-26), motivado por el contraste y confirmado por el argumento del Dt, el único argumento de Escritura que se utilizado en este discurso. El esquema del discurso es el siguiente: (1) error como *ductus*, v. 12; (2) kerigma pascual aplicado a la situación, vv. 13-16; (3) llamada al arrepentimiento y conversión, vv. 17-21, reforzada por el argumento del testimonio de Moisés, vv. 22-26.

12. Error como *ductus*. *israelitas*: Los destinatarios son el «pueblo» (*laos*, v. 11); no se distingue entre aquellos que participaron en la ejecución de Jesús y el resto (Schneider, *Apg.* 1.319). *por qué os admiráis*: El error que debe corregirse podríamos denominarlo como un error de «cristología ausente». **13-16.** Kerigma pascual. **13.** Los títulos sagrados de la divinidad del AT recuerdan la revelación a Moisés (Éx 3,6.15) y muestran que quien está hablando pertenece a Israel, aun cuando les llame al arrepentimiento. El recuerdo del éxodo anticipa la cristología mosaica de la conclusión del discurso, y éste parece también haber influido en la elección de los títulos «siervo» (v. 13; cf. 4,26-27.30) y «jefe» (v. 15; cf. 5,31), como si se pretendiese la sistematización y perfeccionamiento de la tipología de Moisés (Zehnle, *Discourse* [→ 28 supra] 47-52). *ha glorificado a su siervo*: No es habitual que el kerigma de exaltación, con ecos de la vindicación del siervo de Isaías (Is 52,13), preceda a la pasión; pero, de este modo, el predicador puede retomar directamente el hecho del milagro como contraargumentación (junto con los vv. 13b-15) al v. 12b. La «glorificación» no es el milagro en sí mismo (*no obstante* Haenchen, *Acts* 205), sino la entrada de Cristo en la «gloria» (Lc 24,26), la esfera celeste desde donde se producen los efectos portentosos que acontecen sobre la tierra (cf. 7,55; 22,11; Lc 9,31-32). *ante Pilato, que estaba a favor de su libertad*: Una clara referencia a la triple declaración de Pilato en Lc 23,15.20.22 (cf. Mc 15,12.14); cf. 13,28 y, *en contra*, 4,27. **14.** *el Santo y el Justo*: Estos títulos mesiánicos, con su arcaica resonancia, prestan un efectivo servicio a la retórica del contraste entre lo que Dios y el pueblo han realizado. Ahora entendemos mejor el significado de la declaración del centurión «este hombre era justo» (Lc 23,47) [cf. Mc 15,39]), que se basa en la lamentación del «justo» del Sal 31. Sobre el título «el Santo», cf. 4,27.30; Mc 1,24; Lc 4,34; Jn 6,69. Sobre «el Justo», cf. 7,52; *1 Hen* 38,2; 53,6; 1 Tim 3,16. **15.** *jefe de la vida*: Teniendo en cuenta 26,23 y la tipología de Moisés (cf. 7,35; Heb 12,2; BDF 166), se trata de un gen. de dirección. El término «vida», en cuanto meta del camino que Jesús ha abierto para todos (cf. 4,2; 17,31), contribuye a la terminología contrastante (*vs.* «asesinado», «muerto»), mediante la que se orquesta la acusación de la audiencia. **16.** *por la fe en su nombre*: Esta densa oración identifica al Siervo resucitado y exaltado con el agente de la milagrosa liberación presenciada por todos. Puesto que la fe en el sanador es un tópico de los relatos de curación que echamos en falta en los vv. 1-10, parte del v. 16 puede proceder del relato prelucano (así Wilckens, *Missionsreden* 41; pero cf. F. Neirynck, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 205-12).

31 **17-26.** Llamada al arrepentimiento y conversión. **17.** *lo hicisteis por ignorancia*: El kerigma apostólico señala el fin de la ignorancia, tanto en este momento como en la predicación de Pablo a los paganos (17,30). Su *agnoia* no disminuye la culpabilidad de quienes escuchan (Wilckens, *Missionsreden* 134), especialmente porque las Escrituras que revelaban el plan de Dios les eran leídas cada sábado (13,27; cf. comentario a 2,23). *igual que vuestros jefes*: La confabulación del pueblo con los dirigentes para conseguir la ejecución de Jesús se resalta especialmente en la redacción lucana del relato de la pasión (Lc 23,4-5.13-23), al igual que su posterior retractación y disposición al arrepentimiento (Lc 23,35.48). Los «dirigentes» son el prototipo del judaísmo impenitente, que se coloca a sí mismo, resueltamente, fuera de la esfera de la salvación (4,4-5.16-17; cf. comentario a 2,46). **18.** Cf. comentario a 2,23. El adv. *houtōs*, «de este modo», da una importancia salvífica positiva a la muerte de Cristo (*no obstante* E. Käsemann, *Jesus Means Freedom* [Filadelfia 1969] 125). *Pathein ton Christon*, que expresa el completo testimonio cristológico de las Escrituras, es la expre-

sión propia con la que Lucas resume las fórmulas marcanas de la predicción de la pasión (cf. Lc 24,26-27; Hch 17,3; 26,22-23; M. Rese, *NTS* 30 [1984] 341-44). **19-21.** Los tres versículos contienen una oración gramaticalmente completa con un doble imperativo (v. 19) que desemboca en una proposición final (*hopōs an*) en el v. 20 y en una de relativo en el v. 21. La oración presenta el primero de los dos motivos que responden al llamamiento de Pedro a la conversión, mientras que el segundo se encuentra en el argumento de Escritura de los vv. 22-26. En contra de la antigua hipótesis que sostenía que en los vv. 20-21 Lucas estaba citando una tradición íntegra sobre Elías o el Bautista (Bauernfeind, *Apg.* 473-83; Roloff, *Apg.* 72-73), G. Lohfink ha defendido que estas afirmaciones tienen una función historiográfica, y que, por consiguiente, su redacción es fundamentalmente lucana (*BZ* 13 [1969] 223-41): no se dirigen a una audiencia judía sino a los lectores cristianos de Lucas, a los que muestra el espléndido porvenir que podría haber conseguido un Israel arrepentido, pero que, de hecho, lo había rechazado impenitentemente (Kränkl, *Jesus* 197-98; F. Hahn, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 139-40). Precisamente, porque muchos «israelitas» rechazarían el kerigma e incurrirían en la exclusión del pueblo amenazado en el v. 23, el v. 20 presenta un boceto que no se realizará durante la historia de Hechos; y los vv. 20-21, conjuntamente, vuelven a exponer el fundamento del período de la Iglesia, que se desplegó de forma diferente en 1,6-11, incluyendo la ascensión y el anuncio de la parusía (E. Grässer, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 119). **20.** *tiempos de consuelo*: La era (pl. «tiempos») de consuelo o descanso para Israel, coronada por la parusía de Jesús como Mesías destinado para ello (cf. 4 Esd 11,37-12,3; *2ApBar 73*), dependía de la respuesta que diera al kerigma. Al igual que la pregunta de los discípulos en 1,6, también esta expectación debe reinterpretarse en los términos de la ampliación del tiempo de la misión que sigue al rechazo judío (implicado en los vv. 21.25; cf. 13,46; 28,28). *el Mesías que os estaba destinado*: Éste iba a ser el fruto de la elección de Israel, que es también la base del *prōton*, «primer lugar», en el v. 26. **21.** *el cielo debe retenerlo*: Como los otros *assumpti* –Henoc, Elías, Esdras, Baruc–, Jesús ha sido llevado hasta el cielo para ser retenido allí hasta el advenimiento de la salvación final (1,11). *los tiempos de la restauración*: cf. 1,6; Mal 3,22-23 (LXX). El acento recae ahora en el final del período (= pl. *chronōn*), porque (a) *achri* con gen. pl. puede indicar el final de un lapso de tiempo (cf. 20,6), de aquí el posible significado «mientras»; (b) el antecedente de la oración de relativo «de que Dios habló» es «todo», no «los tiempos» (W. Kurz, *SBLASP* [1977] 309-11; Schneider, *Apg.* 1.326-27). Por tanto, estos «tiempos» pueden considerarse equivalentes a los «tiempos de consuelo» (v. 20), sólo que, en este caso, se estira el significado de estos términos de la apocalíptica judía para aplicarlo al tiempo de la misión de la Iglesia (1,6-8; 2,17).

32 **22-26.** Argumento a partir del testimonio de Moisés. Se aduce ahora una profecía procedente de labios de Moisés para apoyar la llamada a la conversión y perfilar la definición del tiempo de la Iglesia ya avanzada en los vv. 19-21. La cita está formada realmente por un «empalme» de un fragmento de la Escritura, Dt 18,15-16, que se une redaccionalmente mediante *estai de*, «pero ocurrirá» (cf. 2,21), a una parte de Lv 23,29 (v. 23). Teniendo en cuenta este «empalme» y el hecho de que este texto del Dt se cita dos veces en Hechos con una sintaxis diferente a la que se encuentra en los LXX, es posible que este argumento proceda de un opúsculo de *testimonia* cristianos (cf. 4QTest 5-8; Holtz, *Untersuchungen* 74; R. Hodgson, *JBL* 98 [1979] 373-74; J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 59-89). Las coordinaciones gramaticales *men* y *de* (vv. 22 y 24) muestran cómo la Escritura empalmada opera en la *peroratio* del discurso en cuanto primer paso de una lógica que suma y sigue en el v. 24 (Rese, *Motive* 68-69). El argumento es el siguiente: Moisés y toda la tradición profética, de la que fue fundador, anunciaron este tiempo de la última oportunidad de conversión para Israel, que sería otorgado por el esperado «profeta como Moisés» (v. 26). El v. 23 cita la profecía de Moisés sobre el destino que les esperaba a todos los israelitas que rechazaran esta oportunidad. **22.** La comparación con Dt 18,15 (LXX) muestra que *anastēsei*, «suscitará», ha sido colocado en posición inicial tras *prohētēn hymin*, una modificación que está directamente al servicio del uso del pasaje como testimonio pascual (cf. R. F. O'Toole, *ScEs* 31 [1979] 85-92). El discurso de Esteban (7,37) confirmará la importancia de esta cristología del profeta mosaico aplicada al Resucitado (*no obstante* Kränkl, *Jesus* 199), y nos recuerda la forma en la que Lucas la preparó en su evangelio, en 7,16 y 24,19 (cf. Hch 7,22). **23.** *toda persona*: La referencia original a hacer penitencia en el día de la expiación, en Lv 23,29 (LXX), se ha cambiado en nuestro texto por la frase «el que no escuche a ese profeta». El castigo que Moisés impone a los israelitas impenitentes –la expulsión de las filas del pueblo elegido– se aplica ahora a quienes rechazan el kerigma de Cristo resucitado (C. Martini, *Bib* 50 [1969] 12). **24.** *estos días*: cf. los «tiempos» en el v. 21; también 1,6; 2,17. El tiempo de la predicación apostólica se interpreta escatológicamente como cumplimiento de la profecía del AT (Lc 24,44-47; Hch 26,22-23). **25.** *en tu descendencia*: De nuevo, otro testimonio «mosaico», cuyas palabras son

muy próximas a Gn 22,18 = 26,4 (LXX) (con la única variación de *patriai*, «familias», en lugar de *ethnē*, «naciones»), reitera el privilegio de Israel como primer destinatario del kerigma (vv. 20.26). «Familias» (cf. Gn 12,3) es un adecuado término no específico para referirse a la misión más allá de Israel, que es lo que el autor quiere sugerir (Rese, *Motive* 73; Marshall, *Acts* 96). **26.** *suscitando a su siervo*: La combinación del ptc. *anastēsas* (cf. v. 22) con *apesteilen*, «envió», parece favorecer la aplicación de la figura del profeta del Dt a la misión del Jesús terreno (así Haenchen, Wilckens, Kränkl, Roloff). Pero el uso propio que hace Lucas del transitivo *anistanai* en los anuncios kerigmáticos de resurrección (2,26 etc.), más la obvia función de los vv. 22-26 como soporte de Escritura para el llamamiento de Pedro, hacen más probable que el vb. se refiera en este pasaje a la resurrección de Jesús (cf. Dupont, *Études* 249; C. F. D. Moule, *StLA* 169). El título «siervo», que interpreta tanto «profeta» (Dt) como «tu descendencia» (Gn), completa la tipología Moisés-Cristo que ha configurado el discurso. El Cristo resucitado es presentado como el exponente activo de la llamada apostólica al arrepentimiento (así también 26,23; cf. R. F. O'Toole, *ScEs* 31 [1979] 90), dado que fue él, más que los apóstoles, el sanador del milagro que motivó el discurso (vv. 12.16).

(Dietrich, *Petrusbild* [→ 19 supra] 216-30. Hahn, F., *Les Actes* [ed. J. Kremer] 129-54. Kränkl, *Jesus*, 193-202. Kurz, W., «Acts 3,19-26 as a Test of the Role of Eschatology in Lucan Christology», SBLASP [1977] 309-23. Lohfink, G., «Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19-21», *BZ* 13 [1969] 223-41. MacRae, G. W., «"Whom Heaven Must Receive until the Time"», *Int* 27 [1973] 151-65. Martini, C., «L'esclusione de la comunità del popolo di Dios e il nuovo Israele secondo Atti 3,23», *Bib* 50 [1969] 1-14. O'Toole, R. F., «Some Observations on *Anistemi*, "I Raise", in Acts 3,22.26», *ScEs* 31 [1979] 85-92. Rese, *Motive* 66-67. Zehnle, *Discourse* [→ 28 supra] 19-26.41-60.71-94.)

33 (B) Vida y pruebas de la Iglesia apostólica (4,1-5,42).

(a) PEDRO Y JUAN ANTE EL SANEDRÍN (4,1-22). El arresto de los apóstoles en el momento en el que llaman a Israel a la conversión inicia la corriente de oposición que culminará en la dispersión de la comunidad (8,1), y, finalmente, en la proclamación del mensaje a los gentiles (caps. 10-28). Este relato contiene datos problemáticamente inverosímiles (v. 4) e inconsistencias, entre las que encontramos la causa del arresto (vv. 2.7) y la liberación de los invencibles predicadores (vv. 18-20), que hacen difícil que lo podamos entender como un informe estrictamente histórico. Tampoco el análisis de fuentes (Bauernfeind, Jeremias) ha producido ningún resultado definitivo (Haenchen, *Acts* 222; Weiser, *Apg.* 123-24). Lucas, claramente, lo elabora, según su estilo, como «episodio dramático», aunque el recuerdo de las auténticas y amargas represiones de la misión naciente por la aristocracia religiosa de Jerusalén puede dar a nuestro pasaje un respetable fundamento histórico. **1.** *hablando al pueblo*: Se presenta, de nuevo, al «pueblo» (*laos*) y sus dirigentes de forma independiente (cf. 3,17), y se contrastan, con toda claridad, sus diferentes reacciones al mensaje sobre Jesús (vv. 2.4). *saduceos*: Es perfectamente plausible que el kerigma pascual de los apóstoles echase leña a la disputa sobre la hermenéutica de la Torá que se había desencadenado durante generaciones entre las principales facciones judías (23,6-7; → Historia, 75:149-50); de aquí que Lucas pueda ser digno de todo crédito al presentar a los saduceos, los literalistas que se oponían a toda doctrina «no escrita», como era el caso de la resurrección (cf. 23,8; Lc 20,27-40), como los más severos represores de la Iglesia apostólica (5,17-18; 23,6-10; Hengel, *Acts* 96). Es extraño, sin embargo, que no se mencione a los fariseos, aunque, con toda seguridad, eran los miembros que poseían la mayor influencia en el sanedrín en los tiempos apostólicos (E. Schürer, *HJPAJC* 2.213.401-03). Aunque los fariseos hubieran simpatizado más con el fervor escatológico de los primeros cristianos, la defensa sistemática de los misioneros (5,34-40; 23,9), considerada desde su posición de una observancia judía «más exacta» (26,5), forma parte, sin duda alguna, de una cierta esquematización de la historia a favor de la tesis lucana de la «continuidad» (→ 5 supra). **2.** *la resurrección de los muertos en Jesús*: Esta vocabulario explica la oposición de los saduceos; su contenido se elucidará más específicamente en 26,23 (cf. 3,15). **4.** *cinco mil*: Este número tan excesivo magnifica el contraste entre los dirigentes perseguidores y el pueblo llano creyente (cf. comentario a 2,41). **5-6.** Sobre la composición del sanedrín, cf. Lc 3,2 (→ Lucas, 43:42). *Juan y Alejandro*: Excepto en este texto, no volverán a aparecer en ningún otro documento. **7.** *con qué poder o en nombre de quién*: La pregunta se realiza como una precisa introducción al discurso que sigue. Parece que ha cambiado la causa del arresto (v. 2), pero no es así, pues la actividad de los apóstoles en el «nombre» de Jesús pone de manifiesto el poder activo del Señor resucitado (cf. comentario a 3,6). Las cuestiones sobre el poder judicial del sanedrín, o si la fe en la resurrección justificaba el arresto, están fuera del alcance de nuestro texto.

34 8-12. El primer discurso de Pedro ante el sanedrín, como también el segundo (5,29-32), es más una *apologia* que un discurso; aun así, el esquema de los discursos de misión dirigidos a los judíos resulta inconfundible (→ 7 supra), pero como un ajuste contextual de la habitual llamada al arrepentimiento del v. 12 (Wilckens, *Missionsreden* 44-45). En su conjun-

to, el breve discurso da una respuesta precisa a la pregunta realizada por quienes les habían interrogado (v. 7). **8.** *lleno del Espíritu Santo*: Se remite al lector a Lc 12,11-12 (cf. Mt 10,19), es decir, a la promesa de la «enseñanza» del Espíritu *in statu confessionis*. **10.** *a quien vosotros crucificasteis, a quien Dios resucitó*: En estas dos proposiciones, que condensan 3,12-15, encontramos la formulación más concisa del kerigma cristológico de los discursos destinados a los judíos (L. Schenke, *BZ* 26 [1982] 11). Pero, ¿puede retrotraerse a su uso cristiano más primitivo (así Schenke, Roloff; → 7 supra)? Existe, por supuesto, una conexión necesaria entre la frase «a quien Dios resucitó» y *en toutǭ*, «mediante este hombre», que identifica al agente de la curación. Como respuesta al v. 7, *en toutǭ* (= *houtos*, v. 11) muestra que son intercambiables el nombre y la persona del Resucitado (*no obstante* Conzelmann, *Apg.* 43). **11.** El Sal 118,22, que expresa el triunfo del Resucitado sobre sus enemigos, se citó en Lc 20,17, y se ajusta perfectamente al esquema de oposición que se encuentra en el kerigma de Hechos. El término «rechazada» (*exouthenetheis*; cf. Mc 9,12) cambia la frase de los LXX; tal vez, fue introducido por la exégesis que los primeros cristianos realizaron del versículo de este salmo (Holtz, *Untersuchungen* 162). Una aplicación eclesiológica, que aquí está solamente implicada (v. 12), se encuentra explícitamente afirmada en 1 Pe 2,4-5 (cf. Mt 21,42-43). **13.** *valentía*: El término gr. *parrhēsia* connota la libertad y la confianza que el Espíritu divino da a sus portavoces a pesar de todos los peligros. Es una característica de la predicación de los apóstoles (2,29; 4,29.31) y de Pablo (9,27-28; 13,46), hasta el punto de que se convierte, prácticamente, en la última palabra de la historia lucana (28,31). *hombres del pueblo y sin cultura*: Se trata de un contrapunto literario al poder del discurso, lleno de Espíritu, realizado por Pedro, no de un dato histórico (Schneider, *Apg.* 1.349). **16-17.** La deliberación de los dirigentes ilustra efectivamente la finalidad de su incredulidad, en oposición, incluso, a la aclamación general del milagro de curación realizada por la gente más diversa (v. 21). **20.** *lo que hemos visto y oído*: El testimonio apostólico de cuanto Jesús «hizo y enseñó» (1,1; 10,39) es una exigencia de la obediencia a Dios (5,29), lo que, sorprendentemente, invalida el proceso contra ellos (v. 21).

(Barret, C. K., «Salvation Proclaimed: Acts iv. 8-12», *ExpTim* 94 [1982] 68-71. Dupont, *Sources* 33-50. Jeremias, J., *Abba* [Gotinga 1966] 241-47. Schenke, L., «Die Kontrastformel Apg. 4,10b», *BZ* 26 [1982] 1-20.)

35 (b) La oración de los apóstoles (4,23-31). La comunidad (*hoi idioi*) apostólica reagrupada eleva una oración que se ajusta con precisión (vv. 29-30) a la secuencia formada por el milagro y el proceso que se desarrolla en 3,1-4,22, y que muestra la mano de Lucas prácticamente en casi todas sus expresiones. No obstante, su centro lo constituye una exégesis intrigante del Sal 2,1-2, y el hecho de que se aplique a la acción de Herodes y Pilato contra Jesús, en analogía con el peligro actual de los apóstoles, choca con la declaración de inocencia que el relato lucano de la pasión atribuye a los dos gobernantes (23,14-25). Esto puede deberse a la utilización de una interpretación cristiana prelucana del salmo, que carece de eco alguno en todo el NT (así Dibelius, Haenchen; cf. Rese, *Motive* 95-97), o, menos convincentemente, a una accidental referencia a Lc 23,12 en medio de toda una composición lucana que imita modelos del AT como Is 37,16-20 (2 Re 19,16-19; así Dömer, *Heil* 63-66). **24.** *Soberano Señor*: La invocación de Dios como *despota* es un modismo helenista (judío y cristiano) que se empleaba en la oración especialmente cuando se quería hacer una referencia a su dominio sobre el cosmos (cf. Jdt 9,12; 3 Mac 2,2; *1 Clem* 59,4; 60,3; 61,1-2; *Did* 10,3). La sobrecargada construcción del v. 25 (cf. variantes en los mss.) quita efectividad a la yuxtaposición de predicaciones de ptc. en los vv. 24-25, *ho poiēsas*, «que hizo», y *ho eipōn*, «que habló». **25.** Cf. las introducciones al texto de los salmos en 1,16; 2,25; Lc 20,42. **27.** *al que ungiste*: cf., también, la etimología del título Cristo (v. 26) en 10,38; Lc 4,18. «Santo siervo» evoca 3,13-14 (y v. 25). *Herodes y Poncio Pilato*: El salmo se aplica directamente al rey y al gobernador (v. 26), junto con las «naciones y los pueblos» (v. 25), que, obviamente, actúan siguiendo su dictado. **28.** *para hacer*: El infinitivo aor. puede referirse únicamente a la crucifixión de Jesús (cf. 2,23; Kränkl, *Jesus* 110), de la que, en otra parte, se culpa al pueblo, que la llevó a cabo sin el consentimiento de Pilato (3,13). **29.** *y ahora, Señor*: Esta expresión se ajusta al gozne *wĕ'attâ* de las oraciones del AT (2 Re 19,19), pero la simetría entre la situación de Jesús y la de los apóstoles no es exacta. **31.** La asociación del terremoto, indicando la respuesta a la oración, con la valiente proclamación de la Palabra armoniza artísticamente las dos funciones divinas, como creador y hablante, que se invocaron al comienzo de la oración (vv. 24-25; Schneider, *Apg.* 1.357).

36 (c) Segundo sumario principal (4,32-35). Este pasaje nos ayuda a comprender mejor la composición de los «sumarios» (→ 9 supra), pues en él se unen dos casos individuales, procedentes de la tradición de Lucas, que generalizan un ideal de renuncia aplicándolo a toda la comunidad (vv. 36-37; 5,1-4; cf. 2,44-45). La relación literaria entre los casos individuales y el sumario es patente, y la generaliza-

ción del último sobre las donaciones voluntarias nutre la impresión de «edad de oro» de la era apostólica, no alejada de las visiones helenistas de los tiempos antiguos o de las utopías políticas (Conzelmann, *Apg.* 37; Plümacher, *Lukas* 16-18). Sin embargo, dado que este ideal refleja ciertamente el fuerte énfasis que Lucas da en su evangelio al mandato jesuano de la renuncia a los bienes (12,33; 14,33; 18,22), nuestro autor difícilmente podría evitar su carácter ejemplar para la Iglesia de su tiempo (Schneider, *Apg.* 1.294; *a pesar de* Conzelmann, *TSL* 233). *todas las cosas en común*: El lenguaje evoca el proverbio gr. sobre los amigos (Platón, *Rep.* 4.424a; 5,449c), que Lucas interpretará tipológicamente mediante la idea bíblica de la eliminación de toda pobreza en Israel (v. 34a = Dt 15,4). **33.** *con gran poder*: El hecho de que las acciones portentosas de los apóstoles sean su «testimonio de la resurrección» (cf. 3,12-16) confirma nuestra interpretación de la función apostólica como acción continuada del Resucitado (cf. comentario a 1,22). **35.** *a cada uno según su necesidad*: Esta observación (2,45) pone de manifiesto una cierta ambigüedad con relación a la llamada de Jesús a favor de la renuncia total (Lc 14,33; Schneider, *Apg.* 1.293). Lucas entiende la renuncia a los bienes como algo voluntario (5,4) relacionado con la necesidad, no como una obligación sistemática.

37 (d) CASOS INDIVIDUALES (4,36-5,11). **36.** *José... Bernabé*: Su origen chipriota parece sugerir que pertenecería al grupo de los «helenistas» (6,1); pero cf. Hengel, *Acts* 101-02. Lucas, en todo caso, cuenta con su pertenencia a la comunidad primitiva para establecer en ésta la dependencia de Pablo (9,27; 11,25-26). **37.** *vendió un campo*: Difícilmente se recordaría este hecho si todos hubieran estado obligados a hacer lo mismo.

La escalofriante historia de Ananías y Safira (5,1-11) es el único ejemplo neotestamentario de «milagros punitivos por violación de normas» (G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* [Filadelfia 1983] 109). Se trata de milagros que refuerzan los decretos divinos, bien mediante la salvación extraordinaria de quien los observa o el misterioso castigo de quien los viola. En este caso, como en la mayoría de ejemplos judíos del género castigo, la orden divina es reforzada como una cuestión de vida o muerte. La culpa de Ananías consiste en negar la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia mintiéndole (vv. 3.8; Schneider, *Apg.* 1.372) y poniéndose, de este modo, al servicio de la intolerable oposición de Satanás al testimonio del Espíritu que se expresa en el voluntario compartir los bienes por los creyentes (Weiser, *Apg.* 146-47). Las inconsistencias del texto, como la naturaleza del pecado (retención de una parte o mentira) o cómo el v. 7 puede seguir convincentemente al v. 5, pueden tener su origen en las expansiones posteriores de un antiguo relato cristiano palestinense (A. Weiser, *TGl* 69 [1979] 151-57). Las analogías que ciertos autores establecen con Qumrán, sugiriendo que la pareja deseaba entrar en el círculo de los *perfecti*, a quienes se les exigía una renuncia total a los bienes, no son nada convincentes (cf. Haenchen, *Acts* 241). **2.** *y se quedó*: La utilización del extraño vb. *nosphizō* sugiere que el texto se elaboró bajo la influencia del pecado y el castigo de Acán (Jos 7,1 LXX), que puede proceder de alguien que lo adornó posteriormente interpretándolo como un acto pecaminoso. **3.** *Satanás*: Su entrada en la escena apostólica y la oposición que realiza contra el Espíritu divino se desarrolla en paralelo a su intervención en la vida de Jesús (Lc 4,1-2). La simetría intensifica la contribución de este extraño episodio a la historia lucana (Weiser, *Apg.* 146). **4.** La protesta de Pedro puede proceder de la pluma de Lucas, con la que subraya que la venta de propiedades y la renuncia a los ingresos eran estrictamente voluntarias; de aquí que la práctica generalizada (4,34) fuese una señal del fervor del Espíritu en la Iglesia primitiva (Schneider, *Apg.* 1.375). En cualquier caso, este versículo localiza, conclusivamente, el pecado en la mentira. **5.** *temor*: Requisito estilístico con el que se concluía un relato original de «milagro por violación de normas». **6.** Este versículo permite añadir el episodio de Safira, que se elabora de acuerdo con los vv. 1-5. **11.** *toda la Iglesia*: Es la primera vez que aparece en Hechos el término bíblico *ekklēsia* como referencia a la asamblea local de creyentes (cf. 8,1; 9,31; → Teología paulina, 82:133).

(Derrett, J. D. M., *Studies in the New Testament* [Leiden 1977] 1.193-201. Lake, K., *Beginnings* 5.140-51. Menoud, P., «La mort d'Ananias et de Saphira», *Aux sources de la tradition chrétienne* [Fest. M. Goguel, Neuchâtel 1950] 146-54. Noorda, S., *Les Actes* [ed. J. Kremer] 475-83. Weiser, A., «Das Gottesurteil über Hananias und Saphira», *TGl* 69 [1979] 148-58.)

38 (e) TERCER SUMARIO PRINCIPAL (5,12-16). Este pasaje trata de los «signos y prodigios» realizados por los apóstoles (cf. 2,43) y parte del terrible episodio de Ananías. Los vv. 12-13 realizan la conexión con lo que precede: el v. 12 con la oración de 4,29-30, y el v. 13 con el «temor» provocado por el destino de los que cometieron el fraude (v. 11). Los vv. 14-16 nos invitan a la comparación con el sumario de Mc 6,35-36, que el evangelio lucano no reproduce, tal vez porque el autor quería situarlo en este contexto. **12.** *por mano de los apóstoles*: Los milagros anteriores realizados por Pedro (3,1-11; 5,1-11) se generalizan como una práctica habitual de todos los apóstoles. **13.** *los demás no se atrevían a juntarse con ellos*: La «atmósfera del temor reverencial» que los envolvía (v. 11) mantenía alejados a los de fuera (Roloff, *Apg.* 98); pero se trata solamente de un contrapunto a la «incorporación» a sus fi-

las que Dios iba obrando (v. 14). Se mantiene la disposición positiva del «pueblo». **14-15.** Las dos afirmaciones, expansión de las filas de creyentes y lucha por la curación, se conectan mediante la conjunción consecutiva *hōste*, que subordina la última a la primera. Se rechaza drásticamente cualquier implicación mágica de la sombra de Pedro (cf. P. van der Horst, *NTS* 23 [1976-77] 204-12). Su poder se debe a la fe en el *Kyrios* viviente (Dietrich, *Petrusbild* 238-39). La expresión *kan hē skia*, «al menos su sombra», atribuye a ésta la misma función que la orla del manto de Jesús (Mc 6,55-56) y los pañuelos de Pablo (19,11-12).

39 (f) LA SEGUNDA PERSECUCIÓN (5,17-42). Esta secuencia ilustra el gusto de Lucas por el emparejamiento simétrico de pasajes, especialmente con la intención de aumentar y rebasar los elementos del primero mediante el segundo («paralelismo climático»; cf. Flender, *St. Luke* [→ 24 supra] 25-27). El segundo proceso ante el sanedrín es paralelo al primero (4,1-22), pero aparecen elementos recurrentes que se intensifican dramáticamente: (1) los hostiles saduceos (v. 17) están ahora en fuerte contraste con los compasivos fariseos (v. 34); (2) se acentúa expresamente la irresistible voluntad divina que dirige la predicación (vv. 29.38-39), ilustrada mediante la fuga milagrosa (vv. 19-20); (3) Las acusaciones y resolución final del sanedrín se intensifican: de los, relativamente, tranquilos interrogatorio y advertencia de 4,7-21 se pasa a las airadas acusaciones (v. 28), al deseo de condenar a muerte a los predicadores (v. 33) y a la intimidación con azotes (v. 40), que caracterizan este proceso; (4) los predicadores arrinconados son ahora todos los apóstoles (vv. 18.29.40), no solamente Pedro o Juan. Este ejercicio de paralelismo literario con el objetivo de la intensificación muestra que la duplicación del proceso no deriva de una duplicidad de fuentes, y mucho menos de dos hechos históricos diferentes, sino de la propia elaboración de Lucas, que, de este modo, coloca su información fragmentaria en un contexto historiográfico: la predicación del Evangelio, bajo el control directo de Dios, crecía muchísimo más, en paralelo, y precisamente gracias, al crecimiento de la oposición (Weiser, *Apg.* 155).

40 **19-20.** La fuga milagrosa, que no se mencionará en lo que se dice posteriormente, debe de haber sido sintetizada y transportada a este contexto desde la tradición sobre Pedro que aparece en 12,6-17 (cf. 16,25-34). **25.** Su verosimilitud se sacrifica por el efecto dramático: ¡El sanedrín debe enterarse por «alguien» de que sus prisioneros están predicando al «pueblo» en el templo! La Palabra sigue con Israel (*ho laos*), y el favor popular sigue con los predicadores (vv. 26.13). **28.** *habéis llenado Jerusalén con vuestras enseñanzas*: La acusación expresa claramente la inevitabilidad histórico-salvífica (cf. comentario sobre 1,4); de aquí la réplica de Pedro. **29-32.** El segundo discurso que Pedro dirige al sanedrín ilustra Lc 21,13 (cf. Mc 13,9): el *status confessionis* es la oportunidad para dar «testimonio» (v. 32). **29.** *hay que obedecer a Dios*: Más estrechamente que en 4,19, este imperativo de Pedro evoca el de Sócrates (Platón, *Apol.* 29d). **30.** *colgándolo de un madero*: Clara alusión a Dt 21,22 (cf. 10,39; 2,23; Gál 3,13). El recurso de Pablo a la maldición del cuerpo expuesto tenía como objetivo manifestar el medio de salvación en oposición a la ley, mientras que para Lucas se trata de argumentar con la misma ley la magnitud del vergonzoso acto del pueblo al «poner sus violentas manos» sobre su salvador (Wilckens, *Missionsreden* 126; Rese, *Motive* 116). **31.** *Jefe y Salvador*: Estas funciones se explican mediante la oración sustantivada *tou dounai*, «dar», etc., que, bajo la perspectiva de 2,23-24, debe tener a Cristo como sujeto. **32.** Sobre la combinación formada por el «testimonio» de los apóstoles y el Espíritu Santo, cf. Lc 12,12 y el comentario sobre 1,8.

41 **33-40.** La intervención de Gamaliel. Por lo menos está históricamente fundamentada la posición de Gamaliel I –«el anciano», descendiente del gran Hillel–, que seguramente fue un estudioso judío de gran fama en Jerusalén durante los años 25-50 d.C. (*IDB* 2.351). El escaso material de su enseñanza que se conserva lo catalogaría como fariseo (Str-B 2.636-39), y es perfectamente admisible que este influyente rabí interviniese a favor de una secta respetuosa con la ley, cuyo entusiasmo apocalíptico compartiría en contra de los saduceos (cf. 23,6-9; Sing., *Wachsen* 127-28). **34.** *doctor de la ley*: Esta presentación contribuye a la tesis lucana de la «continuidad». El hecho de que un discípulo de Gamaliel, Pablo, se convirtiese en un violento enemigo del evangelio (22,3-5) se comprende como una aberración (26,9-14), no como una consecuencia natural del celo por la ley. **36-37.** Los precedentes de Teudas y Judas el galileo pueden ser anacrónicos (*Beginnings* 4.60-62; Dibelius, *Studies* 186-87), pero su intención es clara: con la muerte de estos líderes murieron también sus movimientos, pero éste no es el caso del movimiento de Jesús. **38.** *esta empresa o esta obra*: La analogía con los otros brevísimos períodos en los que se había intentado reunificar al pueblo (v. 37) nos sugiere que debemos entender la «obra» en el sentido de la reunificación de Israel, que se estaba realizando con la misión de los apóstoles (cf. comentarios sobre 1,15.21; 2,14.36). **39.** *si procede de Dios*: El desplazamiento desde una condición hipotética (v. 38) a una condición real implica la conclusión: el auténtico fundador y unificador de la Iglesia apostólica es Dios (Lohfink, *Sammlung* 86-87). *luchar contra Dios*:

theomachoi, «luchadores contra Dios», es una palabra inventada por Eurípides (*Bachae* 45), que procede de la formación helenista de Lucas; denota con exactitud lo que constantemente ha sido la población de Jerusalén (cf. 7,51). **41-42.** Los apóstoles emergen como modelo de confesión valiente en medio de la persecución (cf. Lc 6,22-23; 12,4-12), uno de los motivos de composición que dirige toda esta sección.

42 (III) El camino de la misión fuera de Jerusalén (6,1-15,35).

(A) Los helenistas y su mensaje (6,1-8,40).

(a) EL ENCARGO A LOS SIETE (6,1-7). Tras el idealizado retrato de la comunidad apostólica que Lucas nos ha pintado, no estamos preparados para el conflicto que irrumpe ahora; resulta evidente que el material de su fuente está arrugando la suave superficie de su cuadro historicista (Hengel, *Between Jesus* [→ 43 infra, 3-4; Weiser, *Apg.* 168; J. Lienhard, *CBQ* 37 [1975] 231). Los «helenistas», que se nos presentan repentinamente sin una introducción específica, como una entidad separada de los «hebreos», son los que tienen la clave del avance del joven cristianismo más allá de las fronteras de la patria palestinense (cf. 11,19-21; E. Grässer, *TRu* 42 [1977] 23). En este dato, el relato lucano se adecua a los hechos históricos. Sin embargo, a causa del carácter lineal de su argumentación, no responde a las cuestiones sobre cómo surgió esta otra entidad y cómo se constituyó su liderazgo, que incluye a dos de los principales actores de Lucas. Parece que el conflicto, sobre el que tan pocos detalles se nos dan aquí, no se debió al nombramiento de nuevos líderes, sino que, más bien, fue el resultado de una división que ya existía en la Iglesia de Jerusalén entre una parte dirigida por los Doce y otra que estaba dirigida por otros personajes que se mencionan ahora por primera vez (v. 5). Las rasgos del relato, es decir, la subordinación de los recién llegados a los Doce, la obtención de un ministerio inferior como el servicio a las mesas (v. 2) mediante la imposición de manos de los apóstoles (v. 6), son probablemente el resultado de la redacción lucana (Schneider, *Apg.* 1.421; N. Walter, *NTS* 29 [1983] 372-73). Otros datos, como la discordia y los siete nombres, que, quizá, están en la base de los vv. 5-6, proceden de un relato que se hallaba en una fuente no recuperable. Ante la chocante diferencia que existe entre el servicio de mesa asignado a los siete en este contexto y el «ministerio de la palabra» característicamente apostólico que ejercen Esteban y Felipe en el relato de sus respectivas misiones (6,8-8,40), resulta muy probable que fuese Lucas quien uniese el relato del encargo como introducción a la secuencia de Esteban y Felipe, colocando así, desde el principio, a los dos misioneros «helenistas» en una adecuada subordinación a los doce apóstoles (J. Lienhard, *CBQ* 37 [1975] 230; U. Borse, *BibLeb* 14 [1973] 189).

43 **1.** *helenistas contra los hebreos*: La mejor explicación de estos grupos es también la más simple (véase el excelente estudio de M. Hengel [*Between Jesus* 4-11]. Se trata de los diferentes grupos lingüísticos del judaísmo jerosolimitano, uno que hablaba arameo palestinense y otro, formado por inmigrantes venidos de la diáspora que se habían establecido en Jerusalén (cf. 2,5), que sólo hablaba griego. La existencia de varias sinagogas grecoparlantes en la Jerusalén del s. I está atestiguada por las inscripciones de aquella época (p.ej., la famosa inscripción de Teodocio, *ibid.* 17, 148 n. 119; cf.. R. Hestrin et. al., *Inscriptions Reveal* [Jerusalén ²1973] § 182); el celo por las instituciones ancestrales que animaba a los inmigrantes que regresaban a su «hogar patrio» probablemente convirtió a muchos de ellos en radicales defensores de la ley mosaica, tal como se describe a Saulo (9,1-2), dispuestos a defender con toda la fuerza sus tradiciones en las discusiones con Esteban (v. 9) y, posteriormente, con Saulo (9,29). Sólo así podemos armonizar el uso del término «helenistas» en este contexto con su otra única aparición neotestamentaria en 9,29. Es preferible que no añadamos ninguna connotación teológica al sentido de la palabra (O. Cullmann), ni tampoco le atribuyamos la connotación peyorativa de sincretismo (M. Simon) o de práctica libertina (W. Schmithals, *Apg.* 65). En su sentido estrictamente lingüístico, el término «helenistas» puede incluir a judíos y cristianos de toda una ciudad, más que designar exclusivamente a una facción cristiana agitada por asuntos relativos al evangelio y la misión. *el suministro cotidiano*: Probablemente, se refiere más al diario esfuerzo de supervivencia de la desapegada y entusiasta comunidad cristiana (cf. 4,34-37; 11,29; 12,25; así opinan Hengel y Roloff) que a un programa de asistencia destinado a la sociedad judía en general (así N. Walter, *NTS* 29 [1983] 379-82; cf. Haenchen, *Acts* 261-62). Fácilmente podemos imaginarnos por qué las viudas inmigrantes tenían especiales dificultades económicas, y por qué podrían «ser pasadas por alto» en la distribución de los alimentos realizada por el contingente nativo. **2.** *servir las mesas*: La expresión *diakonein trapezais* connota, posiblemente, el esfuerzo de toda la comunidad por ayudar a los necesitados. No se utiliza el sustantivo *diakonos*, aunque Lucas pueda estar pensando en este primitivo e importante ministerio (Flp 1,2; 1 Tim 3,8.12). De hecho, a los siete no se les presentará posteriormente en Hechos realizando esta función, así que está justificado

que no se les llame «diáconos» en nuestro texto. **2-6.** La secuencia del encargo se ajusta a un modelo del AT (cf. Gn 41,29-43; Éx 18,13-26; Dt 1,9-18), que podría haber sido ya realizado por la fuente de Lucas (cf. Richard, *Acts 6,1-8,4* 269-74; E. Plümacher, *TRu* 49 [1984] 140). Es el resultado de una reflexión posterior sobre el acontecimiento, no el ritual de una ordenación apostólica. **3.** *siete hombres*: Al parecer, se les llegó a designar como «los siete» (21,8); su número puede reflejar la institución del consejo de la ciudad (Dt 16,18; Str-B 2.641). **4.** *al servicio de la palabra*: A diferencia del «servicio de mesa», ésta es, sin embargo, la actividad «apostólica» en la que encontraremos comprometidos a Esteban (v. 10) y a Felipe, «el evangelista» (21,8), en el desarrollo del relato lucano. **5-6.** Los siete nombres, con Esteban a la cabeza, son todos griegos y están ampliamente documentados en fuentes helenistas. Éstos corroboran nuestra explicación del trasfondo de este grupo. *les impusieron las manos*: Con este ritual judío se expresaba tanto la transferencia de una función como la concesión de poderes (cf. Nm 27,18-23); es una práctica eclesiástica de tiempos de Lucas (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6) que se retrotrae al relato del comienzo de la Iglesia (cf. también 13,2-3; [14,23]; cf. J. Coppens, *Les Actes* [ed. J. Kremer] 405-38). Para Lucas expresa gráficamente la subordinación de este liderazgo helenista, originalmente independiente, a los apóstoles elegidos por Jesús. **7.** *iba creciendo*: La noticia sobre el «crecimiento» concluye el episodio (cf. 2,47), contribuyendo al impulso del relato. Los «sacerdotes» constituyen un ejemplo concreto que no se desarrolla posteriormente.

(Bihler, K., *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte* [MTS 1/16, Múnich 1963]. Borse, U., «Der Rahmen-text im Umkreis der Stephanusgeschichte», *BibLeb* 14 [1973] 187-204. Cadbury, H., en *Beginnings* 5.59-74. Cullmann, O., «Von Jesus zum Stephanuskreis...», *Jesus und Paulus* [Fest. W. G. Kümmel, ed. E. E. Ellis y E. Grässer, Gotinga 1975] 44-56; Grässer, E., *TRu* 42 [1977] 17-25. Hengel, M., *Between Jesus and Paul* [Filadelfia 1983] 1-29; *Acts* 71-80. Lienhard, J., «Acts 6,1-6: A Redactional View», *CBQ* 37 [1975] 228-36. Richard, E., *Acts 6,1-8,4* [SBLDS 41, Missoula 1978]. Simon, M., *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* [Londres 1958] 1-19. Walter, N., «Apg. 6.1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem», *NTS* 29 [1983] 370-93. Wilson, *Gentiles* 129-53.)

44 (b) EL TESTIMONIO DE ESTEBAN (6,8-8,3). El relato sobre Esteban que comienza en 6,8-15 prosigue en 7,55-8,3; probablemente, el extenso discurso es una inserción posterior que se ubicó en medio de la historia (Dibelius, *Studies* 168). El relato, que, por lo menos en parte, Lucas recibió de su fuente, fluctúa en su presentación de los hechos entre el proceso judicial y el linchamiento, debido, probablemente, a que Lucas aumentó el texto de su fuente con los datos de un proceso ante el sanedrín con el objetivo de configurar la muerte del protomártir con la de Jesús (Conzelmann, Apg. 51; Schneider, Apg. 1.433-34). El paralelismo entre los dos «martirios» es típicamente lucano; algunos elementos del relato sinóptico de la pasión que se omiten en Lc 22-23 se trasladan a este contexto del proceso contra Esteban (p.ej., vv. 13-14 = Mc 14,57-58). La incorporación de la pasión de Jesús en la de Esteban incluye la presencia de los testigos falsos, la pregunta del sumo sacerdote, la visión del «Hijo del hombre» (7,56) y las oraciones del moribundo (7,59-60; cf. Richard, *Acts 6,1-8,4* 281-301). Al mismo tiempo, la escenificación del proceso ante el sanedrín convierte el martirio de Esteban en el clímax de la serie de persecuciones que se nos habían contado anteriormente en Hechos: la primera terminó en simples amenazas (4,17.21); la segunda, con azotes (5,40) y la determinación de acabar con ellos (5,33), que es lo que ahora, finalmente, se cumple (Haenchen, *Acts* 273-74).

(i) *Misión y proceso* (6,8-7,1). **8.** *lleno de gracia y de poder*: La presentación de este modélico portador del Espíritu (cf. v. 5), acreditado por sus milagros (2,22.43) y la posesión del carisma de la predicación persuasiva (v. 10), es un punto en el que la fuente de Lucas irrumpe con una importante información sobre Esteban y su movimiento. La combinación entre el entusiasmo del Espíritu en que vivían y la influencia de las enseñanzas de Jesús explican la dura crítica contra las instituciones judías que citan aquellos que acusan a Esteban (vv. 11.13). «El factor decisivo es la interpretación, inspirada por el Espíritu, del mensaje de Jesús en el nuevo contexto de lengua griega» (Hengel, *Between Jesus* 24). **9.** Sobre las sinagogas helenistas de Jerusalén (también 24,12), cf. comentario a 6,1. **12-14.** A diferencia de las genéricas acusaciones que los judíos lanzaban contra Pablo (21,21.28), las dirigidas contra Esteban incluyen puntos específicos que, sin duda, su grupo enseñaba. Lucas, protector de su tesis de la continuidad, califica a sus acusadores de «testigos falsos», pero lo sustancial del v. 14 (cf. Mc 14,58; Hch 7,48) no tiene por qué ser solamente el resultado de su configuración con el relato de la pasión, pues también puede confirmar la recepción del *logion* sobre el templo por espíritus similares dispuestos a poner en cuestión la centralización del culto judío (cf. 7,48; 17,24; Roloff, *Apg.* 113; *y en contra*, G. Schneider, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 239-40). **15.** *como el rostro de un ángel*: La «transfiguración» de Esteban (cf. Lc 9,29) es un preludio de su visión (7,55-56); su discurso rompe estratégicamente la integridad formal de la secuencia (cf. Richard, *Acts 6,1-8,4* [→ 43 supra] 298-99).

45 (ii) *El discurso de Esteban* (7,2-53). Las opiniones sobre el más largo y extenso de los

discursos de Hechos recorren la gama completa desde quienes lo consideran un producto totalmente tradicional (M. Simon) hasta quienes lo ven como una composición lucana (J. Bihler). La verdad se encontraría, por supuesto, en un punto intermedio. Se trata del primero de los dos discursos (el otro se encuentra en 13,16-41) que presentan una recapitulación general de la historia judía, un género cuyos ejemplos abundan en el AT y en el judaísmo (cf. Richard, *Acts 6,1-8,4* [→ 43 supra] 141-45). En particular, encontramos interesantes analogías de este texto en Jdt 6,6-18; Neh 9,6-31; Sal 105, pero no depende directamente de ninguno de ellos. El agudo clímax polémico del argumento de Esteban se inspira en un esquema histórico desarrollado por los historiadores deuteronomistas (cf. O. Steck, U. Wilckens), en cuya insistente contraposición entre el favor de Dios y la resistencia obstinada de su pueblo (Neh 9,6-31; cf. 2 Re 17,7-18) se encuentra el motivo del rechazo homicida de Israel contra sus profetas (Neh 9,26; Josefo, *Ant.* 9.13.2 § 265), que resuena en la incendiaria conclusión de Esteban (vv. 51-53). M. Dibelius pensaba que la sinopsis histórica y la conclusión polémica del discurso representaban niveles literarios independientes, el primero prelucano y básicamente irrelevante en el caso de Esteban (vv. 2-34), y el segundo elaborado por Lucas para dirigir la historia hacia la controversia (vv. 35-53; cf. *Studies* 167-69; de igual modo, Haenchen, Conzelmann, Holtz). Sin embargo, es mucho más probable que el sumario histórico llegase a Lucas ya aumentado con los temas de la predicación penitencial que se inspiraban en la tradición deuteronómica y su dogma del homicidio de los profetas (Steck, *Israel* [50 infra] 266; Wilckens, *Missionsreden* 216-19). Las claves del desarrollo de los niveles del texto se hallan en las diferentes formas, perfectamente visibles, en que se utiliza el AT (LXX): elaboración narrativa libre, cita al pie de la letra (vv. 3.5.6-7.27.32.33-34.35.37.40), cita formal (vv. 42-43, 48-50) y elaboración tipológica (vv. 22.25.35.37; cf. Weiser, *Apg.* 179-80; *no obstante* Richard, *Acts 6,1-8,4* [→ 43 supra] 253). De todas ellas, especialmente la última muestra referencias cruzadas a pasajes semejantes de otras partes del conjunto Lc-Hch, y, por tanto, manifiesta claramente la actividad redaccional de Lucas. Desde esta situación de ventaja, podemos sugerir los siguientes estadios del desarrollo: (1) el sumario histórico se inspira en un modelo utilizado en las sinagogas helenistas; (2) la adición de los reproches penitenciales, concentrados en los vv. 39-42a y 51-53, procede de exegetas cristianos prelucanos que trabajaron a partir de una tradición parenética deuteronómica evocada en palabras conocidas de Jesús (Lc 11,47-51; 13,34-35); (3) la tipología de Moisés y el profeta, y quizá las citas formales del AT (vv. 42b-43, 48b-50), fueron introducidas por Lucas, conduciendo, así, a la armonización temática global de su relato. Los intentos por encontrar el argumento de Escritura en la tradición palestinense, bien samaritana (M. Simon, M. Scharlemann, C. Scobie) o esenia (O. Cullman), han fracasado por la inadecuada valoración de la amplitud de las corrientes de la tradición que se hallan en el discurso (G. Schneider, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 225-37).

46 La argumentación de Esteban puede dividirse como sigue: (1) el camino de Dios con Abrahán, vv. 2-8; (2) el camino de Dios con José, vv. 9-16; (3) el camino de Dios con Moisés, vv. 17-43; (4) la morada de Dios entre su pueblo infiel, vv. 44-50; (5) conclusión: Constante resistencia de Israel al Espíritu Santo y sus mensajeros, vv. 50-53. El informe histórico comienza con la llamada de Abrahán, sigue con la historia de José y Moisés, que vieron crecer la resistencia de Israel al designio divino hasta un contrapunto sostenido, y concluye con la construcción del templo, que se considera como el clímax de las infidelidades de las generaciones anteriores. La invectiva de los vv. 51-53 desarrolla una mordaz peroración contra los destinatarios presentes, ilustrando la pertinaz desobediencia de la nación en la violencia ejercida contra todos los profetas, y mostrando su lógica conclusión en el asesinato del profeta «mosaico» (v. 37), el Mesías, cometido por quienes escuchaban. **2-8.** El camino de Dios con Abrahán. La sinopsis bíblica contiene interesantes divergencias con los relatos del Pentateuco y las tradiciones textuales del TM y los LXX. Éstas incluyen la localización de la llamada de Abrahán en «Mesopotamia» (cf. Gn 11,31; 12,1; pero cf. Filón, *De Abr.* 62), la duración de su emigración a Canaán (cf. Gn 11,26.32; 12,4; pero cf. Filón, *De migr. Abr.* 177), la palabra «heredad» en el v. 5 (Dt 2,5) y la adaptación de Éx 3,12 según Gn 15,14.16 en el v. 7 («este lugar»). **4.** *lo trasladó*: Con la emigración de Abrahán a Canaán, Dios se convierte en actor, y toda la historia de la promesa cabalgará sólo sobre su acción. Para subrayar esta idea, el v. 5 nos informa que Abrahán no tenía tierra ni descendencia cuando le fue dada la promesa (cf. Heb 11,8-12). **6-7.** La cita de Gn 15,13-14, con palabras de Éx 3,12, crea una profecía sobre los acontecimientos futuros en el sumario histórico de Esteban (N. Dahl, en *StLA* 143-44): la historia de José mostrará cómo la descendencia abrahámica se hizo extraña en un país extranjero, donde fue esclavizada y maltratada (vv. 18-19); la historia de Moisés (vv. 20-36) nos contará cómo fueron liberados cuando Dios juzgó a sus opresores; y, finalmente, los vv. 44-47 completarán el relato con el culto a Dios en la tierra prometida, bajo los reinados de David y Salomón. **7.** *en este lugar*: Éx 3,12 dice «esta

montaña» (Horeb); cf. Gn 15,16; «y ellos volverán a aquí». La promesa a Abrahán incluía el culto a Dios en la tierra, pero ésta no se cumpliría con la construcción del templo (vv. 47-48), al que parece referirse Lucas en el contexto de su discurso con la expresión «este lugar» (6,13-14; pero cf. vv. 33.49d; Richard, *Acts 6,1-8,4* [→ 43 supra] 326).

47 **9-16.** El camino de Dios con José. José inició el asentamiento en una tierra que pertenecía a otros (v. 6), una situación que presagiaba la gran diáspora (v. 43d). Sin embargo, su importancia va más allá de esto, tal como muestra inmediatamente el v. 9: él es el principal centro de atención del contrapunto temático del sumario, pues, al mismo tiempo que era envidiado y fue vendido por sus hermanos, «Dios estaba con él» (cf. 10,38). **10.** El contraste entre el rescate divino y las extraordinarias capacidades de José, por una parte, y las «aflicciones» provocadas por los seres humanos, por otra, evoca el conocido esquema kerigmático (cf. 2,22-24; 10,38-40), como también la circunstancia en la que se encontraba el igualmente capacitado Esteban (6,8-10). **14.** *setenta y cinco personas*: cf. Gn 46,27; Éx 1,5 LXX, diferente del TM (también Dt 10,22). **16.** *fueron trasladados a Siquem*: Esta tradición procede de una mezcla entre la compra que Abrahán hizo en Hebrón (Gn 23, 17-20; cf. 50,13) y la que Jacob realizó en Siquem (Gn 33,19-19; cf. Jos 24,32). Extrañamente, no existe ningún testimonio samaritano que confirme la tradición del enterramiento en Siquem en lugar de Hebrón (G. Schneider, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 451).

48 **17-43.** El camino de Dios con Moisés. En cierto modo, la sección de Moisés es el centro y el fulcro del discurso. Los vv. 17b-19 recogen fielmente el contenido de Éx 1,7-10 (LXX); también encontramos resúmenes más libres del texto de los LXX, Éx 2,2-10 (vv. 20-22); Éx 2,11-22 (vv. 23-29); y Éx 3,1-10 (vv. 30-34). El comentario de estilo deuteronómico de los vv. 39-43 aumenta el lado oscuro de la historia, ya indicado en los vv. 27-29.35. La intervención redaccional de Lucas puede verse en la introducción (v. 17) y en la elaboración de la importante tipología Moisés-Cristo (vv. 22.25.35.37; cf. Weiser, *Apg.* 182.85). **22.** *poderoso en palabras y obras*: La presentación carismática de Moisés prosigue la analogía con Esteban (6,8.10), pero entra en contradicción con Éx 4,10 (!). Estas palabras son una copia casi exacta de Lc 24,19, cuando los caminantes de Emaús describen, por inferencia, al profeta «mosaico» en su misma presencia, que no llegan a advertir. **23.** *la edad de cuarenta años*: Los 120 años de vida de Moisés (Dt 34,7) se dividen en períodos de 40 años (vv. 30.36), como símbolo de que era Dios quien dirigía cada una de las fases de su existencia (v. 30). **25.** *no lo comprendieron*: El relato se interrumpe con la reflexión sobre un tema apreciado por Lucas: comprensión (Lc 24,45) *vs.* incomprensión (Lc 2,50; 8,10; 18,34; Hch 28,26.27) del mensaje de la salvación. Cf. también 3,17-18; 13,27. **29.** *Moisés huyó*: El contrapunto temático del sumario indica que la huida es provocada por la oposición de sus compatriotas, no por la amenaza del faraón (como Éx 2,15). **32.** *el Dios de vuestros padres*: La variación del singular «padre» (TM, LXX) tiene cierto apoyo en la tradición textual (E. Richard, *CBQ* 39 [1977] 200-02), y, en todo caso, es más útil para la coherencia del sumario. **35.** ¿Quién podría obviar la conformidad estructural de esta oración con la afirmación central del kerigma de Hechos (2,36; 3,13-15; 5,30-31)? Notemos el cambio de estilo: «el plácido desarrollo del relato histórico da paso a la apasionada y retóricamente intensificada acusación» (Haenchen, *Acts* 282). **36.** *prodigios y señales*: Se completa el ciclo histórico de estas características de la profecía «mosaica» con la referencia al momento de su comienzo (cf. 2,19.22.43; 6,8). **37.** Cf. 3,22-26, donde Dt 18,15 alcanza su completa función discursiva. Se trata de una inserción, bien lucana (A. Weiser) o prelucana (G. Schneider), que tiene el objetivo de intensificar la tipología mosaica como preparación al v. 52. **39-41.** *no quisieron obedecerle*: El pron. relativo *hǭ* acentúa el rechazo personal del pueblo desobediente a Moisés, y *apōsanto*, «rechazar», repetición del v. 27, muestra la continuidad de su resistencia. La expansión de esta sección sobre el sumario original de estilo deuteronómico desarrolla la analogía entre Moisés y Jesús en cuanto que ambos fueron rechazados por los israelitas; dirige así la historia que se nos ha contado hasta ahora hacia el clímax polémico de los vv. 51-53 (Schneider, *Apg.* 1.464). **42-43.** Sobre la «ley del talión» aplicada a la relación entre la idolatría y su castigo, cf. Sab 11,16; también el término *paredōken*, «entregó», en Rom 1,24-28. La cita de Amós 2,25-27 (LXX) sustituye «Babilonia» por Damasco, anunciando así el cumplimiento final del oráculo de maldición.

49 **44-46.** Dios quiso, expresamente, morar, durante el período del desierto y, después, en Canaán, en la «tienda del testimonio», que se construyó de acuerdo con el «modelo» que le había mostrado a Moisés (Éx 25,9.40). Ésta se mantuvo hasta que David, a quien Dios favoreció, pidió construir un «lugar» (para Dios) en el que su pueblo pudiera darle culto (Sal 132,5), según la promesa divina mencionada en el v. 7. **47.** *pero fue Salomón quien construyó*: El término adversativo *de* suscita ya el contrapunto: el templo de Salomón no fue el cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán o de la oración de David (N. Dahl, en *StLA* 146). **48.** En la conclusión de este sumario de historia

antigua, el judaísmo de la diáspora hallaba la razón por la que no tenía que regresar a Jerusalén para encontrarse con un Dios que no habitaba en santuarios hechos por manos humanas (Schneider, *Apg.* 1.467). **49-50.** Is 66,1-2 apoya este juicio con la palabra propia de Dios, que concluye la cuestión principal en forma de pregunta retórica (cf. 17,24).

51-53. La polémica peroración de Esteban sigue un tipo «clásico» de parénesis deuteronómica sobre el asesinato de los profetas (Wilckens, *Missionsreden* 215-16; Steck, *Israel* [→ 50 infra] 265-69): (1) se acusa a todo Israel, tanto a la generación coetánea como a las generaciones del pasado, de oponerse obstinadamente a la palabra de Dios; (2) Dios envió constantemente profetas para corregir su proceder; (3) ellos rechazaron, persiguieron (y asesinaron) a los profetas; (4) Dios hizo caer sobre ellos su terrible juicio destruyendo los reinos de Israel (2 Re 17,18) y Judá (Neh 9,27). Este último elemento no aparece aquí, pero fue anticipado en el v. 43 (cf. Dillon, *From -Eye-Witnesses* [→ 17 supra] 257-60). **52.** *el Justo*: cf. 3,14; 22,14; Lc 23,47. **53.** *no la habéis cumplido*: En esta tradición se asocia constantemente la generación presente con los pecados de sus padres (2 Re 17,14; Neh 9,32-35; Lc 11,50-51; 6,22-23). El asesinato del Mesías culminaba la permanente desobediencia a la ley (15,10).

50 (iii) *El martirio de Esteban* (7,54-8,3). La conclusión del protomartirio, reanudando el hilo narrativo de 6,15, nos cuenta el dato del linchamiento, que nosotros suponemos que pertenecía al estrato prelucano (→ 44 supra). La mano de Lucas se observa en dos series de complementos: los paralelos del proceso de Jesús ante el sanedrín (vv. 55.56.58b) y de las palabras finales (vv. 59-60), y la notable presencia de Saulo, a quien se anticipa en su papel de perseguidor (v. 58b; 8,1a.3). **55.** *mirando fijamente al cielo*: En continuidad con 6,15, esta afirmación lucana interpreta el semblante angélico de Esteban como una visión celestial; y al colocarla justamente después del discurso, la visión ratifica lo que previamente se ha dicho: acusación de los que escuchan y la localización de la «gloria» de Dios en el cielo, con Cristo resucitado, antes que en el templo hecho por seres humanos (Mussner, «Wohnung Gottes» 286). **56.** *al Hijo del hombre de pie*: Notable tanto por la posición «de pie» como por la colocación del dicho del Hijo del hombre en otros labios diferentes de los de Jesús, esta expresión del mártir es probablemente una variación que hace Lucas de Lc 22,69 como elaboración complementaria del v. 55 (así Conzelmann, Schneider, Weiser, Sabbe, Mussner). «De pie» puede indicar la bienvenida que el Señor da a su mártir en una parusía individual (Barrett), la intercesión por su confesor de acuerdo con Lc 12,8 (Schneider), su sentencia contra el judaísmo recusante (Pesch), o, con menos plausibilidad, una variación «carente de sentido» del Resucitado sentado a la derecha de Dios (2,33-35; Mussner, Sabbe). **58.** *y se pusieron a apedrearlo*: La lapidación «fuera de la ciudad» (Lv 24,14; Nm 15,35-36; San. 6,1) pertenece a la tradición sobre el asesinato de los profetas que Lucas había recibido (cf. Lc 4,29; 13,34; 20,15). Difícilmente se habrían citado a unos «testigos» para llevar a cabo un linchamiento, por lo que este dato pone de manifiesto la intervención redaccional de Lucas en el v. 58b para presentar al joven «Saulo» (llamado 15 veces con este nombre en 7,58-13,9). Es dudoso que el nexo Esteban-Saulo provenga de la tradición prelucana (*no obstante* Burchard, *Der Dreizehnte Zeuge* 28-30); deberíamos más bien atribuirlo a la exquisita disposición literaria que hace aparecer por primera vez al gran misionero de los gentiles justo cuando comienza el movimiento misionero fuera de Jerusalén. Cf. la posterior conexión de los dos «testigos» en 22,15-20. **8,1.** *todos se dispersaron*: Tras esta esquemática presentación lucana se encuentra la persecución que condujo a los cristianos helenistas a partir de Jerusalén y adentrarse en los primeros caminos de la misión a los gentiles (cf. 11,19-20; Hengel, *Acts* 73-75). La mención de las regiones de «Judea y Samaría» pone de manifiesto cómo esta vuelta de los acontecimientos cumplía la orden del Señor resucitado en 1,8. El lector de Lucas sabe muy bien por qué «los apóstoles» no se encontraban entre los dispersados (cf. comentario sobre 1,4); sin duda, tampoco se incluiría el autóctono contingente «hebreo». **3.** *Saulo se ensañaba contra la Iglesia*: cf. 9,21; Gál 1,13.23. ¿Significa que tomaba parte en la extinción de la Iglesia de los helenistas en Jerusalén (Hengel, *Acts* 74)? ¿Qué podemos decir sobre Gál 1,22?

(Barrett, C. K., «Stephen and the Son of Man», *Apophoreta* [Fest. E. Haenchen, ed. W. Eltester y F. H. Kettler, BZNW 30, Berlín 1964] 32-38. Bihler, J., *Die Stephanusgeschichte* [→ 43 supra]. Burchard, C., *Dre Dreizehnte Zeuge* [FRLANT 103, Gotinga 1970] 26-31.40-42. Dahl, N. A., en *StLA* 139-58. Grässer, E., *TRu* 42 [1977] 35-42. Holtz, *Untersuchungen* 85-127. Kilgallen, J., *The Stephen Speech* [AnBib 67, Roma 1976]. Kliesch, K., *Das heilgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte* [Bonn 1975] 5-38.110-25. Mussner, F., «Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope», *Jesus und der Menschensohn* [Fest. A. Vögtle, ed. R. Pesch et. al., Friburgo 1975] 283-99. Pesch, R., *Die Vision des Stephanus* [SBS 12, Stuttgart 1966). Richard, *Acts 6,1-8,4* [→ 43 supra]; «Acts 7», *CBQ* 39 [1977] 190-208. Sabbe, M., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 241-79. Scharlemann, M., *Stephen, A Singular Saint* [AnBib 34, Roma 1968]. Scobie, C., «The Use of Source Material in the Speeches of Acts III and Acts VII», *NTS* 25 [1978-79] 399-421. Steck, O., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* [WMANT 23, Neukirchen 1967]. Stemberger, G., «Die Stephanus-

rede». *Jesus in der Verkündigung der Kirche* [ed. A. Fuchs, SNTU A/1, Linz 1976] 154-74. Wilckens, *Missionsreden* 200-24.)

51 (c) FELIPE Y EL AVANCE DE LA PALABRA (8,4-40).

(i) *El triunfo del evangelio en Samaría* (8,4-25). Felipe, el «evangelista» de Cesarea Marítima (21,8), uno de los siete helenistas (6,5), fue relacionado, al parecer, con la misión samaritana por la misma tradición que proporcionó la historia del eunuco (vv. 26-40). Sin embargo, resulta extraño que su misión se describa en términos muy genéricos (vv. 5-8) y que no tenga ningún papel en el encuentro entre Simón Mago y Simón Pedro (vv. 18-24). O bien Lucas reescribió una tradición que contaba el intento del mago de comprar el poder del Espíritu a Felipe (Dibelius, *Studies* 17; Haenchen, *Acts* 308), o conectó, posteriormente, la misión de Felipe con un «relato sobre Pedro» mediante los vv. 12-13, que son claramente redaccionales (Weiser, *Apg.* 200; Hengel, *Acts* 78-79). En cualquier caso, la mayoría de los especialistas está de acuerdo en que su interés por subordinar la misión de los helenistas a «los apóstoles de Jerusalén» (v. 14) produjo la curiosa separación entre el bautismo y la efusión del Espíritu indicada en el v. 16 (pero cf. Barrett, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 293). En el futuro, Felipe trabajará principalmente en «las zonas helenistas gentiles de la llanura costera» (v. 40; Hengel). **4.** *predicando la palabra*: La evocación de esta frase en el v. 25, al final de la historia sobre Samaría, muestra el interés que guía a la redacción del conjunto: la unión en la misión de los helenistas dispersados con los apóstoles. **5.** *la ciudad de Samaría*: Esta dudosa referencia (¿Sebasté? ¿Siquem?) se debe, tal vez, a la persona de Simón Mago, cuya casa se encontraba en el pueblo samaritano de Gitta (Justino, *Apol.* 1.26.1-3). **6-8.** Este relato, aunque es redaccional y esquemático (cf. 5,6; Lc 6,18), está de acuerdo con el carácter de la misión de los helenistas, y es indicativo de las estrategias de proselitismo en las que tenían que superar a sus rivales. **9.** *Simón... que practicaba la magia*: En todo el NT sólo Hechos nos habla de la magia (cf. 13,6.8; 19,19), únicamente para asignarla a un poder adversario que había sido vencido por el evangelio. Nada se dice sobre la fama que tenía Simón como el mayor de los herejes y fundador del gnosticismo (Ireneo, *Ad. Haer.* 1.23; Justino, *Apol.* 1.26.1-3; Hipólito, *Ref.* 6.9-20; Epifanio, *Haer.* 21.1-4), bien porque Lucas lo «degradó» para mantener limpio de herejía el período apostólico (C. H. Talbert, *Luke and the Gnostics* [Nashville 1966] 92-93), o porque los tratadistas de herejías lo demonizaron convirtiéndolo en autor de una heterodoxia que, posteriormente, fue completamente eliminada (cf. R. Wilson, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 485-91). **10.** *la potencia de Dios llamada la Grande*: Suena a la presentación de un portador de la revelación, lo que significaría que Simón era más que un mago, tal vez un gnóstico en la fase inicial de este movimiento (Conzelmann, *Apg.* 60-61). **13.** *creyó*: La conversión de Simón por Felipe consolida la impresión de su éxito arrollador (vv. 6.8). **14-17.** En el plan de Lucas, las nuevas comunidades se unen a la Iglesia madre mediante la visita de sus delegados (cf. 11,22). Este interés redaccional nos ayuda a entender la anomalía que existe en el bautismo realizado por Felipe sin la donación del Espíritu (v. 16). Tanto si se recibía después (19,6) o incluso «antes» 10,47-48) de la celebración del rito, el Espíritu Santo se hace presente sólo donde existe comunión con los apóstoles, que, en cuanto «testigos de su resurrección» (1,22), certifican la actividad continuada del Resucitado sobre la tierra. Nos encontramos *in via* hacia una concepción «católica primitiva»; el Espíritu no es controlado mediante el ritual ni mediante el ministerio (v. 15), y el castigo que merece Simón reafirmará su inviolable carácter de «don» (v. 20; cf. 2,38; 10,45; 11,17). **21.** *parte ni herencia en esta palabra*: Puede significar «excomunión» (Haenchen), aunque lo que se repudia no es una herejía, sino la religiosidad pagana común.

52 (ii) *Felipe y el eunuco etiópico* (8,26-40). La tradición subyacente trataba, sin lugar a dudas, de un relato sobre la primera conversión de un gentil que se contaba en los círculos helenistas en rivalidad con la historia de Cornelio (cap. 10), que se contaba en Jerusalén como un descubrimiento de Pedro (Dinkler, «Philippus» 88). Para el objetivo de su historia, Lucas habla vagamente de la situación religiosa del eunuco para no adelantarse a la apertura a la misión gentil protagonizada por Pedro; pero el auténtico origen africano del convertido, que conjuraba la visión que tenían los lectores de las gentes de color más allá de las fronteras exteriores de la civilización, sería una expresión clara de que el evangelio, habiendo conquistado Samaría, proseguía realmente su camino «hasta los confines de la tierra» (1,8). **26.** *ángel del Señor*: Bien mediante un ángel (5,19), o por el mismo Espíritu (v. 39; 10,19; 11,12; 13,2), es Dios quien toma la iniciativa de la misión. Felipe es un simple instrumento en el plan del Espíritu, al igual que el perplejo Pedro en 10,19-20. *hacia el sur de Jerusalén*: Tras haber seguido la misión hacia el norte, hacia Samaría, sentimos ahora que el círculo se expande, con Jerusalén como centro, al tomar el camino que conduce al gran desierto que separa a Palestina de Egipto. **27.** *eunuco*: Dt 23,1 excluye a los *castrati* de la comunidad étnica y religiosa de Israel. Pero cf. la promesa a los eunucos fieles en Is 56,3-5. **30-31.** El centro de la historia, la enseñanza de la Escritura, está llena de refe-

rencias lucanas. La lectura de Isaías nos recuerda Lc 4,16-21, y la enseñanza del viajero (v. 35), con la conclusión sacramental, se parece muchísimo al camino de Emaús (Lc 24,13-35). **32-33.** El texto que está leyendo el peregrino es Is 53,7b-8c, con la eliminación intencionada de la muerte del siervo isaiano «por las transgresiones de mi pueblo» (v. 8d). Este corte no es accidental; la «teología de la cruz» de Lucas no incluye la expiación por los pecados (Rese, *Motive* 98-99). La interpretación cristológica en este contexto es más *eisegesis* que *exégesis*: el Humillado ha sido Exaltado (cf. 4,11; 5,30s; Lc 24,26), obteniendo una innumerable descendencia («su descendencia»; Kränkl, *Jesus* 114-15). **34.** La pregunta del eunuco, que el texto no sugiere directamente, sigue la común *via negativa* lucana en la lectura del AT (2,29-31.34-35; 13,34-37). «El eunuco pregunta como debería hacerlo el lector ideal no cristiano, pero que, en realidad, sólo el lector cristiano puede hacerlo» (Conzelmann, *Apg.* 63). **[37.]** Una variante occidental antigua (Ireneo) añade en este punto un diálogo bautismal que procede de la práctica habitual. **39.** *arrebató*: El vb. pertenece al vocabulario de las asunciones celestiales (2 Cor 12,2.4; 1 Tes 4,17; Ap 12,5; 2 Re 2,16). **40.** Dejamos a Felipe en Cesarea Marítima, en su casa, donde Pablo será su invitado (21,8).

(Barrett, C. K., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 281-95. Casey, R., en *Beginnings* 5.151-63. Dietrich, *Petrusbild* [→ 19 supra] 245-56. Dinkler, E., «Philippus und der *aner Aithiops*», *Jesus und Paulus* [Fest. W. G. Kümmel, ed. E. E. Ellis y E. Grässer, Gotinga 1975] 85-95. Grässer, E., *TRu* 42 [1977] 25-34. Hengel, *Between Jesus* [→ 43 supra] 110-16. Unnik, W. C. van, «Der Befehl an Philippus», *ZNW* 47 [1956] 181-91. Wilson, R. M., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 485-91.)

53 (B) El perseguidor se convierte en perseguido (9,1-31).

(a) La conversión de Saulo (9,1-19a). La conversión del peregrino etiópico ha vuelto a exponer, simbólicamente, la finalidad de la misión, y Lucas se dirige después a uno de sus más importantes hitos, la conversión de aquel terrible enemigo que iba a convertirse en el mayor misionero, y, por tanto, en el héroe de los restantes capítulos del libro. La conversión de Saulo, junto con la de la familia de Cornelio se encuentra en el centro de la historia de Hechos; cada uno de estos acontecimientos tiene una gran importancia, tal y como demuestra el doble «retelling» posterior de cada protagonista. La historia de Saulo se cuenta una segunda y una tercera vez en los discursos en los que presenta su autodefensa (22,3-21; 26,2-23), y la variación de géneros sobre el mismo acontecimiento nos proporciona una extraordinaria oportunidad para calibrar los intereses redaccionales de Lucas en contraste con su fuente. Recordando que los discursos son instrumentos que el autor utiliza para sus objetivos historiográficos (→ 7 supra), buscaremos, en primer lugar, el relato prelucano sobre Saulo en su primer «telling», mientras que sus «replays» en los discursos nos indicarán, probablemente, la reescritura que hizo Lucas del relato bajo sus propios puntos de vista (Löning, *Saulustradition* [→ 54 infra] 18-19; C. W. Hedrick, *JBL* 100 [1981] 427-28).

En el cap. 9 se nos cuenta la historia de una conversión, no de una vocación. No se da encargo alguno al perseguidor que ha quedado ciego, sino que sólo encontramos una prognosis de su futuro como confesor cristiano perseguido (vv. 15-16) que se comunica al representante de la iglesia local, Ananías, quien lo cura y lo bautiza. En contra de esta presentación, las versiones en el discurso disminuyen el papel del intermediario hasta que desaparece totalmente (26,13-18), e introducen la vocación de Saulo como testigo del Señor resucitado en el acontecimiento de la conversión, así que Ananías le comunica su mandato en 22,14-16, y, posteriormente, la recibe directamente de Cristo en 26,15-18. En esta tercera narración, por tanto, coinciden plenamente la conversión y la vocación; podemos identificar esta fusión como expresión del interés lucano en la reescritura del relato (Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* [→ 54 infra] 120-21; Löning, *Saulustradition* [→ 54 infra] 109-13). Muchos de los detalles que varían entre las tres versiones están al servicio de este interés, como la supresión de la legendaria secuencia cegueracuración, las diferencias entre los efectos sensoriales de la aparición y la eliminación final del bautismo de Saulo (v. 18; 22,16). Otras variaciones son meramente literarias, como, p.ej., las repeticiones habituales lucanas (H. J. Cadbury, en *StLA* 88-97).

El primer relato de la experiencia de Damasco, que es donde con más claridad se manifiesta la tradición sobre Saulo, es demasiado complejo para que derive de un único género. Comparte algunas características de la epifanía punitiva que refrena al enemigo de la religión (p.ej., Heliodoro, 2 Mac 3,27-29), de las leyendas sobre las conversiones contadas por los propagandistas judíos (*JosAs* 14) y del diálogo epifánico del AT (Gn 31,11-13; Gn 46,2-3; cf. Weiser, *Apg.* 217-19). Además, un aspecto que comparten las conversiones de Saulo y Cornelio es la «doble visión», en la que tanto el convertido como quien lo inicia se unen mediante visiones que remiten una a otra, una característica que aparece antes en la literatura helenista que en la literatura judía sobre el AT (Lohfink, *Conversion* [→ 54 infra] 76). El estrecho paralelismo entre las acciones de Hch 9 y Hch 10 –visión del convertido, visión de la persona vacilante que debe iniciarlo, encuentro, bautismo del convertido y recepción del Espíritu Santo– sugiere que Lucas asimiló las dos historias hasta el

punto de que tanto la previa misión a los gentiles como la primera conversión de un gentil pudieran estar situadas una al lado de la otra como centro fundamental de su composición.

54 **1.** *que seguía amenazando de muerte*: Conexión redaccional con 8,3 y con la primera aparición de Saulo en el relato. **2.** *cartas para las sinagogas de Damasco*: Esta autoridad del sumo sacerdote sobre las comunidades de la diáspora no puede documentarse con los testimonios que normalmente se aducen: 1 Mac 15,15-21; Josefo, *Ant.* 14.10.2 § 190-91; *Bell.* 1.24.2 § 474. Los propios testimonios que ofrece Pablo sobre su persecución de las Iglesias (1 Cor 15,9; Gál 1,13-14,23; Flp 3,6) pueden cruzarse con la tradición que utiliza Lucas sobre Saulo (cf. v. 21). **3-4.** En el género del relato original sobre Saulo, la luz de la aparición era un arma cegadora contra el perseguidor, no un medio de revelación (Löning, *Saulustradition* 95-96). **4.** *¿por qué me persigues?*: El reproche es idéntico en las tres versiones (22,7; 26,14). Es el mismo Señor quien es perseguido en sus discípulos (v. 5), una idea que es característica de estos pasajes, pero que está en conformidad con una teoría de la misión dirigida por el *Christus praesens* (cf. comentario sobre 2,4.33; R. F. O'Toole, *Bib* 62 [1981] 490-91). **5.** *¿quién eres, Señor?*: La contrapregunta de Pablo manifiesta que la luz deslumbrante no tiene una función revelatoria. Su persecución era la consecuencia del error de no reconocer al *Kyrios* viviente como su víctima (cf. 3,17). **8-9.** La descripción del perseguidor atemorizado, completamente inmovilizado y convertido en penitente compungido, pertenece al *pathos* del relato original de aparición. **11.** *calle recta*: Una conocida calle porticada de Damasco da colorido local a la tradición de Saulo, al igual que Ananías y el propietario de la casa, Judas. **13.** Es probable que Ananías obedeciese inmediatamente en el relato original, y así el v. 12 conduciría directamente al v. 17 (Löning, *Saulustradition* 27-28). La protesta de Ananías, que contiene una típica retrospectiva lucana (a 8,3; 9,1-2), sigue con dificultad a los vv. 11-12, y la noticia tranquilizadora del v. 15 reduplica la del v. 11. Así que los vv. 13-16 pertenecen, por tanto, a una ampliación redaccional del antiguo relato, en la que los vv. 13-14 permiten la inserción de los importantísimos vv. 15-16. **15-16.** Estos versículos contienen el principal comentario que hace Lucas sobre el acontecimiento de Damasco, aunque no sean completamente una creación suya (cf. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* 123; Radl, *Paulus* 69-81). Para tranquilizar al dubitativo Ananías, el Resucitado traza, metafórica e indirectamente, el programa futuro de Saulo, que será llevado adelante en Hechos punto por punto (Conzelmann, *Apg.* 66). **15.** *mi elegido*: Lit. «vasija de elección», un hebraísmo, gen. en lugar del adj. (BDF 165). Cf. Rom 9,22-23, donde el símil del alfarero utiliza el término «vasijas» en el sentido de objetos de la ira o la misericordia divinas (Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* 101). La expresión es ingeniosamente genérica, dado que, mediante la «intensificación» lucana, tiene que desplegarse gradualmente a través de otros relatos (22,14-15; 26,16; Lohfink, *Conversion* 94). *para llevar mi nombre*: Esta frase, que habitualmente se malinterpreta como una referencia a los viajes misioneros, significa solamente la confesión pública del nombre ante (prep. *enopion*) los gentiles y los judíos. El infinitivo conector expresa una finalidad, de aquí que traduzcamos «elegido para confesar», lo que contribuye a concretar la situación de la acusación pública ante determinados grupos, tal como nos mostrarán los caps. 22-26. **16.** *cuánto tendrá que padecer por mi nombre*: La inicial conjunción *gar* hace de esta indispensable aplicación de la pasión mesiánica a Saulo el principal corolario de su elección como confesor. No se anuncia la obra misionera de Pablo, sino la terrible experiencia que sufrirá ante los tribunales del mundo y que fue profetizada para todos los discípulos de Jesús en Lc 21,12-19. La protesta de Ananías se alivia así con ironía: el terrible perseguidor se va a convertir en aquel que será terriblemente perseguido (Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* 103). **17.** *Jesús, el que se te ha aparecido*: La terminología de las apariciones pascuales (*ophtheis soi*; cf. 1 Cor 15,8) apenas se ajusta a lo que previamente se nos ha contado, pero tendrá una gran prominencia en las adaptaciones discursivas que Lucas hace de este relato (22,14; 26,16). **18-19.** El antiguo relato terminaba con la curación y bautismo de Saulo, sin especificación alguna sobre su misión como «testigo» (22,15; 26,16); aun así, éste será el principal papel que representará inmediatamente en Damasco (v. 20). En cuanto a su bautismo, que no se menciona en las cartas, cf. R. Fuller, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 503-08).

(Burchard, C., *Der dreizehnte Zeuge* [Gotinga 1970] 51-136. Hedrick, C. W., «Paul's Conversion/Call», *JBL* 100 [1981] 415-32. Léon-Dufour, X., «L'Apparition du ressuscité à Paul», *Resurrexit* [ed. E. Dahnis, Roma 1976] 266-94. Löning, K., *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte* [Münster 1973]. Lohfink, G., *The Conversion of St. Paul* [Chicago 1976]. Steck, O., «Formgeschichtliche Bemerkungen zur Darstellung des Damaskusgeschehens in der Apostelgeschichte», *ZNW* 67 [1976] 20-28. Stolle, V., *Der Zeuge als Angeklagter* [Stuttgart 1973] 155-212.)

55 (b) PREDICACIÓN Y PELIGRO DE SAULO EN DAMASCO (9,19b-25). Esta perícopa y la de los vv. 26-31 tienen la misma estructura, pues tanto la predicación de Saulo en Damasco como en Jerusalén se encuentran con el rechazo de los judíos y la amenaza contra su vida, lo que le obliga a salir huyendo precipitadamente de las dos ciudades. Las evocaciones de Gál 1,13-14 en los vv. 20-21, y de 2 Cor 11,32-33 en el v.

25, no proceden del uso de estas cartas, sino de la «leyenda paulina», que ya se estaba desarrollando tanto en Damasco como en Jerusalén (cf. Gál 1,23-24), y que fue incrementándose hasta llegar a Hechos (H. Schenke, *NTS* 21 [1974-75] 511-12). La diferencia principal con el propio relato que Pablo hace sobre su período inicial se encuentra en la omisión de su estancia en Arabia (Gál 1,17), que aproxima temporalmente la conversión y la primera visita a Jerusalén (v. 23) mucho más que los «tres años» de los que nos informa Gál 1,18. **20.** *el Hijo de Dios*: La extrañeza de la utilización de este título en Hechos (13,33) confirma que Lucas depende en este punto de la tradición paulina (Gál 1,16), como también en el término «encarnizadamente» (*porthēsas*, v. 21; Gál 1,13.23). **23-25.** Las severas consecuencias de la elección de Saulo anunciadas por el Señor resucitado (v. 16) comienzan a verificarse rápidamente con su predicación. En 2 Cor 11,32 fue el representante en Damasco del rey nabateo Aretas, quien provocó la precipitada huida de Saulo. Nuestro relato refleja, probablemente, el sistemático punto de vista de Lucas, según el cual los judíos fueron los principales enemigos de su misión, desde el principio hasta el final (cf. 28,25-28; pero cf. Hengel, *Acts* 85).

56 (c) CONFRONTACIÓN DE SAULO EN JERUSALÉN (9,26-31). **26.** *todos le temían*: La desconfianza hacia su discipulado difícilmente podría seguir manteniéndose tres años después (Gál 1,18). Lucas puede estar enmascarando su disconformidad con el teólogo antinomista con el temor, ya anacrónico, ante aquel que, en otro tiempo, había sido tan violento (Hengel, *Acts* 86). **27.** *Bernabé*: El papel que se le atribuye no tiene por qué ser una invención de Lucas, sino que podría proceder de la anticipación del compañerismo posterior entre ambos que se encontraba en su fuente. **29.** *helenistas*: Se refiere claramente a los tradicionalistas que pertenecían al grupo de los judíos que habían emigrado a Jerusalén (cf. comentario sobre 6,1). **31.** *paz*: Como sumario conclusivo de los vv. 1-31, esta afirmación atribuye la paz de las Iglesias de Palestina ¡al cambio operado en la carrera de Saulo!

57 (C) Misión de Pedro (9,32-11,18).
(a) MILAGROS EN LIDA Y JOPE (JAFA) (9,32-43). Tras la espectacular actividad de Felipe, el helenista, y la conversión del héroe de la misión hacia el mundo, todo está ya preparado para la fase conclusiva de la historia lucana, la misión a los gentiles. Pero, según el esquema lucano, ésta debe ser inaugurada por Pedro, no por Pablo, y en esta perspectiva se encuentran los dos milagros que centran nuestra atención sobre apóstol líder como preludio a la memorable conversión de Cornelio. Los milagros, especialmente el segundo, evocan proezas similares de Jesús (Lc 5,24-26; 8,49-56; cf. N. Neirynck, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 182-88), contribuyendo de este modo al sentido de continuidad entre el maestro y el apóstol que ayudará a integrar la conversión de los gentiles en el plan cristocéntrico de la historia. **32.** *Lida*: Forma gr. de Lod, una ciudad que se hallaba en la antigua carretera de Jope, a unos 40 km al noroeste de Jerusalén. La comarca había sido ya evangelizada, y la curación de Eneas se conservaría en la tradición local. **34.** *te cura*: Una vez más, el único que cura es el *Christus praesens*, no Pedro (cf. 3,6.16; 4,10.30). **36-43.** El relato de la resurrección tiene sus modelos en el AT (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,32-37), y expresa la continuidad que existe sobre esta acción taumatúrgica suprema, que parte de Elías, pasa por Jesús y llega hasta Pablo (29,9-12). **36.** *Jope*: *Yapô*, Jafa, una antigua ciudad portuaria ca. 19 km hacia el noroeste de Lod. La Iglesia de San Pedro, que se levanta espectacularmente sobre un acantilado al sur de las playas de la actual Tel Aviv, conmemora la estancia del apóstol en Jope. *Tabita*: Dorcás (= gacela), la traducción del nombre ar., junto con los préstamos de los LXX (3 Re 17,17.19; 4 Re 4,33.35), indican que se trata de un relato judeocristiano transmitido por cristianos helenizados. **40.** *echó a todos fuera*: Compárese Mc 5,40 con Lc 8,51. *Tabita, levántate*: cf. *talitha koum[i]* (Mc 5,41). **41.** *él la presentó viva*: cf. 1,3. **43.** *con un tal Simón, un curtidor*: El escenario está ya preparado para el trascendental acontecimiento que sigue (10,6).

58 (b) LA CONVERSIÓN DE CORNELIO Y SU FAMILIA (10,1-11,18). La secuencia de Cornelio, que constituye el centro de todo el argumento de Lucas en Hechos, está formada por cinco escenas: (i) La visión de Cornelio, vv. 1-8; (ii) la visión de Pedro, vv. 9-16; (iii) la acogida de Pedro de los mensajeros del centurión en Jope, vv. 17-23; (iv) las acciones en la casa de Cornelio, vv. 24-48; (v) el relato del acontecimiento que Pedro hace en Jerusalén, vv. 11,1-18. M. Dibelius (*Studies* 109-22) opinaba que la tradición original consistía en un relato pietista de conversión, similar al del etiópico del cap. 8, típico de las historias de destacadas conversiones que ayudaban a la edificación de las comunidades primitivas. A esta leyenda antigua, Lucas añadió los dos discursos interpretativos (10,34-43; 11,15-18), la visión que tiene Pedro de los animales que se le ofrecen para comer (10,9-16) y el intruso «flashback» sobre la visión en 10,27-29a (así también Weiser, *Apg.* 253-62). Por supuesto, los discursos son obra de Lucas, pero la visión es una tradición independiente que se contaba originalmente para disipiar el tabú dietético heredado de la tradición, y que Lucas aplicó en este caso simbólicamente al tabú sobre las personas (10,28b),

elevando de este modo el episodio de Cornelio al status «clásico» o fundacional que tiene en 15,6-18. Este aspecto de la crítica de Dibelius ha sido rechazado por contribuciones más recientes que sostienen que la visión del apóstol es indispensable para la economía de todo el relato (K. Löning, *BZ* 18 [1974] 3-6) y que depende completamente de la interpretación que recibe en este contexto, en el que se la relaciona estrechamente con el asunto de la responsabilidad de Pedro en 11,3 y Gál 1,12 (K. Haacker, *BZ* 24 [1980] 240-41). También falta cierto consenso sobre el primero de los dos discursos, en el que la evidente ampliación del esquema kerigmático de los primitivos discursos petrinos constituye para algunos especialistas una prueba de la procedencia prelucana del texto (P. Stuhlmacher, R. Guelich). Un mayor acuerdo existe sobre Lc 11,1-18, que se considera una recapitulación lucana del significado de la conversión del centurión, que lo convierte en un «clásico» precedente para toda la Iglesia (15,7) y, de este modo, nos prepara para la versión lucana del concilio de Jerusalén (cap. 15; Conzelmann, *Apg.* 69).

59 (i) *La visión de Cornelio* (10,1-8). **1.** *Cesarea*: Esta suntuosa ciudad portuaria helenista, a unos 48 km al norte de Jope, fue la capital de Palestina durante unos 600 años tras su construcción por Herodes el Grande en los años 37-34 a.C. Los prefectos y procuradores romanos, incluyendo Poncio Pilato (26-36 d.C.), establecieron aquí sus cuarteles generales y su residencia a partir del año 6 d.C., cuando comenzaron a gobernar directamente Judea. La mención de la «cohorte itálica», sin embargo, parece un anacronismo, dado que el primer testimonio que tenemos de ella procede de Siria del ca. 69 d.C., y no hay pruebas de que hubiese un destacamento de soldados romanos en Cesarea antes de la muerte de Agripa I (44 d.C.; cf. Josefo, *Ant.*19.9.1-2 § 354-66). **2.** *religioso y temeroso de Dios*: El elogio del oficial es propio del estilo lucano (Weiser, *Apg.* 253-54) y está relacionado con la palabra de reconocimiento con la que comienza el discurso de Pedro (vv. 34-35), en el que alcanza su plena expresión el trascendental significado de la conversión. Lucas es el único autor del NT que usa técnicamente la frase *phoboumenos/sebomenos ton theon* para designar a los miembros gentiles de la asamblea sinagogal (cf. 13,16.26; 17,4.17), y aunque no debiéramos aplicar este significado en ninguna otra parte (K. Lake, en *Beginnings* 5.86), la conexión de Cornelio con la sinagoga parece estar sugerida por su observancia de la oración a la «hora de nona» (v. 3; cf. 3,1). **3.** *el ángel de Dios*: Los seres celestiales dirigen la acción terrena a lo largo del relato sobre Cornelio, ilustrando, de este modo,.la verdad permanente del evento, es decir, que «Dios determinó» aceptar a los gentiles como su pueblo (15,14); por consiguiente, no se debe a la iniciativa humana. El relato volverá a contarnos esta misma visión en tres ocasiones (vv. 22.30-32; 11,13-14), revelando, mediante la repetición, su necesaria causalidad desde el comienzo de los acontecimientos. **4-6.** La intervención celestial consta de una serie de mandatos, pero da explicaciones; los seres humanos son instrumentos en una sucesión de acontecimientos totalmente realizada desde lo alto (Haenchen, *Acts* 347; K. Löning, *BZ* 18 [1974] 8). **4.** *han subido como memorial*: Esta frase mimética equivale a «son recordadas» (v. 31; cf. Eclo 50,16; Tob 12,12). La piedad del pagano se ve recompensada sin que tenga el derecho como miembro del pueblo elegido. **6.** *Simón, un curtidor*: Conecta, añadiendo algunos datos más, con 9,43, donde Lucas anticipó como contribución propia la tradición de Cornelio.

60 (ii) *La visión de Pedro* (10,9-16). **9.** *ya cerca de la ciudad*: La sincronización (v. 17) viene del cielo y determina el tiempo de la acción narrativa. La oración es el preludio de la visión, como en 22,17; Lc 1,10; 3,21; 9,28-29; 22,41-43. **11.** *los cielos abiertos*: cf. 7,56; Lc 3,21. Esta visión, como la del centurión, se verá magnificada mediante su repetición (v. 28; 11,5-10). *una especie de lienzo grande*: En respuesta al hambre que sentía Pedro (v. 10), parece referirse a un cubierto, aunque resulta difícil imaginar los elementos que contenía. **12.** cuadrúpedos, *reptiles y aves*: Esta lista evoca Gn 1,24(28.30; 6,20), que se había convertido, obviamente, en un tópico retórico (Rom 1,23). Se insinúa ya que una teología de la creación (Gn 1,31; 1 Tim 4,4) tenía que anular todos los tabúes dietéticos (Weiser, *Apg.* 264). **13.** *mata y come*: La «voz» ignora las estrictas normas de Lv 11,2-23 y Dt 14,3-20 contra la comida de ciertas especies de animales. **14.** *impura*: El reparo de Pedro, que recuerda Ez 4,14, ignora, en la misma medida, que en el lienzo también había animales puros. Algunos especialistas (Haenchen, Löning, Haacker) defienden que estos datos ponen de manifiesto que nunca se contó la visión como un relato independiente con el objetivo de eliminar las restricciones dietéticas, sino que sólo puede tener un sentido figurado, es decir, que pretendía evitar las distinciones entre seres humanos puros e impuros (v. 28). **15.** *declaró puro*: El vb. causativo tiene un significado forense, como en Lv 13,13 (LXX). La visión no efectúa, sino que declara la pureza de todas las creaturas; ésta es su intención (cf. 15,9).

61 (iii) *Acogida de los mensajeros* (10,17-23a). En esta escena se unen los dos hilos argumentales previos. **17.** *interiormente perplejo*: Se clarifica ahora que la visión de Pedro es enigmática, tanto si fue o no entendida de este modo cuando se narró por primera vez (cf.

K. Löning, *BZ* 18 [1974] 11); la solución debe hallarse en la interpretación figurativa que Pedro aprende a partir de los acontecimientos posteriores (v. 28). **19.** *el Espíritu*: Con el apóstol perplejo y los mensajeros buscándole, se necesita una nueva intervención de lo alto que una a los actores; de este modo, el control divino se entreteje puntualmente a lo largo de todo el relato. Extrañamente, quien habla no hace ninguna referencia a la visión anterior, lo que podría confirmar que se trata de una adición que se introdujo posteriormente en el contexto (con los vv. 17a.19a). **23a.** Resulta sorprendente que Pedro, que es un huesped, hospede a quienes lo visitan. Así el relato se concentra en sus protagonistas principales.

62 (iv) *Acciones en la casa de Cornelio* (10,23b-48). **23b.** *hermanos de Jope*: En 11,12 se nos dice que eran seis, y serán importantes testigos favorables de lo que acontezca (19,45). **24.** *sus parientes y amigos íntimos*: Si esta historia era una leyenda fundacional de la Iglesia local, éstos serían entonces, presumiblemente, los primeros cristianos de Cesarea (Haenchen, *Acts* 361). **25.** *se postró ante él*: La postración ante el apóstol, que éste rechaza, se convertirá en gesto común de súplica en los Hechos apócrifos (p.ej., *HchPy12A*), que no limitarán a sus héroes a la simple posición humana. Cf. 14,11-15; 28,6. **27-29.** Si mantenemos que la visión de Pedro es una adición ajena al relato más antiguo, entonces estos versículos, que incluyen la solución específica al enigma de la visión (v. 28), también deben considerarse igualmente adicionales (Dibelius, *Studies* 113; pero cf. Schneider, *Apg.* 2.72). **27.** *conversando con él*: Hay poco espacio para esto, dada la pregunta de Pedro en el v. 29b. **28.** *no debo llamar vulgar o impuro a ningún hombre*: El término *anthrōpon* manifiesta el significado alegórico atribuido a los animales que vio Pedro. Los términos «vulgar o impuro» constituyen una endíadis; lo que es «vulgar» es accesible y está permitido a todos, de aquí el matiz de «profano» o «no santo». **29b.** Esta pregunta podría reanudar el relato original desde el v. 26 (Dibelius). Como el v. 21, introduce la repitición de los vv. 1-8 en forma de discurso directo, que, tras lo que Lucas nos ha contado ya, nos suena un tanto obtuso.

63 El discurso de Pedro (10,34-43). En ninguna otra parte se plantea más agudamente el problema de la relación entre tradición *vs.* redacción lucana que en este pasaje, que modifica tanto el comienzo como el final del esquema misión-discurso que conocemos ya por los caps. 2 y 3 (→ 7 supra). En lugar de la clásica llamada al arrepentimiento, encontramos un kerigma del perdón universal auspiciado por quien ha sido constituido en juez del mundo (vv. 42-43), que se corresponde con la conclusión del discurso de Pablo a los atenienses gentiles (17,30-31) y el argumento de 1 Tes 1,10. Por adelantado, el kerigma ampliado sobre Jesús comienza con la idea de la «buena noticia» de Dios para Israel, basada en Is 52,7 (Nah 2,1), relacionando así el «evangelio» (ptc. *euangelizomenos*) con un relato esquemático de la actividad terrena de Jesús tras el bautismo de Juan (v. 37), aunque Marcos (1,1) aplicara el término *euangelion* al relato de la vida pública. La cuestión central se une a la pregunta: ¿Representa este discurso un tipo de predicación tradicional del que surgirían los evangelios sinópticos (C. H. Dodd, *New Testament Studies* [Manchester 1953] 1-11; P. Stuhlmacher, en *Das Evangelium* [65 infra] 22-23.181-82; Guelich, «Gospel Genre» [→ 65 infra] 208-16), o es Lucas quien ha reelaborado el kerigma petrino siguiendo el diseño del evangelio narrativo en su propia versión literaria (Wilckens, *Missionsreden* 69; Weiser, *Apg.* 258-59)? La primera posición, probablemente, exagere demasiado la importancia del nivel de tradición tras el discurso, pues la mano de Lucas se adivina totalmente a lo largo de él (mucho mejor la propuesta de Roloff, *Apg.* 167-68). **34-35.** El reconocimiento de Pedro conecta el discurso con la situación. Aunque algunos lo consideran el clímax de la leyenda original (Bauernfeind, Löning), no obstante está repleto de expresiones típicamente lucanas. *acepción de personas*: Sobre *prosōpolēmptēs*, cf. comentario a Rom 2,11. El antónimo es *kardiognōstēs*, «conocedor de los corazones» (15,8; cf. 1 Tes 2,4). El paradigma de pensamiento universalista remite a Pablo. **36-37.** La construcción gramatical no está clara. En lugar de hacer de «la palabra» el objeto del posterior «vosotros sabéis» (v. 37), o borrar el pronombre relativo *'on* («que») como un error del copista, es mejor entenderlos como una aposición a la proposición que se inicia con *hoti*, «que», en la oración anterior (v. 34), y, por tanto, en continuidad con la frase «verdaderamente ahora comprendo» con la que comienza solemnemente el discurso de Pedro (Schneider, *Apg.* 2.75-76). El v. 37 es, por consiguiente, una nueva oración. En todo caso, el contenido de «la palabra» es la confesión «él es el Señor de todos», que debe entenderse, a la luz de Rom 10,12, como el credo de los cristianos grecoparlantes que hicieron del *Kyrios* el nombre del aún no disponible *Pantokratōr* (v. 42; cf. Hengel, *Acts* 104-05). *anunciando la paz*: La tradición de la profecía escatológica basada en Is 52,7 y 61,1 (v. 38) se aplicó al ministerio de Jesús con un intensificado énfasis en el evangelio de Lucas (7,22; 4,17.20), y el encargo que dio a los discípulos como heraldos de la «paz», dentro de la misma tradición, gozaba de una posición prominente en la instrucción para la misión (Lc 10,5-6). *comenzando por Galilea*: Junto al v. 39, constituye la delimitación geográfica de la auténtica tradición

sobre Jesús, que acreditaba para el testimonio apostólico (13,31), al igual que 1,22 lo hacía en términos cronológicos. La mención del bautismo tiene una particular relevancia para el «replay» del acontecimiento de Pentecostés en los vv. 44-46, dado que a Juan Bautista se le consideró el profeta de este acontecimiento en 1,5 (cf. 11,15-16). El kerigma de Pedro no es, por tanto, tan irrelevante en su contexto narrativo como Dibelius pensaba (*Studies* 162). **38.** *Dios lo ungió*: La alusión a Is 61,1 evoca la investidura de Jesús con el «poder» del Espíritu en su bautismo (Lc 3,22; 4,14.18). Esta afirmación introduce los *topoi* de la tradición helenista sobre el «hombre divinizado» (Conzelmann, *Apg.* 73), que presenta el ministerio de Jesús tal y como lo desarrollaban sus «testigos» (v. 39). Para ellos, como también para él (2,22), las acciones poderosas constituían la prueba de que Dios estaba salvando mediante unos agentes terrenales. **39.** *colgándolo*: cf. 5,30. **40-41.** *le concedió que se manifestase*: Lc 24,31.45 presenta un comentario sobre esta expresión poco común, que sirve para centrar el kerigma en la acción soberana de Dios. Sobre la alternancia lucana entre los apóstoles y un círculo más amplio de testigos pascuales en la escena central, cf. comentario a 1,2. **42.** *al pueblo*: Se reafirma la especial responsabilidad de los Doce sobre Israel (*ho laos*) (cf. 13,31; comentario sobre 1,21). *juez de vivos y muertos*: La universalidad del jucio de Jesús, como la de su señorío (v. 36), es un motivo que resalta dentro del discurso y su principal punto de conexión con el contexto (de igual modo el v. 43: «todo el que cree»). **43.** Este versículo completa la reproducción del texto de Lc 24,44-48.

64 Recepción del Espíritu y bautismo (10,44-48). **44.** *todavía estaba hablando*: ¿Remite, por tanto, 11,15 a un estadio de la tradición de Cornelio en la que aún faltaba el discurso de Pedro? *descendió*: El vb. intensifica la acción inmediata del Espíritu, y, en consecuencia, su carácter de «don» (v. 45), que se otorga independiente incluso del bautismo (v. 48; cf. comentario sobre 8,14-17). **45.** *se hubiera derramado*: Este vb. es una evocación explícita de la profecía de Joel que se aplicó al acontecimiento de Pentecostés (2,17-18.33); en 11,15 se pondrá de manifiesto la conexión que aquí está implícita (v. 47). **46.** *hablar en lenguas*: La frase que sigue hace que este suceso sobrepase la mera glosolalia, como en 19,6 (cf. comentario sobre 2,4). **47.** *se puede negar*: Aquí encontramos el blanco de las varias observaciones que se hacen en el relato acerca de que es Dios quien controla su acción. Si el Espíritu se mueve, a la institución sólo le queda seguirlo (cf. 11,17). **48.** *que se quedase*: La estancia de Pedro crea el espacio y la ocasión para lo que sigue.

65 (v) *Pedro cuenta lo sucedido en Jerusalén* (11,1-18). Esta sección da a la historia de Cornelio su carácter fundacional y la sitúa plenamente en el contexto lucano. **2.** *los de la circuncisión*: Es decir, los judeocristianos, no una facción (15,5), aunque falte el adj. «creyente» (10,45). **3.** *hubiese comido con ellos*: Este dato no se mencionó en el cap. 10, pero no significa que se haya eliminado una fase del antiguo relato (así K. Löning, *BZ* 18 [1974] 10-11. La comensalidad no es sino la extrema ofensa a la sensibilidad mosaica que comete aquel que acepta ser invitado a la casa de un gentil (10,48). A este mismo problema se refiere Gál 2,12 (K. Haacker, *BZ* 24 [1980] 240). **4.** *por orden*: cf. Lc 1,3. Como en el prólogo del evangelio, el «orden» se refiere a la lógica de la historia de la salvación, no a una mera cronología. **5-14.** La narración de Pedro expone lo sucedido desde su punto de vista, y el autor perfila este informe para hacer su propio balance. **15.** *apenas había comenzado yo a hablar*: Puesto que el discurso que escuchamos en aquella ocasión nos servía como una información destinada a los lectores, puede omitirse ahora en la revisión de los sucesos esenciales (cf. comentario sobre 10,45). *al principio*: El acontecimiento de Pentecostés tiene un status de *archē* comparable al bautismo de Jesús por el Bautista (1,22): en los dos acontecimientos fue el Espíritu quien inauguró las sucesivas fases de la historia lucana. **16.** Pedro recuerda la profecía del Bautista que, originalmente, conectaba los dos «comienzos» (1,5). **18.** *también a los gentiles*: Aquí encontramos el resultado final de lo sucedido según la concepción lucana de la historia, es decir, la autorización definitiva de su nueva fase (Zingg, *Wachsen* 197).

(Bovon, F., «Tradition et rédaction en Actes 10,1-11,18», *TZ* 26 [1970] 22-45. Busse, U., *Die Wunder des Propheten Jesus* [FB 24, Suttgart 1977] 337-72. Dibelius, *Studies* 109-22. Dietrich, *Petrusbild* [→ 19 supra] 256-95. Dupont, *Études* 75-81; *Salvation* 24-27. Guelich, G., «The Gospel Genre», *Das Evangelium* [ed. P. Suthlmacher] 183-219. Haacker, K., «Dibelius und Cornelius», *BZ* 24 [1980] 234-51. Löning, K., «Die Korneliustradition», *BZ* 18 [1974] 1-19. Nellessen, *Zeugnis* [→ 19 supra] 180-97. Stuhlmacher, P., «Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien», *Das Evangelium* 1-26; «Das paulinische Evangelium», *ibid.* 158-82; id. (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* [Tubinga 1983]. Wilckens, *Missionsreden* 46-50.63-70.)

66 (D) Entre Jerusalén y Antioquía (11,19-12,25). Lucas interrumpió intencionalmente el relato de la huida de los helenistas para insertar los acontecimientos a los que dio un significado fundacional para la misión universal: las conversiones de Saulo y Cornelio. Ahora ya puede continuar con la historia de los refugiados, puesto que lo que están a punto de comenzar (v. 20) ha sido ya integrado en la «tradición apostólica» mediante el «rodeo» dado en 9,1-11,18. El firme vínculo entre la primera Iglesia gentil, Antioquía, y la Iglesia

madre de Jerusalén será el objetivo de la redacción lucana en esta nueva sección, en la que vuelve a contar la visita «de inspección» del delegado de Jerusalén, Bernabé, cómo éste condujo a Pablo hasta Antioquía y la posterior misión conjunta llevando la colecta de la nueva comunidad a Jerusalén. Esta misión enmarca, efectivamente, el relato de la persecución y liberación de la Iglesia apostólica en el cap. 12, franqueado por 11,30 y 12,25. Lucas se apoyará para ello en tradiciones diferentes que integra en un cuadro global; es poco probable que utilizara una sola «fuente antioquena» (*no obstante* Hengel, *Acts* 99; cf. Weiser, *Apg.* 275).

(a) La primera iglesia de la misión gentil (11,19-30). **19.** *los que se habían dispersado*: Conexión redaccional con 8,1.4, que retoma el hilo del relato sobre los helenistas. Su camino les había conducido hacia la costa mediterránea del norte de Palestina (Fenicia) y a la cercana isla de Chipre, y, posteriormente, a la capital del gobierno romano de la provincia de Siria, Antioquía del Orontes, donde había una importante comunidad judía (cf. W. A. Meeks y R. Wilken, *Jews and Christians in Antioch* [SBLSBS 13, Missoula 1978] 1-18). El hecho de que sólo los judíos sean evangelizados es el prólogo con el que Lucas nos prepara para lo que sigue. **20.** *a los griegos también*: A pesar de la fundamentada lectura del ms. B, «helenistas», que los comentadores rechazan frecuentemente y que, sin embargo, los editores prefieren (p.ej., Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, ediciones 26 y 27), consideramos que la mejor opción es leer *hellēnas*, «griegos», pues establece un adecuado contraste con *ioudaiois*, «judíos», en el v. 19 (Zingg, *Wachsen* 205-07). Nos encontramos aquí con una información que procede de la fuente de Lucas, puesto que desconoce el precedente de Cornelio. El v. 21 generaliza de forma típica la información como testimonio de que es la fuerza divina la que impulsa la misión. **22-24.** Bernabé (4,36) realiza la visita que, como en 8,14, asegura la unión de la nueva Iglesia con la Iglesia madre. **25-26.** Es difícil dar crédito a la noticia de que Bernabé se llevase a Pablo de su ciudad natal; parece, más bien, una estrategia con la que Lucas retoma el hilo pendiente de la misión de Pablo (9,30; pero cf. Gál 1,21) y reitera su subordinación a la Iglesia apostólica (cf. 9,27; Schneider, *Apg.* 2.88.91-92). Sin embargo, el hecho de que tanto Bernabé como Saulo se contasen entre los profetas y maestros de Antioquía es un dato que está garantizado por la lista tradicional que encontramos en 13,1. *cristianos*: El uso de este nombre por personas ajenas al asunto nos confirma que fue en Antioquía donde por primera vez se destacaron los «cristianos» como un grupo distinto del judaísmo (cf. Meeks y Wilken, *Jews* 15-16; Zingg, *Wachsen* 217-22). **27.** *profetas*: Jerusalén es incluso la fuente del carisma profético (1 Cor 14,1.3) en la comunidad posterior. Sobre los profetas itinerantes en el cristianismo primitivo, cf. G. Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Filadelfia 1978). **28.** *Ágabo*: cf. 21,10. *una gran carestía*: Tanto este tema como su dimensión universal responden a las convenciones de la profecía apocalíptica; cf. Mc 13,8; Ap 6,8. (Sobre una posible referencia histórica, → Pablo, 79:11.) **30.** *a los presbíteros*: De forma abrupta, sin introducción, nos encontramos con los dirigentes postapostólicos de la Iglesia madre (15,2-6.22-23; 16,4; 21,18). Esta supuesta visita de Saulo a Jerusalén no debe identificarse con la primera (9,26; Gál 1,18) ni con su determinante visita con ocasión del concilio (15,2; Gál 2,1); el relato de Pablo en Gál excluye cualquier otra visita entre estas dos. Es poco probable que esta misión de socorro sea una invención de Lucas, pero sí puede serlo el dato de que Pablo participara en ella (→ Pablo, 79:25).

67 (b) Persecución de Herodes y liberación de Pedro (12,1-25). La custodia divina del apóstol y la venganza contra el perseguidor constituyen el exquisito contrapunto de esta sección, que se ubica entre el envío y el regreso de los enviados de Antioquía (de forma similar Mc 6,7-13,30). Su centro es el relato del rescate (vv. 6-11), que prosigue contando con entusiasmo los efectos del milagro entre los creyentes (vv. 12-17) y aquellos que lo apresaron (vv. 18-19), enmarcado el conjunto por el relato del fatídico Agripa (vv. 1-5.20-23). Tanto el rescate como la muerte del rey impío se narran con las formas convencionales de la literatura de propaganda religiosa (Weiser, *Apg.* 284-86). **1.** *Herodes el rey*: Herodes Agripa I, que era nieto de Herodes el Grande (→ Historia, 75:173). **2.** *Santiago*: El hijo de Zebedeo (→ Pensamiento del NT, 81:139). Llegados a este punto, con la misión a los judíos de Palestina que ya se nos ha contado, no se producirá una sucesión de Santiago en el círculo de los Doce al igual que sí ocurrió en el caso de Judas (1,15-26). **6-19.** El rescate de Pedro, cuyo efecto se intensifica por las «cuatro escuadras» que lo custodiaban (v. 4) y que se presagia en el dato de la oración de la Iglesia (v. 5), pertenece al género de las liberaciones acontecidas mediante una epifanía divina, que manifiesta la validez de una revelación en razón de su superioridad sobre los poderes de la naturaleza o del Estado que son humanamente insuperables (cf. 5,17-25; 16,25-34); Theissen, *Miracle Stories* [→ 37 supra] 99.101). El colorido local y las referencias personales mediante la utilización de nombres propios (vv. 12-13) indican que esta historia llegó a Lucas junto con otras «historias sobre Pedro», y que fue, posiblemente, reelaborada por él al componer 5,17-25 (→ 40 supra). **11.** *todo lo que esperaba el pueblo judío*: Esta afirmación, que expresa la valoración que hace el autor del milagro, corrobora el desa-

rrollo posterior del proceso que comenzó con la lapidación de Esteban: la deserción del «pueblo» que al principio acogió con alegría el ministerio apostólico (2,47; 5,13) en el seno del judaísmo no creyente, y, con ello, la extensión del «verdadero Israel» a los gentiles (W. Radl, *BZ* 27 [1983] 83-84). **12.** *Juan, llamado Marcos*: cf. 1,25; 15,37; → Mc 41,2. **17.** *comunicádselo a Santiago*: Se trata del «hermano del Señor» (Gál 1,19), que emergerá como dirigente de la Iglesia de la Jerusalén al tiempo que van desapareciendo los apóstoles de las páginas de Lucas (cf. 15,13; 21,18; → Pensamiento del NT, 81:143). **20-23.** Cf. la historia de la muerte de Herodes Agripa en Josefo, *Ant.* 19.8.2 § 343-54 (→ Historia, 75:176). El destino del rey es proporcional, porque el pecado del perseguidor es igual que el pecado del que blasfema: la rivalidad con Dios (5,39). **24-25.** Contribución lucana a la estructuración de la obra (cf. 11,30). **24.** Un sumario sobre la prosperidad se alegra de la muerte del perseguidor (cf. 9,31). Puesto que tras la figura del rey se encontraba el judaísmo no creyente (v. 3), el fin de su amenaza contra la Iglesia coincide con el fin de su confinamiento dentro del judaísmo, que es lo que, en cierto modo, expresa simbólicamente la liberación de Pedro (W. Radl, *BZ* 27 [1983] 87). **25.** *Bernabé y Saulo regresaron*: La conexión con 11,30 requiere el complemento «de Jerusalén», pero los manuscritos se dividen entre «de» (*ex* o *apo*) y «a» (*eis*, que también puede significar «en» en griego neotestamentario); → Pablo, 79:25. Dado que los mejores códices presentan *eis*, y tratándose de la *lectio difficilior*, podríamos relacionarlo con *plērōsantes*, «habiendo cumplido su misión en Jerusalén», dejando el vb. «regresaron» sin especificación de destino (como en 8,28; 20,3). Otros ejemplos en los que el infinitivo aor. de *hypostrephein* se deja sin complemento adverbial cuando la frase preposicional siguiente se construye atendiendo a un ptc. posterior, se encuentran en Lc 12,25; 10,17, ejemplos ambos de la libertad estilística utilizada por el autor (cf. Dupont, *Études* 235-41; también Haenchen, Schneider y Weiser).

(Dupont, *Études* 217-41. Hengel, *Acts* 99-107. Radl, W., «Befreiung aus dem Gefängnis», *BZ* 27 [1983] 81-96. Zingg, *Wachsen* 180-228.)

68 (E) Primer viaje misionero de Pablo (13,1-14,28). Basándose en la elaboración literaria lucana de sus materias primas, se ha hecho habitual distinguir «tres viajes» en su relato de las misiones de Pablo (→ Pablo, 79:28-45): (I) caps. 13-14, acompañado por Bernabé y limitado a Chipre y al sudeste de Asia Menor; (II) 15,40-18,22, en los más importantes lugares de Grecia, en los que aparace solamente Pablo como protagonista; (III) 18,23-21,16, no claramente articulado al comienzo, con incursiones en Asia Menor y Macedonia, y terminando en Jerusalén. A diferencia de las misiones II y III, que están sólidamente apoyadas en las cartas de Pablo (→ Pablo, 79:6), nunca habla de la misión I (pero cf. Gál 1,21-23), ni nos informa de que realizase un pleriplo misionero en compañía de Bernabé (pero cf. Gál 2,1). A partir de estos datos, algunos especialistas dudan de la historicidad de la misión I (Conzelmann, Schneider), pero la misma secuencia de lugares, Antioquía de Pisidia (13,14-50), Iconio (13,51-14,5) y Listra (14,6-20), está atestiguada, independientemente de Lucas, en 2 Tim 3,11. A la vista de este residuo de un itinerario y de las diferentes tradiciones que Lucas encontró relacionadas con él, podemos defender la historicidad de la misión I, que, aunque fragmentariamente recogida, rellena el intervalo de los 13 años que se menciona en Gál 1,21; 2,1 (Hengel, *Acts* 108-10; Roloff, *Apg.* 194-95; Weiser, *Apg.* 308-10). Por supuesto, esta sección no pretende transmitirnos una información, sino que sirve al lector de Lucas como una introducción al método y el programa de la actividad de Pablo («al judío primero, después al griego», cf. Rom 1,16), y, de este modo, agudiza la cuestión central que tendrá que resolver el concilio de Jerusalén (cap. 15).

69 (a) PRELUDIO DEL VIAJE (13,1-3). **1.** *profetas y maestros*: La lista de «profetas y maestros» residentes en la comunidad de Antioquía procede de la tradición de Lucas, y está en conformidad con las listas de las funciones en la dirección de la comunidad que encontramos en Rom 12,6-7 y 1 Cor 12,28. Aparte de Bernabé y Saulo, los demás nos son desconocidos. La reticencia de Pablo con Antioquía, que encontramos en sus cartas en las que la ciudad se menciona solamente una vez, puede deberse a la decisiva bifurcación de caminos que se produjo allí (Gál 2,11-14). **2-3.** Esta solemne y estilizada noticia de la delegación de los dos misioneros muestra claramente la mano de Lucas (Weiser, *Apg.* 304-05), pero descansa sobre la evidencia histórica de su relación como enviados antioquenos (Gál 2,1.9) y apóstoles compañeros (1 Cor 9,6; Hch 14,4.14). De hecho, con esta información sobre la vocación mediante el Espíritu se está recordando la primitiva fundamentación del apostolado como delegación del Señor resucitado. **2.** *mientras celebraban el culto*: El sentido cúltico de *leitourgein*, que significa «realizar un servicio religioso», es favorecido por la mímesis lucana de los LXX (cf. Éx 28,35.43; 29,30; Nm 18,2). La revelación se comunicaba mediante el oráculo profético en la asamblea reunida para el culto (cf. 1 Cor 14,26-33). **3.** *les impusieron las manos*: Resulta difícil averiguar el significado que tenía este rito en este período, incluso en el caso de lo que entendiéramos como un encargo realizado según el modelo rabínico del *šālîaḥ*, «emisario encargado» (→ Pensamiento del NT, 81:150-52; *no obs-*

tante J. Coppens, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 417-20). A lo máximo que podemos llegar es a comprenderlo como una bendición realizada por iguales (v. 1), no como un rito de ordenación (Schneider, *Apg.* 2.115). Como en otros casos (6,6; 8,17; 19,6), Lucas aplica a este período la práctica ritual de su propio tiempo (Roloff, *Apg.* 194).

70 (b) CONTIENDA GANADA POR PABLO EN CHIPRE (13,4-12). **4.** *enviados*: El Espíritu Santo pone en marcha el viaje en el que, según la afirmación final, Dios «abrió la puerta de la fe a los gentiles» (14,27). **4-5.** Seleucia era el puerto de Antioquía, a 26 km de distancia, y Salamina era el puerto oriental de la isla de Chipre, patria de Bernabé (4,36). *en las sinagogas*: El programa que consistía en anunciar el evangelio «primero a los judíos» (13,46) se romperá programáticamente mediante la conversión del procónsul (v. 12). *Juan como ayudante*: Su modesto papel anticipa la ausencia de malestar en el v. 13. **6.** *mago*: La misión encuentra su competencia en el terreno de la taumaturgia y de la adivinación, dos términos que estaban incluidos en el amplio sentido que la palabra *magos* tenía en el helenismo (A. Nock, en *Beginnings* 5.175-82). El doble nombre del adversario (v. 8) y la doble mención pueden derivar de una fusión de tradiciones (Dibelius, *Studies* 16), pero no necesariamente (Weiser, *Apg.* 313). **7.** *Sergio Pablo*: El procónsul, que residía en la capital de la provincia, Pafos, al parecer, tenía al hechicero en su sequito; pero en cuanto «hombre prudente» no está en buena compañía. El hecho de que estos hombres de gran relevancia aceptaran el evangelio servía como apología para presentar el cristianismo como un movimiento socialmente respetable (Haenchen, *Acts* 403). **8.** *Elimas*: Desconocemos totalmente la etimología de este segundo nombre, pero el tema de la contienda no admite dudas: «caminos» de Dios (v. 10) *vs.* curanderismo. **9.** *Pablo*: El cambio lucano del sobrenombre judío, Saulo, por el nombre romano (→ Pablo, 79:3) coincide con la primera conversión de los viajes del misionero. El nombre «Saulo» volverá a aparecer posteriormente, pero solamente en las referencias a su conversión (caps. 22.26). **9-11.** *lleno del Espíritu Santo*: Pablo sucede ahora a Pedro y Esteban (4,8; 6,5) como modélico «portador del Espíritu». En primer lugar, ejerce el examen pneumático del pecador (cf. 8,20-23), y, después, realiza como una especie de «milagro por violación de normas», subrayando la condena divina de la hechicería. Puesto que la ceguera del mago es, no obstante, limitada temporalmente («durante algún tiempo»), el milagro parece dirigirse al arrepentimiento más que a la retribución (cf. 5,5.10).

71 (c) MISIÓN Y RECHAZO EN ANTIOQUÍA DE PISIDIA (13,13-52). Los vv. 13-14a, que mueven la escena a la zona continental de Asia Menor, colocan también a Pablo en la posición de actor principal («Pablo y sus compañeros»). Los vv. 14b-43 y 44-52 forman un «episodio dramático» con dos escenas relacionadas que acontecen en dos sábados sucesivos (vv. 14.44). La primera escena presenta el único discurso misionero que Pablo dirige a unos destinatarios judíos (vv. 16-41); en la segunda se trae a «casi toda la ciudad» a escuchar a los misioneros, que ahora se encuentran con el blasfemo rechazo de los judíos y son obligados a abandonar la ciudad. El fuerte contraste entre la deseosa audiencia de la primera escena (vv. 42-43) y los celosos antagonistas de la segunda (v. 45) no es explicado por el relato, porque su lógica es la misma que subyace al conjunto de Hechos: la Palabra se dirige primero a los judíos por exigencia histórico-salvífica, y el rechazo de éstos genera la misión a los gentiles (v. 46). Lucas ilustra este teorema, heredado de Pablo (Rom 11,11-12), con un episodio bipartito que abre la puerta a toda la sección paulina de Hechos (cf. 18,6; 28,26-28; Radl, *Paulus* 92-94; Haenchen, *Acts* 417). En esta perspectiva, se aproxima bastante a la predicación inaugural de Jesús en Nazaret (Lc 4,16-30), que está estructurada similarmente: enseñanza en la sinagoga el sábado, contraste de reacciones del público, argumento de escritura para justificar la misión fuera de Israel, huida del predicador de la ciudad. Ambos episodios enuncian el programa del ministerio que inauguran, y su paralelismo implica la continuidad fundamental entre los dos ministerios (Radl, *Paulus* 385-86).

(i) *Puesta en escena y discurso* (13,13-43). **13.** *Juan los dejó*: cf. 15,37-38. **14.** *Antioquía de Pisidia*: Centro administrativo de la provincia romana de Galacia, con una considerable comunidad judía, accesible desde Perge (170 km) mediante un complicado viaje por la montaña. *entraron en la sinagoga*: El hecho de que, invariablemente, sea éste el primer lugar que Pablo visita en una ciudad (9,20; 14,1; [16,13]; 17,1-2.10.17; 18,4.19; 19,8) tiene un probable fundamento histórico, pero para Lucas se ha convertido en una expresión estereotipada del teorema del v. 46. **15.** *una palabra de exhortación*: El discurso tras las lecturas está en conformidad con la liturgia sinagogal. Cf. Heb 13,22.

72 El discurso de Pablo (13,16-41). El texto está netamente dividido en secciones que se distinguen por las reiteradas palabras de salutación (vv. 16.26.38); a partir de ellas encontramos (1) un resumen de historia del AT, la era de la promesa (vv. 16-25); (2) el kerigma sobre Jesús con el argumento de Escritura que demuestra el cumplimiento de la promesa (vv. 26-37); (3) las llamadas conclusivas a la fe y al arrepentimiento (vv. 38-41), conforme al esquema de los primeros discursos (2,38-40; 3,19-26). El resumen de AT nos recuerda la ma-

teria prima del discurso de Esteban (→ 45 supra), aunque en este caso la elaboración lucana se observa claramente en el énfasis armonizado sobre la acción de Dios como preludio al kerigma sobre Jesús que es característicamente teocéntrico. Además, la demarcación del período del AT tras el Bautista (vv. 24-25) es coherente con los límites establecidos en Lc 16,16 (cf. Mt 11,13). El predicador, sin embargo, no separa los dos períodos; el acontecimiento Jesús pertenece a la historia de Israel (v. 23), y ésta es la razón por la que debe proclamarse a Israel «en primer lugar» (v. 46). Las «bisagras» de esta argumentación se encuentran en los vv. 23.26.32-33.38 (Dupont, *Études* 359; Buss, *Missionspredigt* [→ 76 infra] 30), que funcionan como conexión, reasunción y actualización. Éstos transforman la historia de la salvación recitada por Pablo en un kerigma para el presente; «la historia de Israel que llega directamente hasta la situación del predicador es una unidad viva», que se fundamenta en la fidelidad de Dios a su promesa (*ibid.* 25). En lugar de tratar algunos fragmentos de esta argumentación como un sumario histórico (Kliesch) o una cadena de citas de la Escritura referidas a David (Bowker, Ellis), como claves de la idea general y origen del discurso, sería mejor considerarla, esencialmente, como una composición lucana en la que el autor ha hecho un hábil uso de estos elementos tradicionales para forjar una declaración en la que Pablo puede ilustrar el «primer» principio de su actividad (v. 46; así Buss, Weiser).

73 La era de la promesa (vv. 16-25). **16.** *los que teméis a Dios*: En este contexto, esta frase tiene su sentido técnico (cf. comentario sobre 10,2): Se trata de los gentiles que frecuentan la sinagoga por congenialidad filosófica con el judaísmo, pero que no están circuncidados o no aceptan plenamente la ley de Moisés (cf. también v. 26). Este tipo de gente era una tierra particularmente fértil para la misión cristiana. **17.** *este pueblo, Israel*: El adj. demostrativo convierte a la asamblea sinagogal en una representación de todo el «pueblo» (v. 15); Pablo comienza con el tema de su elección, evocado en el vocativo honorífico «israelitas» (v. 16). Así se establece el fundamentro del *prōton*, «primero», del v. 46, haciéndose típica de la focalización central del sermón sobre la situación presente. **18.** *los cuidó*: Los mss. oscilan entre el vb. *etrophophorēsen* y el peyorativo *etropophorēsen*, «aguantar con ellos, resignarse a ellos»; la diferencia se debe al cambio de una consonante (*phi* por *pi*). El primero se utiliza en Dt 1,31 (LXX), y está de acuerdo con el tono positivo del sumario lucano (compárese con 7,2-49). **19.** *siete naciones*: cf. Dt 7,1. **20.** *cuatrocientos cincuenta años*: Por lo visto, se trata de un tiempo malo para toda la secuencia comenzada en el v. 17, que incluye los 400 años antes del éxodo (Gn 15,13). **20b-22.** Mientras que no se ha nombrando a los patriarcas ni a los juces, ahora escuchamos los nombres relacionados con el inicio de la dinastía real en Israel, cuya tradición suministra el argumento central del discurso con elementos proféticos (vv. 23.33-37). El papel de Samuel (cf. 3,24) en la inauguración de la institución monárquica se iguala al de Juan Bautista, que anuncia a Jesús como conclusión de la trayectoria de los antiguos profetas (vv. 24-25). **22.** *les suscitó a David*: El uso del vb. *egeirein* sirve, junto con el v. 23, para convertir a David en un *tipos* de Jesús (v. 30). El testimonio de Dios sobre David combina el Sal 89,21 y 1 Sm 13,14, siendo este último texto una profecía de Samuel. **23.** *de su posteridad*: La influencia de 2 Sm 7,12 es evidente; lo que está menos claro es que todo el sumario desde el v. 17 constituya un comentario midrásico sobre el oráculo de Natán (así Lövestamm, Dumais). *fiel a su promesa*: Puesto que ésta fue dada a «los padres» (v. 32), no puede referirse solamente al oráculo de Natán (2 Sm 7). Incluye todas las promesas del AT sobre un «salvador», que encontró su realización en la resurrección del descendiente de David (v. 33; 26,6-8; Buss, *Missionspredigt* [→ 76 infra] 46). **24.** *antes de su venida*: Lit. «ante el rostro de...», un ejemplo excelente de mímesis lucana (→ 8 subra). **25.** *a punto ya Juan de terminar*: Esta conclusión coincide con el final de «la Ley y los Profetas», de acuerdo con Lc 16,16. Cf. 20,24; Lc 3,16.

74 El kerigma sobre Jesús (vv. 26-37). Nos introducimos ahora en un material que nos resulta bastante familiar por los discursos petrinos. **26.** *a nosotros*: En correspondencia con «a Israel» en el v. 23, este versículo reitera la identidad de los destinatarios de la Palabra que se hizo en los vv. 16-17. **27.** Cf. comentario sobre 3,17-18 (también 15,21). A diferencia de Pedro en Jerusalén, Pablo no puede acusar a los destinatarios de la Palabra de haber matado a Jesús ni tampoco puede invitarlos al arrepentimiemto por ello; de aquí la necesaria modificación que se hace del esquema en los vv. 38-41. Aun con todo, Jerusalén actuó de acuerdo con un plan (Lc 13,33), en cuanto representante de un pueblo constantemente desobediente (7,51-53; 15,10). **28.** Cf. 3,13-14. **29.** *lo pusieron en una tumba*: Este dato parece ignorar la acción del piadoso José de Arimatea (Lc 23,53), pero la alusión a Dt 21,22-23, que hemos encontrado anteriormente (5,30; 10,39), probablemente estimuló la adición de la sepultura al descendimiento «desde el árbol» entre los hechos culpables de Jerusalén. El cambio de actor puede ser ahora retóricamente más efectivo en el v. 30. **31.** Cf. comentario sobre 1,21-22 (también 1,3). **33.** *Dios ha cumplido*: La llamativa forma verbal en perfecto refleja el

hecho de que para Lucas sólo existían dos eras en la historia, la de la promesa y la del cumplimiento, y que todos los israelitas que vivían en esta última estaban incluidos en el «nosotros, sus descendientes». *resucitando a Jesús*: Referencia evidente al acontecimiento de la Pascua (cf. 26,6-8), lo mismo que el Sal 2,7 (*a pesar de* Rese, *Motive* 81-86), cuya contribución al kerigma pascual puede observarse ya en Rom 1,4 (cf. Heb 1,5). Pablo cita el salmo como un paso en el razonamiento que muestra que la resurrección es el cumplimiento de la antigua promesa en este descendiente davídico. El oráculo de Natán, en el que se promete la adopción filial del descendiente (2 Sm 7,14), es el punto de apoyo de esta lógica (cf. v. 23). **34.** *las santas y auténticas (bendiciones)*: Este fragmento de Is 55,3 (LXX) podría unirse al Sal 16,10 (LXX) (v. 35) mediante la palabra gancho *hosios*, «santo». Puesto que la cita es introducida por la afirmación de que el Resucitado «no volverá nunca más a la corrupción», debe asumirse, entonces, que las bendiciones de David incluían la promesa de Natán de que sus descendientes reinarían para siempre (1 Sm 7,13.16). «Yo os daré» reafirma que las bendiciones afectan a todo el pueblo (vv. 23.33), no sólo al Resucitado; y en esto se apoya el nexo lógico con el v. 38. **36-37.** Cf. comentario sobre 2,25-31.

75 Exhortación (vv. 38-41). **38.** *por este hombre*: Aquí está el punto del nexo lógico afirmado por *oun*, «por tanto»: el heredero resucitado de David es aquel «por quien» se proclama el perdón a los destinatarios (cf. 3,22-26; 26,33; Buss, *Missionspredigt* [→ 76 infra] 124). El paralelismo entre *dia toutou* y *en toutǭ* (v. 39) sugiere que podemos dar el mismo sentido instrumental a ambos. Pablo, al predicar el perdón «en su nombre» para completar el plan de salvación (Lc 24,47), actúa *in persona Christi*, al igual que en los milagros realizados en su nombre (3,12.16). *con la ley de Moisés*: A la ley no se le concede siquiera un poder de justificación parcial (*no obstante* P. Vielhauer, en *StLA* 41-42), pues esta oración explica el anuncio del «perdón de los pecados» realizado en la primera. Lucas está siendo bastante fiel a la tradición paulina, aunque no llega a equiparar «justificación» y «perdón» (cf. Rom 6,7; 1 Cor 6,11; → Teología paulina, 82:68-70.75). **41.** El uso de Hab 1,5 para reforzar la exhortación de Pablo constituye un anuncio de su amplio rechazo. La repetición redaccional del término «obra» (*ergon*) parece confirmar su referencia a la misión a los gentiles, justo antes de desarrollar la consecuencia del rechazo judío. **43.** *prosélitos temerosos de Dios*: ¿No se mezcla en esta afirmación a dos grupos diferentes, es decir, a los convertidos y los no convertidos (cf. comentario sobre v. 16)? Quizá, lo que Lucas deseaba era prepararnos para el v. 46, especificando que sólo los judíos oyeron esta enseñanza en la sinagoga.

76 (ii) *Los misioneros asediados se dirigen a los gentiles* (13,44-52). **44-48.** La artificial hipersimplificación de esta escena resulta evidente incluso en una lectura superficial. Se ha elaborado a partir del programa del v. 46, que ha sido objetivo del historiador a través de todo el episodio antioqueno. **45.** *envidia*: Sobre el cambio de actitud judía, → 71 supra. **46.** *a vosotros primero*: Toda la estructura discursiva de la intervención de Pablo ha ilustrado este programa divino de salvación. **47.** Cf. comentario sobre 1,8, donde se aludió al texto isaiano aquí citado (Is 49,6 LXX) en el encargo del Resucitado. Obviamente, nos hallamos en el hito de la realización de su plan. **48.** Una frase donde percibimos el estilo lucano *par excellence*. Cf. 2,47. **51.** Cf. Lc 9,5; 10,11. Funciona, más bien, como elemento de la tipología clásica de la misión, puesto que no se ajusta realmente al contexto en el que se encuentra (cf. v. 48; 14,21-22). *Iconium*: Capital de la provincia de Licaonia (moderna Konya), localizada a 140 km al sudeste de Antioquía de Pisidia.

(Bowker, J., «Speeches in Acts», *NTS* 14 [1967-68] 96-111. Buss, M., *Die Missionspredigt des Apostels Paulus in Pisidischen Antiochien* [Stuttgart 1980]. Dumais, M., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 467-74. Dupont, *Études* 337-59. Ellis, *Prophecy* [→ 28 supra] 198-208. Holtz, *Untersuchungen* 131-45. Kliesch, *Das heilgeschichtliche Credo* [→ 50 supra]. Lövestamm, E., *Son and Saviour* [Lund 1961]. O'Toole, R. F., «Acts 13,13-52», *Bib* 60 [1979] 361-72. Radl, *Paulus* 82-100. Rese, *Motive* 80-93. Schmitt, J., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 155-67.)

77 (d) DIFERENTES ACOGIDAS EN LA ZONA CENTRAL DE ASIA MENOR (14,1-20).

(i) *Iconio* (14,1-7). **1.** *del mismo modo*: *kata to auto* podría significar «juntos», pero, dado que el modelo de misión establecido en Antioquía, bajo la regla de 13,46, es un pilar fundamental de la composición lucana, se aclararía mejor la intención de la frase si expresase la «semejante» prioridad de la sinagoga de Iconio en la agenda de la misión. Se repite también aquí la rápida secuencia de éxito y rechazo (v. 2). **2-3.** La gramática y la lógica nos sugieren que el orden de estas oraciones podría haber sido el contrario al que tienen en el texto actual. Notemos el elemento de continuidad de la autentificación mediante «signos y prodigios» (2,43; 6,8). **4.** *los judíos*: Tras el cisma de Antioquía, los antagonistas principales de la misión están mucho más cohesionados. *los apóstoles*: Probablemente, se deja percibir en este dato la tradición que subyace a Lucas (también en el v. 14), puesto que en otras partes reserva este título para los Doce (cf. comentario sobre 1,21).

78 (ii) *Listra y Derbe* (14,8-20). Al escaso hilo narrativo del itinerario, añade Lucas un

relato de milagro (vv. 8-15a), que en su mayor parte procede de la tradición, y un brevísimo discurso (vv. 15b-17), en donde nos ofrece su propia versión de un esquema que había heredado (Wilckens, *Missionsreden* 81-91). El milagro es un paralelo cercano a la curación realizada por Pedro en el templo (3,1-11), y el discurso es un ensayo *tour de force* que tendrá lugar en Atenas (17,22-31); ambos sirven al esquema de referencias cruzadas que es propio de la pedagogía de Lucas. **8-11.** El relato de la curación posee los elementos clásicos del género (cf. comentario sobre 3,1-11). De nuevo Pablo toma la iniciativa como hombre de Dios carismático y discierne la disposición del enfermo mediante el escrutinio pneumático. **8.** *Listra*: Ciudad situada a 40 km al sudoeste de Iconio; por las monedas que se han encontrado, sabemos que fue fundada como colonia romana por Augusto (*Colonia Iulia Felix Gemina Lustra*). La variación entre las formas en pl. (v. 8) y en sing. (v. 6) del nombre se repite en 16,1-2. **12.** *dioses*: La leyenda anatólica de Filemón y Bauco (Ovidio, *Metamorph.* 8,611-28) comparte con nuestra historia los nombres helenizados de las divinidades, el milagro entendido como epifanía y la conclusiva escena litúrgica (v. 13). En cualquier caso, Hermes es el nombre que se ajusta a Pablo, según la opinión lucana, como «portavoz de los dioses». **14.** *Bernabé y Pablo*: Este procedimiento, abandonado en 13,46 y posteriormente, se justifica en este punto por lo que se había dicho en el v. 12. **15.** *hombres*: cf. comentario sobre 10,26. **15b-17.** El breve discurso contiene la invitación a convertirse de la ignorante idolatría al Creador que se autorrevela en la naturaleza, una idea que los primeros predicadores cristianos habían heredado de sus homólogos judeohelenistas (cf. 1 Tes 1,9); pero no hay aquí ninguna conclusión cristológica (como en 17,30-31; 1 Tes 9,10), quizá porque la conversión monoteísta era aún deficiente entre los habitantes de Listra (v. 18). En cualquier caso, este pasaje no es sino un *preview* del kerigma destinado a los gentiles que se oirá en el escenario central del Areópago (cap. 17). **19.** *judíos*: Ya no se trata solamente de unos posibles recusantes de la misión, sino de agresivos enemigos que están al acecho. Es difícil dar crédito a este dato sobre el viaje que hicieron desde regiones limítrofes para hacer causa común con los paganos supersticiosos. Cf. comentario sobre 7,58. **20.** *Derbe*: Estaba situada a unos 96 km al este de Listra; no aparece en 2 Tim 3,11. Probablemente, a esta ciudad se le mencionaba de paso en las notas de los viajes de Pablo que Lucas utilizó.

79 (e) REGRESO A ANTIOQUÍA (14,21-28). **21-22.** *Listra e Iconio*: El hecho de que los viajeros volvieran a visitar las ciudades de las que habían sido violentamente expulsados sugiere que Lucas unió, artificialmente, las conclusiones de los tres últimos episodios de acuerdo con su tipología del testigo asediado cuyo modelo era Jesús (cf. Lc 4,29-30). Este interés queda confirmado por el contenido de su exhortación, que interpreta el contenido de Lc 24,26 de forma existencial. **23.** *designaron presbíteros*: ¿Es remotamente posible que este dato sea histórico (cf. 20,17), a pesar de que Pablo nunca menciona el término *presbyteroi* en sus cartas y de que estaba ya institucionalizado en tiempos de Lucas (cf. 1 Tim 5; Tit 1,5; 1 Pe 5,1.5)? Por una parte, podríamos fundamentarlo en las especiales circunstancias de esta misión primitiva, especialmente la función dirigente de Bernabé, que en breve dejaría a Pablo (15,39), y el encargo que realizaban por orden de Antioquía (así Nellesen, «Die Einsetzung» 184-85.189). Pero la mayoría de autores lo seguirá considerando como una retroproyección lucana de la estructura eclesiástica de su época (Haenchen, Conzelmann, Roloff, Weiser). **26.** *embarcaron para Antioquía*: Es decir, para Antioquía de Siria. Este versículo señala la clausura literaria de la sección que comenzó en 13,1-3. **27.** *todo lo que Dios había hecho*: cf. 15,4.12; 21,19. *la puerta de la fe*: cf. 1 Cor 16,9; 2 Cor 2,12. Este versículo extrae la conclusión del viaje con miras hacia el progreso de la historia lucana. **28.** *bastante tiempo*: Un intervalo de tiempo separa el fin del viaje de los acontecimientos que se desarrollarán en Jerusalén. El primer viaje misionero suele fecharse entre los años 46-49 d.C. (→ Pablo, 79:29).

(Nellesen, E., «Die Einsetzung von Presbytern durch Barnabas und Paulus», *Begegnung mit dem Wort* [Fest. H. Zimmermann, ed. J. Zmijewski et al., BBB 53, Bonn 1979] 175-93. Schnackenburg, R., «Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen», *BibLeb* 12 [1971] 232-47. Zingg, *Wachsen* 240-45.)

80 **(F) Asamblea de Jerusalén y resolución (15,1-35).** La disputa lucana que comenzó con la aparición de los helenistas en 6,1 vuelve ahora a su punto de partida cuando los representantes de sus iglesias regresan a Jerusalén para confirmar la legitimidad de la misión a los incircuncisos. El relato lucano de estos acontecimientos incluye el mismo encuentro que Pablo contó en Gál 2,1-10 (→ Pablo, 79:36); pero, por su idílica visión de la Iglesia apostólica bajo la guía constante del Espíritu (v. 28), Lucas no nos contará el posterior conflicto que tuvo lugar en Antioquía a causa del encuentro de Jerusalén (Gál 2,11-14), cuando Pablo censuró a Pedro que se hubiera echado atrás en la comensalidad con los gentiles convertidos por las presiones de los rigoristas judíos, y cortó sus relaciones con Bernabé y el resto de los antioquenos (cf. Hengel, *Acts* 122-23). Esta traumática pelea, que débilmente reverbera en el v. 39, ha sido elaborada sutilmente por una inteligente historiografía

que funde su problemática con los asuntos tratados en Jerusalén, relegándola de este modo *ad acta*. Esto se consigue mediante dos pasos: una vez que el discurso de Pedro ha resuelto el asunto de la circuncisión, que, según Pablo (Gál 2,3 = vv. 7-11), era el único punto en el programa de la asamblea, un segundo discurso, realizado por Santiago, presenta, de forma prematura, la controversia sobre la comensalidad (Gál 2,12 = vv. 13-21; cf. 11,3), estableciendo las «cuatro clausulas» que tenían que observar como mínimo los gentiles (vv. 20.29), sobre las que Pablo nada dice en su relato (Gál 2,6; cf. Strobel, «Das Aposteldekret» [→ 85 infra] 90).

Desde el punto de vista histórico, el «decreto» formulado por Santiago representaba un compromiso sobre la controversia de la comensalidad que se había alcanzado con anterioridad a la crisis antioquena (P. Achtemeier, *CBQ* 48 [1986] 19-21), o, más probablemente, con posterioridad y como respuesta a ésta (Hengel, *Acts* 117; Wilson, *Gentiles* 189-91). El hecho de que el compromiso aparezca ahora como una resolución conseguida en Jerusalén es un verdadero *tour de force* lucano, que intensifica su visión unilineal de los orígenes de la Iglesia universal (Schneider, *Apg.* 2.189-90; Weiser, *Apg.* 368). En consecuencia, el «clásico» precedente de la conversión de Cornelio por Pedro se convierte en la pieza clave del acuerdo. Al mismo tiempo, la asociación de Pedro y Santiago como actores decisivos en la asamblea, con Pablo reducido a testigo «de favor» (vv. 4.12), señala a la inminente partida de los apóstoles del escenario y al acceso de Santiago y los presbíteros a la custodia del marco normativo de la Iglesia madre.

Las teorías anteriores sobre las tijeras y pegamento que Lucas aplicó a sus fuentes en la elaboración de este capítulo han quedado superadas por estudios que revelan su integrador plan de composición (Dibelius, *Studies* 93-101; Haenchen, *Acts* 457). No obstante, la cuestión de las fuentes no es del todo infecunda, porque las convergencias entre la información de Lucas y la de Pablo son demasiado importantes como para no tenerlas en cuenta. Como de costumbre, los discursos son resultado de las intervenciones directas del autor (Dömer, *Heil* 182-85), mientras que el «decreto» procede de su tradición, en la que, tal vez, se recordaba una solución real de compromiso iniciada por Santiago (Roloff, *Apg.* 227).

81 (a) ANTECEDENTES (15,1-5). La introducción parece incluir los datos conflictivos que condujeron inmediatamente a la celebración de la asamblea: la llegada de los maestros judaizantes a Antioquía (vv. 1-2) y el aumento de la sensibilidad farisea en Jerusalén (v. 5). De los dos, los vv. 1-2 parecen responder a la exigencia redaccional de conexión con el contexto del relato anterior (14,26), mientras que el v. 5 es, más probablemente, el punto donde tocamos la tradición sobre la asamblea que Lucas utilizó. Por la misma razón, el informe sobre la delegación y su objetivo (v. 2) está en conformidad con Gál 2,1-2 y, por tanto, con la fuente de Lucas, mientras que los vv. 3-4, que presentan a los enviados desandando el itinerario de los helenistas que habían huido (8,1; 11,19) y repitiendo ante la asamblea de Jerusalén el relato de su misión en Antioquía (14,27), proceden claramente de la pluma de Lucas (cf. Dömer, *Heil* 174-75; diferentemente, Dietrich, *Petrusbild* [→ 19 supra] 308). **1.** *según la tradición de Moisés*: Significa, ciertamente, que la circuncisión fue prescrita por el Pentateuco, que tenía por autor a Moisés. Pero la tradición judía atribuía el origen del rito a Abrahán, no a Moisés (cf. Gn 17,9-14; cf. Rom 4,9-12). **2.** *altercado y fuerte discusión*: Por una vez Lucas nos informa de un conflicto sobre el que Pablo no dice nada (cf. Gál 2,1). **3.** *gran alegría a todos los hermanos*: Esta unánime aclamación reduce la estatura de los adversarios de los misioneros a la de una facción disidente en la Iglesia. **4.** *los apóstoles y los presbíteros*: Los dirigentes de la primera y segunda generación de la Iglesia madre compartirán sus deliberaciones (v. 6), mostrando cómo éstas van más allá de su circunstancia y afectan a toda la posteridad cristiana. *lo que Dios había hecho*: La conocida perspectiva teocéntrica sobre la historia (vv. 6-10.12.14) minimiza cualquier posible dependencia de la misión a los gentiles del resultado de las deliberaciones humanas. **5.** *secta de los fariseos*: El término *hairesis*, «facción», «escuela», se aplica a lo largo de todo el espectro del judaísmo: a los saduceos (5,17), los fariseos (36,5) e incluso a los cristianos (24,5). El interés lucano por los fariseos está, fundamentalmente, al servicio de su tesis sobre la continuidad (cf. comentario sobre 4,1), así que hay buenas razones para llegar hasta la fuente de estos datos (*a pesar de* Weiser, *Apg.* 369-70). *circuncidarlos*: El único antecedente de este «los» que aparece en el contexto se refiere a los gentiles de la delegación antioquena (v. 4; cf. Gál 2,3).

82 (b) PEDRO APELA A LO ACONTECIDO (15,6-12). La voz apostólica es la que, con toda propiedad, suena en primer lugar, y el breve discurso muestra su origen y función estrictamente literarios por el hecho de que sólo el lector de Lucas podría comprender sus alusiones al episodio de Cornelio (vv. 7-9; Dibelius, *Studies* 94-95; Borse, «Beobachtungen» [→ 85 infra] 201-02). **7.** *desde los primeros días*: El acontecimiento de Cornelio pertenece ya al pasado «clásico» (Dibelius), incluso aunque haya transcurrido un breve período de tiempo. *Dios dio*: En cuestiones como ésta, la Iglesia madre sólo puede reconocer y obedecer la

elección (*exelexato*) que ya previamente había realizado Dios (Roloff, *Apg.* 230; cf. comentario sobre 10,3.47). El argumento de Santiago se construirá sobre la misma iniciativa divina (v. 14: *epeskepsato*, «procurarse»), mostrando el paralelismo estructural y la complementariedad de ambos discursos (J. Dupont, *NTS* 31 [1985] 323). *la palabra del evangelio*: cf. 10,36. El sustantivo *euangelion* es raro en Lucas; cf. 20,4 (en labios de Pablo). **8.** *conocedor de los corazones*: cf. comentario sobre 10,34-35. *como a nosotros*: cf. 10,47; 11,15-17. **9.** *sin hacer diferencia*: Es Dios mismo quien ha eliminado la distinción legal entre hombres puros e impuros (10,34-35); esto es lo que reveló en la visión de Pedro (cf. comentario sobre 10,14-15). **10.** *poner a prueba a Dios*: La expresión bíblica (Éx 17,2) significa desafiar la voluntad explícita de Dios. Esta pregunta retórica es presionada por la narración teocéntrica de los vv. 7-9. *un yugo sobre los hombros*: Esta imagen de la ley como yugo insoportable no es paulina ni del judaísmo dominante; es la perspectiva de un cristiano para quien la ruptura con el judaísmo es ya un acontecimiento del pasado (Conzelmann, *Apg.* 91). **12.** *guardó silencio*: ¿Implica esto que fueron ellos quienes resolvieron la controversia (*zētēsis*) que motivó el discurso de Pedro (v. 7)? *signos y prodigios*: En cuanto acreditación profética, este testimonio dado por «Bernabé y Pablo» (que es el orden en el que aparecen en la cadena de la tradición apostólica) no es del todo extrínseco al problema (*no obstante* Haenchen, «Quellenanalyse» [→ 85 infra] 185-60).

83 (b) Ratificación de Santiago y enmiendas (15,13-21). Santiago (12,17) sigue los pasos del argumento de Pedro, desde la acción divina a favor de Cornelio (v. 14) hasta la conclusión de que no debe imponerse nada a los convertidos (v. 19; cf. comentario sobre el v. 7). Aumenta el primer paso con una cita de la Escritura (Am 9,11-12, LXX) y el segundo lo modifica con cuatro exigencias mínimas para la coexistencia judeo-gentil, que se basan en el «código de santidad» de Israel, Lv 17-18 (v. 20). Pablo está dispuesto a asumir esta resolución de la asamblea de Lucas y a convertirse, incluso, en uno de sus promulgadores (vv. 22-29); y, sin embargo, Lucas insinuará que en sus fuentes no se decía esto, pues en 21,25 nos comunicará que Santiago informó a Pablo de las cuatro «clausulas» como si todavía no las conociera (cf. comentario sobre este versículo; cf. Borse, «Beobachtungen» [→ 85 infra] 198-200). **14.** *Symeōn*: La forma gr. del hebr. *Šimĕʿôn*, introducida miméticamente, junto al abundante vocabulario bíblico de los dos discursos, recrean la «atmósfera» sagrada de la asamblea (→ Pablo, 79:36). *Dios ya al principio se procuró*: La iniciativa divina y su «clásica» (*prōton*) relación con el presente constituyen una repetición del v. 7; pero el verbo «se procuró» (*episkeptesthai*) pertenece al vocabulario veterotestamentario de las acciones salvíficas divinas (hebr. *pāqad*), e introduce, de este modo, un ensanchamiento de nuestra perspectiva sobre lo acontecido con Cornelio y sus consecuencias. *un pueblo de entre los paganos*: En cuanto parte de la oración de sustantivo que funciona como complemento objeto de *epeskepsato*, esta frase afirma que la nueva congregación gentil de la Iglesia participa plenamente en el «pueblo de Dios». El término *laos*, «pueblo», tiene el denso sentido de pueblo elegido por Dios, que es el que Lucas le da constantemente en su obra, y el que, de nuevo, volverá a aplicarse a los convertidos de la gentilidad en 18,10 (cf. J. Dupont, *NTS* 31 [1985] 324-29). El oxímoron que combina *laos* con *ethnē* (gentiles) saca a la luz el repentino factor sorpresa de la provisión divina. *a su nombre*: El sentido de esta frase se encuentra en las palabras de Amós 9,12 (en el v. 17b), que, efectivamente, es el único otro caso bíblico en el que se utiliza para expresar el gobierno del Dios sobre las naciones paganas. La cita de Amós clarificará la relación del nuevo «pueblo» elegido con Israel. **16-17.** Los versículos de Amós no son una reproducción exacta del texto de los LXX, así que deben proceder de un manual cristiano de *testimonia* en el que se añadieron al final las palabras de Is 45,21 (Dömer, *Heil* 179). El uso que hace Santiago del texto funcionará solamente en la versión de los LXX, donde el masorético *yîrĕšû*, «poseer», fue cambiado por *yidrĕšû*, «buscar», y *'dm*, «Edom», por *'dm*, «humanidad». La profecía traducida al griego explica cómo el Señor resucitado pudo reinterpretar la restauración de Israel (1,6) en términos de misión universal (1,8): la «tienda destruida» de David tiene que ser reconstruida para que (v. 17) todas las naciones puedan «buscar al Señor» (Richard, «The Divine Purpose» [→ 85 infra] 195; Dömer, *Heil* 185). La reconstrucción, por tanto, no significa el cumplimiento de la promesa davídica por Cristo resucitado (*no obstante* Haenchen, Schneider), sino la «reunificación de Israel» iniciada con la predicación apostólica y que ahora se expande para incorporar a los gentiles (Roloff, Weiser; cf. comentario sobre 2,1.14). **20.** *sino escribirles que*: La conexión adversativa de este versículo con la frase «no hay que crear dificultades» (v. 19) y la repetición de los vv. 10-11 en el v. 19 demuestran que el «decreto» es más una concesión que una imposición, con la que se pretendía hacer posible la vida común y la comensalidad sin imponer carga alguna a los recién llegados. Las cuatro cláusulas (también v. 28; 21,15) parecen ser cuatro de las proscripciones que Lv 17-18 imponía a los extranjeros que residían en Israel: la carne sacrificada a los ídolos, la comida de la sangre y de los animales estrangulados (que no se habían

sacrificado ritualmente), y las relaciones sexuales con parientes cercanos (cf. Lv 17,8-9.10-12.15 [Éx 22,31]; 18,6-18). La mención de *porneia*, «impureza», interrumpe la secuencia de los otros tres puntos que se refieren a la comida; si lo interpretamos a la luz de Lv 18 se corresponde con el término judío *zĕnût*, lit. «fornicación», que, a menudo, se aplicaba específicamente a las uniones incestuosas (cf. J. A. Fitzmyer, *TAG* 91-97). La exégesis de las cláusulas de Lv 17-18 encaja perfectamente con la perspectiva lucana de que los gentiles, que habían acogido el evangelio y habían entrado en el terreno del pueblo elegido, se mantuvieran sagrados mediante el «código de santidad». **21.** En apoyo de las cuatro cláusulas (*gar*) encontramos el factor de su reconocimiento, que se basa en la enseñanza universal de la Torá.

84 (d) Resolución (15,22-29). Este pasaje, en el que Lucas nos informa de las consecuencias de la asamblea, de nuevo reelaboradas por él, es, principalmente, una composición propia, aunque la doble delegación de Judas y Silas junto a Bernabé y Pablo puede preservar una tradición sobre la publicación del decreto en la que no tomó parte la última pareja (cf. Strobel, «Das Aposteldekret» [→ 85 infra] 92-93). **22.** *con toda la Iglesia*: Teniendo en cuenta las negociaciones en privado de las que nos informa Pablo (Gál 2,2; cf. v. 6), la resolución adoptada por toda la Iglesia madre puede considerarse, en parte, un producto de la propia perspectiva de Lucas. *Judas... y Silas*: Sobre el primero no volvemos a oír nada más, pero Silas será compañero de Pablo en su segundo viaje (15,40-18,5; cf. «Silvano», 1 Tes 1,1; 2 Cor 1,19); para Lucas se trata de un nexo más que vincula la misión de Pablo con la Iglesia madre. **23.** La carta apostólica es un «documento» de confección lucana, que responde a los procedimientos convencionales de los historiadores helenistas (Plümacher, *Lukas* 10; Cadbury, *The Making* 190-91; → 6 supra). La introducción es una fórmula estándar que encontramos en todas las cartas helenistas (→ Cartas del NT, 45:6). *Siria y Cilicia*: La carta se destina no sólo a la Iglesia que pregunta (v. 2), sino también a otros lugares de su expansión misionera (cf. v. 41; Gál 1,21). Posteriormente, se publicará en las ciudades de la I Misión (16,4), y su éxito aceleró las deliberaciones. **26.** *hombres que han entregado* su vida: El dativo refiere este contenido a Bernabé y Pablo (*no obstante* Schneider; cf. 9,16). **28.** *el Espíritu Santo y nosotros*: Esta expresión concuerda apropiadamente con las deliberaciones que tanto han subrayado la iniciativa divina. La autoridad eclesial no interviene por propio poder o siguiendo su programa; su legitimidad reside en comunicar la voluntad salvífica de Dios. **29.** El «decreto» dispone las clausulas según el orden en el que aparecen en Lv 17-18. Sobre la adición de la «regla de oro» en el ms. D, → 11 supra.

85 (e) Consecuencias (15,30-35). El párrafo conclusivo del relato sobre la asamblea nos pinta un cuadro idealizado de la gozosa recepción de la resolución por la Iglesia de Antioquía. **33.** *fueron despedidos*: Pero Silas parece estar todavía en Antioquía en el v. 40, lo que explica que el ms. D (Vg) añadiera el v. 34: «Pero Silas decidió quedarse allí, y sólo Judas regresó a Jerusalén». **35.** Desde el punto de vista histórico, es más probable que Pablo hubiera abandonado Antioquía para llevar a cabo nuevas misiones, una vez que se impusieron allí las nuevas normas.

(Achtemeier, P., «An Elusive Unity», *CBQ* 48 [1986] 1-26. Bammel, E., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 439-46. Borse, U., «Kompositionsgeschichtliche Beobachtungen zum Apostelkonzil», *Begegnung mit dem Wort* [→ 79 supra] 195-212. Dibelius, *Studies* 93-101. Dietrich. *Petrusbild* [→ 19 supra] 306-21. Dömer, *Heil* 173-87. Dupont, *Études* 361-65; «Un peuple d'entre les nations», *NTS* 31 [1985] 321-35. Haenchen, E., «Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15», *Judentum –Urchristentum– Kirche* [Fest. J. Jeremias, ed. W. Eltester, BZNW 20, Berlín 1964] 153-64. Hengel, *Acts* 111-26. Jervell, J., *Luke and the People of God* [Minneápolis 1972] 185-207. Kümmel, W. G., *Heilsgeschehen und Geschichte* [Marburgo 1965] 278-88. Lake, en *Beginnings* 5.195-212. Richard, E., «The Divine Purpose», *Luke-Acts* [ed. C. H. Talbert] 188-209. Strobel, A., «Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites», *Kontinuität und Einheit* [Fest. F. Mussner, ed. P.-G. Müller, Friburgo 1981] 81-104. Weiser, A., «Das Apostelkonzil», *BZ* 28 [1984] 145-67. Wilson, *Gentiles* 178-95.)

86 (IV) Camino de Pablo hacia Roma (15,36-28,31).

(A) Las principales misiones de Pablo (15,36-20,38). Estamos de acuerdo en que la clásica división del texto entre el segundo y el tercer viaje de misión, separados en 18,23, es analíticamente errónea (Weiser, *Apg.* 387; pero → Pablo, 79:38-45). Una cesura más clara aparece en 19,21, que sitúa a Pablo en dirección hacia Jerusalén y Roma, evocando Lc 9,51 (Radl, *Paulus* 116-24). Sin embargo, puesto que la actividad misionera prosigue tras este punto, preferimos situar el final de la secuencia de la misión principal en la despedida de Pablo en Mileto (20,17-38), que incluye un anuncio más explícito del camino que le aguarda de sufrimiento por el Señor (vv. 22-24).

87 (a) Resumen de los viajes de misión (15,36-41). Se trata de un pasaje de transición que anuncia una nueva fase en la carrera de Pablo y ata los cabos sueltos de las anteriores. **37-39.** Un «fuerte desacuerdo» entre Pablo y Bernabé acaba con su relación, pero, aparte de su críptica conexión con el abandono de la I Misión por Juan Marcos (13,33), Lucas no nos responde

a la pregunta por las causas profundas que lo provocaron. Gál 2,13 sí nos cuenta lo que realmente pasó, pues Lucas sigue con su habitual política de suavizar los conflictos de la Iglesia primitiva (→ 80 supra).

88 (b) EN CAMINO HACIA EUROPA (16,1-10).

(i) *La circuncisión de Timoteo* (16,1-15). **1.** *Timoteo*: → Cartas pastorales, 56:3. *una mujer judía*: Eunice (2 Tim 1,5). Los matrimonios mixtos estaban en contra de la ley (Dt 7,3), pero si la madre era judía, su progenie se consideraba judía (Str-B 2.741). ¿Se debe esta situación a que Timoteo debería haber sido circuncidado pero no lo fue, exigiendo, por tanto, a Pablo una prueba de lealtad a la ley obligatoria para los judíos (cf. 21,21; 25,8)? **3.** *lo circuncidó*: La razón que se da parece relacionar este hecho, tan sorprendente después de 15,5-11, con el ideal misionero de Pablo de hacerse «todo con todos» (1 Cor 9,20-22). Pero Timoteo estaba ya bautizado (v. 1), y Pablo difícilmente habría comprometido la posición ganada contra los judaizantes (Gál 5,2-3), incluso para ganar convertidos (G. Bornkamm, en *StLA* 203). Muchos especialistas cuestionan, por tanto, la fiabilidad de este dato (excepto Marshall, Schmithals); puede derivar de una tradición que recogía ideas falsas como la que Pablo refiere en Gál 5,11, o tal vez un relato incierto del episodio de Tito, Gál 2,3 (W. Walker, *ExpTim* 92 [1981] 231-35). El uso lucano de esta tradición sirve al gran interés que tenía en presentar un Pablo que estaba rotundamente dentro del judaísmo observante, siendo rigurosamente fiel a la Torá (22,3; 26,5), para forjar, de este modo, la continuidad entre Israel y la Iglesia abierta al mundo que quiso la resolución de la asamblea (v. 4). **4-5.** Notemos la lógica consecutiva: propagación del «decreto», fortalecimiento y crecimiento de las Iglesias.

89 (ii) *La visión de Pablo* (16,6-10). **6-8.** La ruta por el norte de Asia Menor (el auténtico «país de los gálatas»; → Gálatas, 47:3-5) en dirección hacia el puerto de Tróade es un dato perteneciente al diario de viaje, que muchos especialistas perciben tras los caps. 16-21 (→ 10 supra). La intervención del Espíritu en el viaje, dirigiéndolo apresuradamente hacia Europa (v. 6), es expresión de la perspectiva teológica de Lucas, que no deja lugar para la fundación de comunidades paulinas en aquella zona (cf. Gál). **9.** *una visión por la noche*: Es la primera de las cinco visiones del Pablo lucano (cf. 18,9-10; 22,17-21; 23,11; 27,23-24), que, menos una (cap. 22), ocurren «por la noche»; encajan en la amplia corriente tradicional de los sueños, tanto bíblica como extrabíblica, pero ninguno se corresponde con los arrebatamientos celestiales extáticos que Pablo reivindica para sí (2 Cor 12,1-7; cf. Weiser, *Apg.* 406-15). Como otros personajes venerables, Pablo recibe enseñanzas e impulsos desde el cielo a través de los sueños que preceden a fases importantes de su misión, especialmente en situaciones de peligro que ponen en cuestión su realización con éxito. *un macedonio*: Representa al nuevo público gr. al que apresuradamente se impulsa a Pablo a evangelizar. **10.** *procuramos pasar*: La inesperada primera aparición del narrador «nosotros» (→ 2 supra) se une a la narración del sueño de Pablo y confirma su contenido como revelación. La estrecha conexión entre ambos indica que se trata de una técnica del autor para dar una especial relevancia al paso de la misión a Grecia y Europa. Al igual que el narrador como testigo ocular, la visión que asegura el éxito a pesar de todos los peligros es también un elemento clásico de la literatura de los viajes marítimos por el Mediterráneo (V. Robbins, en *PerspLA* 230).

90 (c) LA MISIÓN EN GRECIA (16,11-18,17).

(i) *La evangelización de Filipos* (16,11-40). Al relato del itinerario por el norte del mar Egeo (vv. 11-12) en dirección a Filipos, le siguen cuatro escenas del ministerio que Pablo desarrolló allí: la conversión de Lidia (vv. 13-15), la expulsión del espíritu de adivinación (vv. 16-18), la milagrosa liberación de los misioneros de la prisión (vv. 19-34) y su vindicación por las autoridades (vv. 35-40). En lugar de una tradición independiente que puede separarse del contexto (Dibelius, *Studies* 23), la liberación milagrosa es probablemente una adición de Lucas a un relato de su fuente que presentaba la conversión del carcelero y el reconocimiento de las autoridades (Kratz, *Rettungswunder* [→ 91 infra] 482; Roloff, Schmithals, Weiser). Los milagros de liberación forman un *continuum* creciente a lo largo de Hechos, afectando en primer lugar a los apóstoles (5,19-20), después a Pedro (12,6-11) y ahora a Pablo. **11-12.** El viaje desde el puerto anatólico noroccidental de Tróade se encaminó por «via directa» hacia la isla de Samotracia, y de aquí al puerto de Neápolis, que era utilizado por la ciudad de Filipos y marcaba el confín oriental de la Via Egnatia, que los romanos habían construido en el 27 a.C. como vía principal desde el Adriático hacia Asia. Por esta razón, Filipos ganó en importancia, y, con el nombre de *Colonia Julia Augusta Philippensis*, fue ocupada por los veteranos de la gran batalla en la que Antonio y Octavio vencieron a las tropas republicanas en el 42 a.C. (→ Filipenses, 48:2). **13.** *un sitio para orar*: Aunque la palabra *proseuchē* podría connotar «sinagoga», se trata más bien de un lugar de encuentro al aire libre que era utilizado por los judíos a falta de la sinagoga. Un gran número de mujeres gentiles de posición acomodada se sentían atraídas por el judaísmo (cf. 13,50; Josefo, *Bell.* 2.20.2 § 560). El tejido de la genuina tra-

dición local prosigue en el relato de Lidia, y la narración en 1ª pers. del pl., «nosotros», confirma su carácter de testimonio ocular. **14-15.** *Lidia*: Su nombre es igual que el de su región autóctona, que se encontraba en la zona occidental de Asia Menor (cf. Ap 2,18.24); es una «temerosa de Dios», es decir, una cliente gentil del culto judío (13,16). Tanto por esta adhesión como por su hospitalidad a los viajeros (cf. Lc 10,7; 24,29), constituye un caso modélico del éxito de la misión cristiana primitiva entre las familias. Otros casos en los que se bautizan familias completas se encuentran en los vv. 31-34; 11,14; 18,8; 1 Cor 1,16. **16-18.** Como conclusión de este primer relato «nosotros» (que se reanudará en 20,5, en la misma localidad), aparece el encuentro con un espíritu adivinatorio, al que Lucas ha dado un formato estándar de exorcismo, con reminiscencias de los relatos marcanos, según Lc 4,31-37 y 8,26-39. **16.** *un espíritu de adivinación*: La palabra gr. *pythōn* designaba originalmente a la serpiente guardiana del oráculo de Delfos que Apolo mató; posteriormente vino a significar el poder de adivinación, relacionado, en ocasiones, con la ventriloquía. Este relato sirve para distanciar la misión carismática cristiana tanto de las artes mánticas (cf. 13,6-11) como de las ambiciones económicas (cf. 8,18-20; 19,23-27; 24,25-27). **17.** *gritando*: El grito y su contenido nos recuerdan los exorcismos del evangelio (cf. Lc 8,28; 4,33-34). Como en aquellos casos, el espíritu, condenado a su destrucción, afirma la verdad de la salvación anunciando su derrota. **18.** Cf. Lc 8,29 y Mc 5,8. *en nombre de Jesucristo*: Como en 3,6.16; 4,10.30, el Resucitado es el que realiza el hecho salvífico. **19-24.** La antinomia entre evangelio y beneficio material se confirma con la intervención de los propietarios, que, al verse privados del beneficio de la esclava, consiguen el encarcelamiento de los misioneros. **20.** *los magistrados*: Los *stratēgoi* son, probablemente, los *duumviri* [miembros del duunvirato] de esta colonia, que eran los responsables de la administración de la justicia. **21.** *como romanos*: Contrasta con la reivindicación de los acusados como ciudadanos romanos en los vv. 37-39. Sus acusadores los atacan por ser judíos, basándose en el conocido desprecio romano por las costumbres judías (cf. Tácito, *Ann.* 5.5). **22.** Cf. 1 Tes 2,2; 2 Cor 11,25. **23-24.** *que los guardase con cuidado*: El adv. *asphalōs* y el vb. *ēsphalisato*, «guardar», forman una combinación que resalta el acontecimiento milagroso que sigue (cf. 12,6).

91 **25-34.** La excarcelación milagrosa es sólo un preludio de la conversión del carcelero, que constituye el «auténtico milagro de liberación» (Kratz, *Rettungswunder* 484). Ciertamente, el carácter poco convincente de la excarcelación aboga por su inserción posterior en el contexto. **30-33.** La familiar estructura formada por una enseñanza sobre la fe en forma de preguntas y respuestas (cf. 2,37-41; 8,34-38; 10,33-48), y el bautismo posterior, pone de manifiesto la intervención de Lucas en la narración de la conversión, que constituye el núcleo histórico seguro de esta sección. **34.** *preparó un banquete*: La comida compartida con gran alegría (*agalliasis*) es el signo de la salvación recibida, y recrea en la casa del carcelero la atmósfera de la Iglesia de los comienzos (2,46). **35.** No aparece el motivo de la decisión de los lictores; este carencia es remediada por el ms. D añadiendo que los magistrados se espantaron por el terremoto; echa así un cosido entre las fases prelucana y lucana del relato. **37.** *ciudadanos romanos*. Pablo apela a la *Lex Porcia*, que prohibía, bajo grave castigo, la flagelación de un *civis romanus* (cf. 22,25; Tito Livio, *Hist.* 10.9.4; Cicerón, *Pro Rabirio* 4.12-13; Conzelmann, *Apg.* 102-03). El hecho de que la apelación se realizara después del castigo manifiesta el artificio lucano para presionar la réplica apologética al v. 21. **38.** *se alarmaron al oír*: cf. 22,29. **39.** *pidieron excusas*: El lector puede concluir con los magistrados: la predicación del evangelio no socava en absoluto el Estado romano (cf. Maddox, *Purpose* 93-96). **40.** *a casa de Lidia*: El regreso a casa de Lidia completa el episodio dramático, que ha defendido lo que ninguna afirmación directa contra la evidencia podría soportar: la misión es invulnerable a toda oposición terrena (Plümacher, *Lukas* 95-97).

(Kratz, R., *Rettungswunder* [Francfort 1979] 474-99. Unnik, W. C. van, *Sparsa collecta* [NovTSup 29, Leiden 1973] 374-95.)

92 (ii) *Pablo en Tesalónica y Berea* (17,1-15). Viajamos con Pablo a unos 225 km en dirección sudoeste a lo largo de la Via Egnatia, con la ayuda de la información de los vv. 1a.10a.14a.15. Lucas añadió a este hilo narrativo dos escenas, en Tesalónica y en Berea, respectivamente, ambas altamente esquemáticas y con una estructura paralela: comienzo habitual en la sinagoga, discusión sobre las Escrituras, éxito (especialmente) con las mujeres de alta posición, estallido de la persecución por instigación de los judíos. Tenemos la impresión de que Lucas construye esquemáticamente sobre los escasos datos de la fuente, que incluía el itinerario y la tradición local sobre el sufrimiento de Jasón (cf. 1 Tes 2,14; Schneider, *Apg.* 2.222.23). **1.** Anfípolis y Tesalónica (la moderna Salónica) eran capitales de distrito según la división romana de Macedonia en el 167 a.C. La última era la ciudad más grande e importante de la provincia (→ 1 Tesalonicenses, 46:2). **2.** *siguiendo su costumbre*: cf. comentario sobre 13,14. *tres sábados*: De la esquematización de Lucas obtenemos una estancia máxima de un mes, lo que resulta di-

fícilmente armonizable con 1 Tes 1,2-2,9; Flp 4,16. **3.** *les explicaba y probaba*: En su argumentación, Pablo desarrolla una inferencia: parte de lo que Escritura decía sobre el destino del Mesías y lo aplica al único pretendiente que se ajustaba a este perfil (W. Kurz, *CBQ* 42 [1980] 179). Cf. 18,28; Lc 24,25-35.44-46. **4.** *se convencieron*: El vb. *epeisthēsan* corresponde a la apelación lógica y expresa la concepción lucana de la fe pascual como adquisición de una nueva percepción sobre el plan divino de salvación manifestado plenamente en la Escritura. Las mujeres «temerosas de Dios» siguen destacando en la tumultuosa historia de la misión de Pablo (cf. 13,50; 16,13-14). **5.** *los judíos*: Su comportamiento, motivación y posteriores aliados confirman la consolidación del judaísmo como enemigo del evangelio (cf. comentario sobre 12,1) y descalifican las acusaciones de los vv. 6-7. **7.** Cf. Lc 23,2-5; Mc 15,2-5. Lucas prosigue con su apologética política (cf. 16,37-39). **11.** *más educados*: Los vv. 1-9 son el telón de fondo para el breve relato de Berea, que funciona solamente como contrapunto de la experiencia tesalonicense (J. Kremer, en *Les Actes*, 12). *recibieron la palabra*: Es decir, se hicieron creyentes (2,41; 8,14; 11,1). *estudiaban las Escrituras*: *anakrinein* tiene aquí el sentido de estudio crítico; en otros pasajes tiene el sentido de investigación judicial (4,9; 12,19; 24,8; 28,18). Los «más educados» convertidos de Berea se convierten en modelo de fe cristiana, a la que, con toda razón, pertenece el razonamiento crítico y el juicio responsable (J. Kremer, *ibid.* 19-20). **14-15.** Conforme Pablo avanza hacia Atenas, sus compañeros van quedando atrás, un dato que es contrario a 1 Tes 3,1-2, pero que, en su contexto, nos introduce a los vv. 16-34.

93 (iii) *Pablo en Atenas* (17,16-34). Tal vez como ningún otro pasaje, éste nos muestra la fuerza del argumento histórico desarrollado mediante los «episodios dramáticos» (→ 6 supra). La estructura y división están determinadas por la centralidad del discurso (vv. 22-31), para el que se prepara el escenario (vv. 16-21) y del que surge la conclusión (vv. 32-34). La palabra clave que expresa la duda de los filósofos es «extranjero» (vv. 18.20), a la que responde el predicador con las palabras «desconocido», «desconocimiento» e «ignorancia» (vv. 23.30). El discurso, al anunciar al verdadero Dios hasta entonces «desconocido», realiza una triple crítica desde un punto de vista compartido con la ilustración helenista: templos (v. 24), sacrificios (v. 25) e ídolos (v. 29). Como M. Dibelius reconoció (*Studies* 57), el orador es interrumpido precisamente en el centro de su argumentación: «resucitándolo de entre los muertos» (v. 31), el asunto en el que la teodicea propedéutica alcanza al kerigma cristiano, y, de igual modo, el asunto en el que, como era de esperar, el kerigma repele a muchos de sus cultos destinatarios (Schneider, *Apg.* 2.223). Una vez más, no es Pablo quien está hablando a los pensadores paganos (*no obstante* Marshall, *Acts* 283), sino que es el mismo Lucas quien está instruyendo a sus lectores sobre la gran oportunidad y el gran obstáculo de toda misión a la «intelligentsia» helenista. **16-21.** El «panorama de la ciudad» de Atenas que se nos presenta supera la misma realidad, con cada de uno de sus elementos perfectamente calibrados con respecto al contenido del discurso: el vulgo devoto inquieto que visita los santuarios, los filósofos de las famosas escuelas dialogando en el ágora, la introducción de nuevos dioses en el panteón, y una sed general de cosas nuevas y diferentes. Al pintar este cuadro, Lucas depende de la propia visión que se tenía en su epoca sobre la cultura clásica y su centro neurálgico, no de unas informaciones especiales sobre el ministerio de Pablo. **16.** *tan sumida en la idolatría*: Sobre impresiones similares que producía la ciudad, cf. Tito Livio, *Hist.* 45.27; Pausanias 1.17.7; Estrabón, *Geogr.* 9.1.16. **17.** *sinagoga*: Más que como una referencia al programa de la misión, divinamente establecido, que hemos observado anteriormente (13,14.46; 17,2), esta primera parada indica la cobertura judía bajo la que se ha desarrollado la adaptación de las ideas bíblicas y filosóficas realizada en el sermón (cf. W. Nauck, J. Dupont). *plaza pública*: El ágora, cuyas famosas ruinas se encuentran al noroeste de la Acrópolis, era el centro comercial y administrativo de la ciudad, y el lugar de encuentro por excelencia para tratar todos los asuntos de la comunidad. **18.** *filósofos epicúreos y estoicos*: No son meras figuras decorativas; sus doctrinas están recogidas en la crítica que hace el dicurso a la religión popular (Barrett, «Paul's Speech» 72). Con los discípulos de Epicuro (342-271 a.C.), el predicador comparte una apasionada oposición a la burda superstición de la gente (*deisidaimonia*; cf. v. 22) y la convicción de que los dioses no pueden ser manipulados por los seres humanos (v. 25). Con los estoicos, miembros de la escuela del «pórtico pintado» (*stoa pokilē*), fundada por Zenón de Chipre (ca. 320 a.C.), comparte algunas ideas fundamentales, como la unidad de la humanidad (v. 26) y el parentesco natural de los seres humanos con Dios (v. 28). *charlatán*: Lit. «recolector de grano» (*spermologos*), como pájaro que pica de un lado y otro, un término que crea la «atmósfera» para el encuentro. *predicador de divinidades extranjeras*: Evoca la acusación hecha a Sócrates (Platón, *Apol.* 24b; Jenófanes, *Mem.* 1.1.1); el discurso responderá a ésta mediante el motivo de la «ignorancia» (vv. 23.30). *Jesús y su resurrección*: Se presagia aquí el clímax del discurso (vv. 30-31; Conzelmann, en *StLa* 224). ¿Se sugiere que los atenienses entendieron el sus-

tantivo femenino *anastasis*, «resurrección», como el nombre de la consorte de la divinidad extranjera Jesús? **19.** *Areópago*: La «colina de Ares», en la actualidad un promontorio rocoso pelado al oeste de la Acrópolis; antiguamente era el lugar de reunión del Consejo Supremo de Atenas, que también recibía el mismo nombre. Lucas se refiere más a la colina que al consejo, que, en sus días, se reunía en otro lugar, con funciones principalmente judiciales. El ptc. *epilabomenoi* significa «llevándolo» (9,27), no «agarrándolo» (16,19). Al discurso no sigue ninguna sentencia o veredicto; su marco es el de la disputa de escuela, no el de la defensa judicial.

94 El discurso de Pablo (vv. 22-31). Puesto que la composición desarrolla un antiguo esquema que estaba formado por la conversión de la idolatría, la fe en la resurrección y el juicio/gobierno del mundo por el Resucitado (cf. 1 Tes 1,9-10; 1 Cor 8,6), la conclusión cristológica no es un apéndice extraño a la teodicea (*no obstante* Schweizer, en *StLA* 213), sino el clímax de un kerigma de doble punta, ya previamente fijado, destinado a los paganos, en el que la exhortación al monoteísmo, desarrollada por los apologetas judeohelenistas, constituía la premisa fundamental para el anuncio de Cristo (Legrand, «Areopagus Speech» [→ 95 infra] 324-45). La utilización de la teología natural como positiva antesala del evangelio contrasta con su utilización paulina para condenar a la humanidad pecadora en Rom 1,18-32 (P. Vilhauer, en *StLA* 34-37). **22.** *extremadamente religiosos*: Aunque aparentemente parece estar alabando a la audiencia, esta calificación implica un oculto reproche que se insinuará en lo que sigue (cf. 25,19; comentario sobre el v. 18). **23.** *al dios desconocido*: Las referencias literarias a los altares consagrados a los «dioses desconocidos» (Pausanias 1.1.14; Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* 6.3.5) pueden haber inspirado a Lucas su refundición en singular, que suministra un ideal punto de apoyo para la defensa contra la acusación de «dioses extraños». **24.** *el mundo y todo lo que hay en él*: Estas predicaciones sobre Dios manifiestan la libertad del predicador, que mezcla conceptos griegos (universo unitario que abarca todo) y bíblicos (universo bipartito). Esta mezcla había sido ya realizada por apologetas judíos como Filón, Aristóbulo y el SeudoSalomón (Sab 9,9-10). Cf. 14,15; Is 42,5 (LXX). *no habita en templos*: Esta crítica se encontraba ya *ex principiis* en la Stoa, donde las ideas de Dios y del mundo eran coextensivas. La idea se encuentra en el AT (Is 66,1-2), pero el término *cheiropoiētos*, «hecho a mano», no se relaciona con los «templos» en los LXX. Cf. 7,48; Filón, *De Vita Mosis* 2.88. **25.** Los estoicos, p.ej. Séneca, disputaban sobre la naturaleza de Dios y hasta del culto que se le daba (cf. Dibelius, *Studies* 53-54; Conzelmann, *Apg.* 107). *da la vida y el aliento*: cf. Is 42,5. La idea fundamental de que Dios, en cuanto creador, es dador y no receptor, implica su libertad de toda necesidad, un pensamiento de la filosofía griega que remite a la escuela de Elea (Dibelius, *Studies* 42-43), pero que sólo aparece tardíamente en los LXX como premisa de la acción de gracias por el templo (2 Mac 14,35; 3 Mac 2,9). **26.** *hizo de uno*: El contexto se opone a relacionar modalmente «él hizo» con «habitar» («él los hizo habitar»), sino que lo entiende (en continuidad con el v. 24) en el sentido de «él creó», que, en consecuencia, rige los verbos «habitar» y «buscar» como infinitivos asindéticos de finalidad. Las perspectivas bíblica y estoica se mezclan en *ex henos*, «de uno», que podría significar «un linaje» (neutro) o «un antepasado» (masculino). Prevalece la alusión al Génesis (Gn 1,27-28). *los tiempos y los límites*: De acuerdo con la misma fusión de perspectivas, estos términos podrían referirse tanto a las épocas y territorios de las naciones de la tierra (punto de vista bíblico; cf. Dn 8; Dt 32,8; Schneider; Wilson, *Gentiles* 201-05) como al ciclo de las estaciones y la zona habitable de la tierra (punto de vista filosófico; cf. Dibelius, *Studies* 29-34; Eltester, Haenchen, Weiser y la mayoría de los especialistas). El contexto y la comparación con 14,17 favorecen la última lectura. **27.** *con el fin de que buscaran a Dios*: Claramente se refiere a la búsqueda intelectual del filósofo (Dibelius, *Studies* 32-33), no a la expresión con la que el AT se refiere a la obediencia y el culto (Dt 4,29 etc.). **28.** *uno de vuestros poetas*: Es decir, Arato, en su *Phaenomena*, probablemente por influencia del antiguo himno estoico de Cleantes (E. Lohse, *New Testament Environment* [Nashville 1976] 245). **29.** La incongruencia de las imágenes de Dios esculpidas por su afinidad humana refleja de nuevo una mezcla de diferentes ideas: la judía, para la que el Creador no puede representarse en forma creada alguna; y la griega, para la que únicamente los seres vivos pueden representar a un Ser viviente (Conzelmann, en *StLA* 224). **30.** *los tiempos de la ignorancia*: Como en los discursos a los judíos (3,17; 13,27), el kerigma conlleva el fin de la ignorancia al proponer una opción y confirmar el destino de cada uno en el juicio. **31.** cf. 10,42; Sal 9,9; 96,13; 98,9. *él ha dado una garantía*: La *pistis*, que se entiende como «prueba» o «garantía», se aleja de su uso paulino referido a la confianza que renuncia a sí misma (Dibelius, *Studies* 62).

95 Respuesta (vv. 32-34). **32.** La interrupción del orador antes de nombrar al Resucitado confirma el origen literario del discurso (→ 93 supra). **34.** Este discurso, como otros de Hechos, termina con una audiencia dividida. Por tanto, no tiene por qué catalogarse como un fracaso con el objetivo de armonizarlo con 1 Cor 1,18-2,5 (Legrand, «Areopagus Speech»

339). Los nombres de los convertidos proceden del registro de los viajes de Pablo.

(Barrett, C. K., «Paul's Speech on the Areopagus», *New Testament Christianity for Africa and the World* [ed. M. Glasswell, Londres 1974] 69-77. Calloud, J., «Paul devant l'Aréopage d'Athènes», *RSR* 69 [1981] 209-48. Conzelmann, H., en *StLA* 217-30. Dibelius, *Studies* 26-83. Dupont, *Études* 157-60; «Le discours à l'Aréopage», *Bib* 60 [1979] 530-46. Eltester, W., «Gott und die Natur in der Areopagrede», *Neutestamentliche Studien* [Fest. R. Bultmann, ed. W. Eltester, BZNW 21, Berlín 1954] 202-27. Legrand, L., «The Areopagus Speech», *La notion biblique de Dieu* [ed. J. Coppens, Lovaina 1976] 337-50. Mussner, F., *Praesentia Salutis* [Dusseldorf 1967] 235-44. Nauck, W., «Die Tradition und Komposition der Areopagrede», *ZTK* 53 [1956] 11-52. Schneider, G., «Apg 17,22-31», *Kontinuität und Einheit* [→ 85 supra] 173-78. Taeger, J., *Der Mensch und sein Heil* [Güttersloh 1982] 94-103. Wilckens, *Missionsreden* 81-91. Wilson, *Gentiles* 196-218.)

96 (iv) *Pablo en Corinto* (18,1-17). Este relato presenta una detallada y fidedigna información sobre una de las misiones más importantes de Pablo, aunque no dice nada sobre los acontecimientos que se evocarían posteriormente en los reproches y las duras críticas de 1-2 Cor (cf. Bornkamm, *Paul* [→ 97 infra] 68). Su llegada a esta ciudad portuaria, próspera y étnicamente diversa, capital de la provincia romana de Acaya (el Peloponeso), puede fecharse en el 51 d.C. (→ Pablo, →79:9; una opinión diferente en Lüdemann, *Paul* [→ 11 supra] 155-77; → 1 Corintios, 49:8). **2.** *Áquila*: Aunque se dice que es judío, el contexto (v. 18) y los datos de las cartas (1 Cor 16,19; Rom 16,3) indican que tanto él como su mujer Priscila (a la que Pablo llama«Prisca») eran ya cristianos, que habían huido de Roma y residían temporalmente en Corinto. En las cartas no se dice que hubieran sido convertidos por Pablo (cf. 1 Cor 1,14-16; 16,15). *decreto de Claudio*: Promulgado en el año 49 d.C. (→ Pablo, 79:10). **3.** *fabricantes de tiendas*: cf. R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry* (Filadelfia 1980). Este dato podría proceder directamente del cuaderno de notas que suministró a Lucas la mejor información sobre los viajes de Pablo (así Roloff, Schneider, Weiser). *en la sinagoga*: cf. comentario sobre 13,14. **5.** *Silas y Timoteo*: Es en este momento cuando se incorporan a la misión (cf. 17,14-15). *dando testimonio ante los judíos*: El sumario de este testimonio (cf. 9,22; 17,3; 18,28; 28,31), junto con la reacción judía (13,45) y la réplica profética de Pablo (13,46.51; 20,26), ponen de manifiesto su carácter de estribillo, que procede de la redacción lucana (Weiser, *Apg.* 485). **6.** *vuestra sangre recaiga sobre vuestra cabeza*: Expresión de una ley sagrada (Jue 9,24; 2 Sm 1,16), según la cual las consecuencias de una acción recaen sobre quien la realiza. **7-8.** Los nombres, por lo menos, proceden de la tradición local, pero, tal vez, no así la excesiva generalización relacionada con Crispo (cf. 1 Cor 1,14) de la que nos informa el v. 10b. **9-10.** La visión en sueños del Señor exaltado (cf. 16,9) es la pieza central del relato de Corinto en el se desarrolla una intensificación, cuidadosamente planificada, de la acción hasta su culminación en la victoria de Pablo ante Galión (vv. 14-16; cf. Haenchen, *Acts* 537-41). La visión transmite la interpretación lucana de esta misión trascendental y confirma su brillante éxito (v. 8), haciéndolo derivar de la activa presencia del *Kyrios*. **10.** *pueblo*: *laos*, la denominación sagrada de Israel se utiliza ahora en el amplio sentido que ya se le dio en 15,14. **11.** *un año y medio*: Los años 51-52 d.C. (→ Pablo, 79:9). La visión nos ayuda a comprender esta prolongada estancia en medio de una fuerte oposición. **12-17.** Pablo es acusado ante el procónsul Galión, hermano mayor del filósofo Séneca (→ Pablo, 79:9). El v. 18 indica que este suceso ocurrió al final de la estancia de Pablo en la ciudad, lo que nos muestra cómo se ha abreviado este período en el relato lucano. El relato de la derrota de los acusadores judíos, con su fuerte colorido local y su tono burlesco, fue, probablemente, transmitido por la Iglesia local para recordar sus orígenes (Roloff, *Apg.* 269). No hay razones para poner en duda la intervención de Pablo en este episodio (*no obstante* Lüdemann, *Paul* [→ 11 supra] 160-61). **12.** *ante el tribunal*: El *bēma*, o tribuna monumental, que se ha descubierto recientemente y está expuesto en las ruinas del ágora corintia, puede ser la estructura que utilizó Galión (cf. J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* [GNS 6, Wilmington 1983] 28.141). **13.** *en contra de la ley*: La acusación es deliberadamente ambigua, pues no se específica cuál era la ley que se había violado. Si fue así, el procónsul no iba por mal camino. **14.** *Galión dijo a los judíos*: Adelantándose a la propia defensa que Pablo haría de sí mismo, Galión actúa de la forma que Lucas consideraba modélica para los funcionarios públicos que se veían envueltos en controversias entre judíos y cristianos. Los cargos públicos no debían preocuparse de la ley religiosa sino de las acciones negativas contra el Estado, y de esto no podía acusarse al predicador cristiano (Lüdemann, *Paul* [→ 11 supra] 158). De nuevo nos encontramos en este punto con la parte apologética de la historiografía de Hechos (cf. 16,37-39), que será ampliamente desarrollada en los relatos de los procesos de Pablo en los caps. 21-26. **17.** *Sóstenes*: Al parecer, una turba gentil carga contra los judíos y «los golpes recaen sobre aquel que golpea» (Conzelmann). Nada indica que se trate del personaje de 1 Cor 1,1.

97 (d) REGRESO A ANTIOQUÍA Y RESUMEN DE LOS VIAJES (18,18-23). Con una secuencia trepidante se nos hace regresar a Siria por Éfeso, y rápidamente, de forma precipitada, Pablo se

encuentra de nuevo en Asia. El relato de cada parada es extremadamente breve, y la demarcación de un «tercer viaje misionero», presentado en el v. 23, no se desarrolla en una sección específica del texto (→ 86 supra; pero → Pablo, 79:28.40-45). El v. 22 y el voto de nazireato (v. 18; Nm 6,13-20) indican que el viaje de Pablo hacia Siria tenía como destino Jerusalén, aunque nunca se mencione la ciudad ni Pablo diga en sus propios escritos que hubiera hecho una visita especial en medio de las de los caps. 15 y 21 (Weiser, *Apg.* 501). La mayoría de los especialistas está de acuerdo en que Lucas ha tomado esta secuencia de viajes de su fuente paulina, pero la «subida» de peregrinación en el v. 22 se debe, probablemente, a la propia concentración lucana en el vínculo de Pablo con la Iglesia madre (*no obstante* Lüdemann, *Paul* 141-57). **18.** *Priscila y Áquila*: Su viaje a Éfeso está atestiguado por 1 Cor 16,19, una carta que escribió desde allí. *Cencreas*: Puerto marítimo de Corinto (cf. Rom 16,1). *voto*: Según la ley del nazireato con respecto a la consagración personal, el corte del pelo crecido durante el período del voto tenía que realizarse durante un ritual celebrado en el templo (Nm 6,1-21). Nos sorprendemos de que, al mismo tiempo que Lucas presenta a Pablo como un fiel devoto de la ley mosaica, deje aparecer su desconocimiento de la forma en que se realizaba este ritual (cf. 21,23-26). **19.** *Éfeso*: Capital de la provincia romana de Asia, residencia del procónsul y ciudad comercial de gran importancia. Fue un asentamiento griego (Ionian) que mantuvo, durante el dominio romano, su papel estratégico como el punto de término en el Egeo de la vía principal que, desde el Éufrates, cruzaba toda la baja Asia. Este brevísimo epítome de la primera actividad de Pablo en Éfeso (vv. 19b-21a) salvaguarda su misión de fundación frente a la de Apolo (vv. 24-27), al tiempo que la promesa del retorno anticipa el cap. 19, donde se contará su extensa estancia en la ciudad (19,10; 20,31). **22.** *Cesarea*: ¿Por qué desembarcó en este puerto (cf. 10,1) si el destino era Antioquía (cf. 13,4)? Quizá por unos vientos desfavorables (Haenchen), pero lo más probable es que de este modo se indicaba el destino diferente (Conzelmann). *subió*: El ptc. indeterminado puede solamente referirse a la peregrinación a la elevada Jerusalén (11,2; 15,2; 21,15; 24,11; 25,1.9), desde donde se «baja» a todos sitios (8,5; 9,32). **23.** *una tras otra*: Lit., «por orden» (cf. Lc 1,3), es decir, a través de la región que se describe en 16,6-8.

(Bornkamm, G., *Paul* [Nueva York 1971] 43-77. Lüdemann, *Paul* [→ 11 supra] 141-77.)

98 (e) MISIÓN EN ÉFESO (18,24-19,40).

(i) *Ministerio de Apolo* (18,24-28). Esta serie de episodios unidos por su vinculación con Éfeso comienza con uno que perturba potencialmente el orden lucano. Asumiendo que originalmente contaba una misión en Éfeso anterior a la de Pablo (*contra* v. 19; así Conzelmann, Schneider), vemos que Lucas lo utiliza para mostrar cómo los movimientos surgidos al margen de su historia lineal se integran en la misión trazada por los apóstoles (cf. 6,1-6; 8,14-17). Esta visión une el episodio de Apolo con el que le sigue (19,1-7). **24.** *Apolo*: Su erudición es digna de su lugar de procedencia, es decir, de Alejandría, que era el principal centro de cultura judía en la diáspora (→ Geografía bíblica, 73:25). No aparece ningún signo de la rivalidad con Pablo que nos sugiere 1 Cor 3,4-11; 4,6. **25.** *el camino del Señor*: Lucas, o su fuente (así Roloff, *Apg.* 279), entendió que Apolo ya «enseñaba» (Lc 1,4) como un maestro cristiano. *con fervor de espíritu*: A pesar incluso de que sólo conocía el bautismo de Juan y sólo le faltaba dar un pequeño paso para el bautismo en el Espíritu (1,5; 19,2-3). ¿Indica esto que había sido discípulo de Juan (Roloff)? En todo caso, Lucas no subordina su «Espíritu» a la institución (cf. comentario sobre 8,14-17; 10,47). **26.** *con mayor precisión*: Esta celosa pareja constituye su nexo Pablo y le da legitimidad histórica. Lucas no podía permitir que Apolo apareciese como un maestro cristiano autorizado hasta haberlo integrado, de alguna forma, en la comunión apostólica (Käsemann, *ENTT* 147). Sin embargo, no pudo informarnos de que este célebre misionero se bautizara de nuevo (cf. 19,5). **27.** *Acaya*: Anticipación de su «edificación sobre» la obra de Pablo en Corinto (1 Cor 3,10). **28.** Cf. 18,5; su kerigma está ya al unísono con el de Pablo.

99 (ii) *Pablo y los discípulos del Bautista* (19,1-7). El episodio de Apolo ilumina esta, por otra parte, incomprensible situación, y viceversa. Dado que, de acuerdo con toda la tradición del evangelio, Lucas reconoce a Juan como precursor y heraldo de Jesús (v. 4), no puede admitir, en consecuencia, razón alguna que justifique la existencia de unos discípulos del Bautista que aplicasen a éste el reconocimiento mesiánico que Juan reservó para Jesús (Lc 3,15-17; Käsemann, *ENTT* 142-43). Este fenómeno sólo podría presentarse como expresión de un cristianismo inmaduro característico de «discípulos» (v. 1) que, como Apolo, conocían solamente el bautismo de Juan, pero que, a diferencia de él, no habían tenido la experiencia del Espíritu Santo (8,16) y que, por tanto, tenían que experimentar el bautismo de Jesús. **1.** *las regiones montañosas*: cf. 18,23, donde se interrumpió el itinerario de Pablo con el paréntesis sobre Apolo. La mención de Apolo en este versículo subraya su conexión con lo que sigue. **2.** *ni siquiera hemos oído hablar*: Este tipo de cristianismo, o incluso de secta bautista, es inconcebible. Se trata de una elaboración redaccional lucana: como en el caso de los sa-

maritanos (8,15-16), estos «discípulos» tienen acceso al Espíritu Santo solamente con la entrada en la comunión apostólica (Käsemann, *ENTT* 145). **3.** *en el bautismo de Juan*: Circunloquio lucano que se refiere al seguimiento del Bautista. Al igual que evitó cualquier sugerencia de una rivalidad entre Apolo y Pablo, la suprime también aquí entre el movimiento de Juan y el de Jesús. Ambos estaban relacionados en directa continuidad histórico-salvífica (v. 4), así que los seguidores de Juan se encontraban ya en el «vestíbulo» de la Iglesia cristiana. **4.** *esto es, en Jesús*: La interpretación cristiana aplicaba el anuncio del Bautista sobre «el que tenía que venir» a Jesús, no a Yahvé (13,25; Mc 1,7; Lc 3,16); de aquí que la fe en Jesús fuese exigida como acto de obediencia a Juan. **5-6.** Cf. comentario sobre 8,14-17; 2,38. No sostiene que los seres humanos controlen o dispensen el Espíritu, sino que este don se otorga en la Iglesia, que comenzó en Jerusalén con la primera efusión del Espíritu (acontecimiento que se evoca aquí) y que está representada por los apóstoles (8,17) o por testigos acreditados (v. 6; Weiser, *Apg.* 518). *hablar en lenguas*: cf. 10,46 y el comentario sobre 2,4.

(Böcher, O. «Lukas und Johannes der Täufer», SNTU A/4 [1979] 27-44. Käsemann, E., *ENTT* 136-48.)

100 (iii) *El poder de la palabra y milagros de Pablo en Éfeso* (19,8-20). La sección está formada por tres pequeñas unidades; las exteriores tienen carácter de sumario (vv. 8-12.17-20), la interna presenta una anécdota prelucana con rasgos legendarios y cómicos (Dibelius, *Studies* 19). Las tres secciones reciben su unidad literaria de la relación entre la actividad taumatúrgica de Pablo y la conquista de sus rivales que se resume en los vv. 18-20. El material muestra un gran colorido local, pero, dada la larga e importante misión de Pablo, la información sobre Éfeso no posee la calidad de la que se presenta sobre Corinto en el cap. 18 (Bornkamm, *Paul* [→ 97 supra] 78-79). **8.** *reino de Dios*: Según el esquema histórico de Lc 16,16, éste se proclamó tras el ministerio de Juan Bautista, así que este tema resuena aquí intencionalmente tras el bautismo de sus discípulos. **9.** *el camino*: Esta expresión sin matiz alguno, que se aplica a la vida y la enseñanza cristiana, se encuentra en 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22. *se apartó de ellos*: Percibimos claramente la estilización esquemática realizada por Lucas: predicación en la sinagoga, oposición, separación y nuevo foro. Todo el desarrollo de la misión paulina se condensa así en sus fases individuales. *Tirano*: Fuera de aquí, no se conoce a este mecenas o maestro. A Pablo se le representa como un filósofo itinerante que hace una parada para enseñar. **10.** *dos años*: Esta larga estancia en Éfeso es una información fidedigna (→ Pablo, 79:40-42), como también lo es el dato de que desde aquí se procedió a la evangelización de una extensa zona asiática (p.ej., Colosas, Laodicea, Hierápolis). Sin embargo, no hay lugar en la historia lineal lucana para la mención de los acontecimientos conflictivos que se evocarían en la actividad literaria de este período: 1-2 Cor, Gál, Flp. **11-12.** Como introducción a la anécdota sobre Esceva se encuentra este sumario que presenta al Pablo de la leyenda, apreciado por las generaciones posteriores, pero que no está en consonancia con la presentación que hace de sí mismo (cf. 2 Cor 10,10; Haenchen, *Acts* 562-63). Cf. 5,12-16, con el que este pasaje comparte el tema de la continuidad. **13-17.** Puesto que sabemos, por otras noticias, que había exorcistas que invocaban el nombre de Jesús fuera del círculo de sus seguidores (Mc 9,38-40), el relato original podría no haber incluido a Pablo. Fuera de lo que se dice aquí, desconocemos quién era este sumo sacerdote de nombre latino, pero su posición aumenta la desgracia de sus siete hijos. Algunos elementos tópicos del género de los exorcismos experimentan en nuestro texto un nuevo giro: el demonio no conoce a quienes van a vencerle, anuncia su derrota (v. 15) y la aclamación conclusiva (v. 17) nos informa de la paradójica victoria lograda por el mal uso del nombre. El hecho de que este nombre no sea automáticamente operativo por cualquiera que lo utilice manifiesta la distancia entre el evangelio y la magia (Conzelmann, *Apg.* 120). **18-20.** El filo de esta recapitulación corta toda posibilidad de sincretismo cristiano. La popularidad de lo mágico y de los libros de fórmulas mágicas (*Ephesia grammata*) estaba en consonancia con el *genius loci* de Éfeso (PW 5.2771-73).

101 (iv) *Tumulto de los orfebres y partida de Pablo* (19,21-40). **21.** *Roma*: El primer anuncio del fatídico viaje de Pablo a Jerusalén y Roma no es posterior al tumulto sino anterior; por otra parte, podría considerarse como la razón por la que abandonó Éfeso (20,1). **22.** *a Macedonia*: El camino hacia el martirio y el envío de dos mensajeros evocan claramente el momento en el que Jesús se embarca en su viaje final según Lc 9,51-52. El discípulo y el maestro caminan juntos hacia su destino compartido (Radl, *Paulus* 103-26). Los factores históricos que mueven a hacer estos viajes (→ Pablo, 79:43-44), como la agitación en Corinto (1 Cor 16,5-7) y la colecta para Jerusalén (Rom 15,25-28; 1 Cor 16,1-4), son absorbidos por la perspectiva teológica (*dei;* cf. 1,16) que impulsa todo movimiento en el relato lucano. **23.** *un gran tumulto*: Un «episodio dramático» (vv. 23-40), claramente sacado de contexto y animado típicamente por los discursos de sus personajes, sirve tanto para ilustrar las tribulaciones de Pablo en Éfeso como para calmarlas (cf. 1 Cor 15,32; 2 Cor 1,8-10). Aristarco (v. 29) constituye un nexo con la historia real; en Flm 24 se

le menciona como colaborador del apóstol que ya estaba en prisión; su presencia en este episodio manifiesta que Lucas tenía noticia de otros terribles problemas que acontecieron en Éfeso y sobre los que no informó (cf. Bornkamm, *Paul* [→ 97 supra] 79-84). En todo caso, parece estar en contra de la hipótesis de que Pablo, que aparece entre bastidores en el relato sobre Demetrio, no tuvo nada que ver en él (Weiser, *Apg.* 543-44; *no obstante* Roloff). **24.** *templos en plata de la diosa Artemisa*: Se trata de modelos a escala del famoso templo de la diosa, que era una de las siete maravillas del mundo antiguo (cf. Estrabón, *Geogr.* 14.1.20). Sobre Artemisa, cf. *Beginnings* 5.251-56; R. Oster, JAC 19 (1976) 24-44. **25-27.** El discurso de Demetrio. Lucas interviene ligeramente en este discurso con la idea de que la supervivencia del culto a la diosa depende del pingüe comercio desarrollado en torno a éste (cf. 5,1-11; 8,18-20; 16,16-20). Al mismo tiempo, expresa el floreciente poder del evangelio (v. 20), que se ha convertido ya en una amenaza contra la supervivencia de los cultos paganos. Sobre el v. 26, cf. 17,24-25; el contenido del v. 27 suele compararse con la declaración que hace Plinio el Joven sobre el impacto del cristianismo en Asia (*Ep.* 10.96.10). **29.** *Gayo y Aristarco*: cf. 20,4; sobre el último, cf. también 27,2; Flm 24; Col 4,10. **31.** *asiarcas*: Se refiere a líderes o gobernantes cuyas funciones desconocemos (cf. *Beginnings* 5.256-62); forman parte del colorido local del relato y constituyen un argumento a favor de la posición social de Pablo. **33.** *Alejandro*: Aunque no sabemos con certeza cuál era su intención, es posible que, puesto que pretendía hacer una defensa (*apologeisthai*), tratara de rechazar cualquier relación de los judíos con el acusado (cf. 16,20). **35-40.** El discurso del magistrado de la ciudad. Esta autoridad expresa claramente la argumentación apologética de Lucas: la fe cristiana no supone ninguna subversión del orden público o un sacrilegio contra las otras religiones. El triunfo de Pablo en Éfeso culmina, por tanto, con este reconocimiento oficial de que no existe ninguna causa judicial contra él (cf. 16,37-39; 18,12-17; 25-26; Plümacher, *Lukas* 100).

102 (f) ÚLTIMOS VIAJES ENTRE ASIA Y GRECIA (20,1-16).

(i) *Hacia Grecia y de regreso a Tróade* (20,1-6). **1.** *para Macedonia*: La partida de Éfeso se produjo según lo previsto (19,21), no como consecuencia de la presión, hacia mediados del 57 d.C. (→ Pablo, 79:43). Prosigue el relato con un sumario de viajes, resumido en los vv. 13-16 y 21,1-18, que se ve interrumpido por la inserción de la anécdota sobre Eutiquio (vv. 7-12) y el discurso de despedida en Mileto (vv. 17-38). El diario de viaje (→ 10 supra) suministró, probablemente, los detalles fundamentales, que han sido altamente simplificados y expurgados de los reveses y conflictos que aparecen en 1 Cor 16,1-9; 2 Cor 2,12-13; 7,5-7. El carácter de testimonio ocular del material queda garantizado por la reaparición del narrador «nosotros» en el v. 5. **2.** *Grecia*: Éste es el único pasaje del NT en el que aparece el nombre clásico *Hellas*. Coloquialmente se aplicaba a la provincia de Acaya, especialmente a Corinto y sus alrededores, donde Pablo pasó los tres meses de invierno (57-58 d.C.) y escribió su Carta a los Romanos con la mente puesta en su inminente visita a Jerusalén (Rom 15,25; → Pablo, 79:43-44). **4.** La lista de los siete compañeros con sus respectivas procedencias nos indica que eran los que llevaban la colecta para Jerusalén (Rom 15,26-27; 2 Cor 8-9) y que se habían reunido en Corinto con sus recaudaciones. La breve y tardía atención que Lucas presta a la colecta (24,17) nos explica por qué no mencionó en ningún momento su encargo. **6.** El narrador «nosotros» se integra dentro del séquito de Pablo que se quedó en Filipo, es decir, en el lugar donde se nos dejó en 16,17. *Ácimos*: cf. v. 16.

103 (ii) *Resurrección de Eutiquio* (20,7-12). Este milagro, que la tradición local habría elaborado a partir de un restablecimiento milagroso (Roloff), relaciona a Pablo con una tradición en la que se incluía a Elías, Eliseo, Jesús y Pedro (9,36-43). Se encuentra, inadecuadamente, en el marco del culto dominical prolongado hasta la noche que precede a la partida de Pablo para un viaje sin retorno (vv. 22-23.38). Puesto que tanto la pomposa partida como la fracción del pan están confinadas a los vv. 7 y 11, y representan claros intereses lucanos, pueden ser una adición suya a un relato más antiguo, mediante la que intentó adaptarlo, con poco éxito, al itinerario en marcha (así Conzelmann, Schneider, Weiser). **7.** *primer día de la semana*: Según el cálculo judío, se trata del domingo, «el día del Señor» (Ap 1,10; *Did* 14,1); la celebración eucarística por la tarde (no la víspera) refleja, probablemente, una costumbre de la época de Lucas (W. Rordorf, *ZNW* 68 [1977] 138-41). Compárese Lc 24,29-30 con 24,1. *para la fracción del pan*: cf. comentario sobre 2,42. Puesto que este gesto estaba unido a la explicación que Jesús dio sobre su destino que también compartirían sus seguidores (Lc 9,12-27; 22,19-38; 24,25-35), tenemos la impresión de que con esta acción, realizada en este punto crucial de la trayectoria de Pablo, se pretendía fomentar la asimilación de los dos personajes (cf. 19,21). **10.** *se echó sobre él*: cf. 1 Re 17,21 (Elías); 2 Re 4,34-35 (Eliseo); Lc 8,52 (la confianza). **12.** Esta conclusión debería seguir, lógicamente, al v. 10; el v. 11 es una intrusión redaccional.

104 (iii) *De Tróade a Mileto* (20,13-16). El itinerario se dirige ahora hacia el sur, a lo largo de la costa occidental de Asia Menor y las

islas costeras (Lesbos, Quío, Samos). Es históricamente probable que se desplazara una reunión que debía tener en Éfeso a Mileto (v. 16), pero, de nuevo, evita Lucas comentar los problemas reales que pusieron a la gran ciudad fuera del alcance de Pablo (cf. comentario sobre 19,23). La fecha tope de «pentecostés» no aparece posteriormente.

105 (g) PABLO SE DESPIDE DE SUS MISIONES (20,17-38). En claro constraste con los otros discursos de Hechos, el que Pablo pronuncia en Mileto pertenece a un nuevo género literario, concretamente, al de los discursos de despedida (Michel, *Abschiedsrede* [→ 108 infra] 68-72; Prast, *Presbyter* [→ 108 infra] 36-38), que tiene abundantes analogías en toda la Biblia y la literatura intertestamentaria (NT: Jn 13-17; Mt 28,16-20; Lc 24,44-52). Este «testamento», destinado a todas las Iglesias que dejaba tras de sí (v. 25), es el único discurso dirigido a los cristianos que Lucas pone en boca de Pablo. Anuncia tanto el fin de su actividad misionera como el inicio de sus procesos y encarcelamientos (vv. 22-24), sirviéndonos así como «bisagra» entre los dos segmentos, la misión y la pasión, con los que la trayectoria de Pablo corre paralela a la del Señor (Prast, *Presbyter* [→ 108 infra] 21). La voz que oímos es la de Lucas (Dibelius, *Studies* 158), pero algunos elementos de una tradición paulina extensamente atestiguada (vv. 24.28.34) tienen el aspecto de ser auténticos (J. Lambrecht, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 319-23). Lucas utiliza esta *cesura* biográfica para marcar el final de la primera generación de la Iglesia, la de los testigos fundadores, y documentar la transición ordenada desde su ministerio a la vida posterior de la Iglesia (Michel, *Abschiedsrede* [→ 108 infra] 76).

106 No resulta clara la articulación del texto (J. Dupont, *Discours* [→ 108 infra] 21-22), pero la repetición de *kai* (*ta*) *nyn*, «y ahora», nos sugiere la siguiente estructura: una mirada hacia atrás (vv. 18b-21); una mirada hacia delante (vv. 22-24); un testamento (vv. 25-31); recomendación final (vv. 32-35). **17.** *presbíteros*: cf. comentario sobre 14,23. Este gobierno colegial está casualmente relacionado con la función de *episkopos*, «vigilante», en el v. 28. **19.** *he servido al Señor*: El *Kyrios*, a lo largo de todo el discurso, es Jesús, y el vb. «he servido» (*douleuōn*) evoca la presentación que hacía Pablo de sí mismo como *doulos* de Cristo (Rom 1,1; Gál 1,10; Flp 1,1). *las asechanzas de los judíos*: La completa y total publicidad (*demosia*) de la predicación de Pablo descalifica, por adelantado, todas las doctrinas heréticas y secretas que posteriormente se presentaban en su nombre (cf. v. 30). Esta afirmación se dirige, claramente, contra los movimientos del tiempo de Lucas. **22-24.** Ampliando el contenido de 19,21 nos encontramos con el anuncio de la pasión que Pablo está destinado a sufrir en Jerusalén. **22.** *encadenado por el Espíritu*: El dativo es instrumental, que es el caso que habitualmente rige el vb. *deō*, «atar». El lector de Lucas recuerda el viaje «obligatorio» que tuvo que hacer el Hijo del hombre antes de llegar a escuchar el similar discurso final que Jesús hizo antes de su muerte (Lc 22,22-38). Los testimonios concretos del Espíritu relativos al destino de Pablo en Jerusalén aparecen en las profecías de 21,4.10-11. **24.** *que termine mi carrera*: En este contexto se trata de un circunloquio que alude a su muerte (cf. v. 25; 21,13; Radl, *Paulus* 147-48). El camino de sufrimiento completa el «servicio» (cf. Lc 22,27) de la predicación del Evangelio.

107 **25.** *y ahora*: Esta nueva sección está escrita en el estilo de los LXX, que resulta adecuado para describir una era «clásica» que llega a su fin. *el reino*: En cuanto contenido del mensaje se trata de un *continuum* fundamental entre Jesús y la Iglesia postapostólica (cf. comentario a 1,3). **26.** *soy inocente*: La fórmula de autoexculpación pertenece al género de los discursos de despedida (Michel, *Abschiedsrede* [→ 108 infra] 51-52), y subraya la responsabilidad de los destinatarios con respecto a su adhesión al «plan» salvífico de Dios (v. 27). **28.** *cuidad*: Esta fervorosa exhortación (5,35; Lc 12,1; 17,3; 21,34) constituye el clímax del discurso, en el que los vv. 28-31 desarrollan un argumento propio mediante la metáfora del «rebaño» (1 Pe 5,1-3; Mc 6,34). *vigilantes*: Éste es el único lugar donde Lucas utiliza el término *episkopoi*, combinando esta categoría instituida en algunas Iglesias paulinas (Flp 1,1; 1 Tim 3,1-6) con la de los «presbíteros», que era mucho más conocida en el Asia de la época de Lucas (cf. Tit 1,5-9; J. A. Fitzmyer, en *StLA* 247-48). Esta provisión de «oficios eclesiásticos» no se identifica todavía con la institución de la sucesión apostólica de la Iglesia católica (Prast, *Presbyter* [→ 108 infra] 199-211). *la Iglesia de Dios*: Esta lectura (ms. B) es preferible a la «del Señor» (mss. A, D), aunque nos veamos forzados a traducir la última frase del versículo como «la sangre de su propio» (Hijo; cf. Rom 8,32). La inserción mecánica de frases paulinas que se consideraban ya sagradas puede explicar el problema de la extraña aparición de la teología de la expiación en el documento lucano (J. Lambrecht, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 322; cf. comentario sobre 2,23; 8,32-33). **29-30.** Con previsión pneumática, Pablo predice la herejía que aparecerá en el período posterior a su partida (¿muerte?) con la imagen de los «lobos», que el cristianismo primitivo aplicó a los herejes (Conzelmann, *Pag.* 129), que surgían tanto fuera como dentro de las Iglesias paulinas. Los felices días de armonía bajo el único evangelio (2,44; 4,32) acabarán al partir él. **31.** *estad alerta*: Ante la perspectiva de las herejías, Pablo ofrece el antídoto de un oficio eclesiástico de vigilancia, fundado en la tradición de su propio ministerio.

108 **32.** *os encomiendo*: Notemos que la Iglesia es confiada a la Palabra, no al revés, rechazando así una interpretación de catolicismo primitivo. El ministerio está al servicio de la Palabra y no es su propietaria (Weiser, *Apg.* 583-85). **33-34.** Cf. 18,3; 1 Tes 2,9; 1 Cor 4,12; 9,3-18. **35.** *palabras del Señor*: Probablemente, atribución de un proverbio popular a Jesús (Prast, *Presbyter* 155-56). El ideal del desprendimiento es, ciertamente, un motivo típicamente lucano. **36-38.** Todos estos elementos pertenecen al género de las escenas de despedida. El hecho de que ya no volverían a ver a Pablo confirma que su discurso ha sido su último testamento.

(Barrett, C. K., «Paul's Address to the Ephesian Elders», *God's Christ and His People* [Fest. N. A. Dahl, ed. J. Jervell y W. A. Meeks, Oslo 1977] 107-21. Dömer, *Heil* 188-202. Dupont, J., *Le discours de Milet* [París 1962]. Lambrecht, J., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 307-37. Michel, H., *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche* [Múnich 1973]. Prast, F., *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit* [Stuttgart 1979]. Radl, W., *Paulus* 127-68.)

109 **(B) Pablo, detenido y acusado en Palestina (21,1-26,32).**

(a) Regreso a Cesarea (21,1-14). Tras el interludio de Mileto (cf. 20,15), vuelve a aparecer el «nosotros». Los vv. 1-10 constituyen un ejemplo del tejido de hechos no estructurados que Lucas encontró en la crónica que certifica mediante el «nosotros» (cf. G. Lohfink, *The Bible* [Nueva York 1979] 107-09). **2.** *Fenicia*: cf. 11,19. **4.** *movidos por el Espíritu*: cf. 20,22-24. La advertencia no prohíbe el viaje, sino que prosigue la profecía de lo que presagia (cf. v. 12). En este versículo, como en los vv. 5.10-14, Lucas hace una introducción a su relato sobre los procesos de Pablo en Jerusalén y Cesarea, construyendo, hábilmente, una tensa expectación para que lo que sigue (Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 72-74). **7.** *Tolemaida*: → Geografía bíblica, 73:80. **8.** *Cesarea*: Se refiere a Cesarea Marítima, cf. 8,40; comentario sobre 10,1. *Filipo*: cf. 6,5; → 51 supra. **9.** *hijas con el don de profecía*: cf. 2,17. **10.** *Ágabo*: El mismo personaje que aparece en 11,28. **11.** Como algunos de los profetas del AT, escenifica su mensaje (cf. Is 20,2; Ez 4,1; Jr 13,1). *en manos de los paganos*: Claro eco de la predicción de la pasión de Jesús (Lc 18,32), en cuyo caso se aplica mucho mejor que en el de Pablo (vv. 30-33; cf. Radl, *Paulus* 155-56). **12.** *que no subiera*: cf. comentario sobre v. 4; 20,22-24. **13.** *por el nombre*: cf. 9,16;5,41. **14.** *hágase la voluntad del Señor*: cf. Lc 22,42; completa la clara referencia a la disposición de Jesús ante su inevitable destino (Radl).

110 (b) Prisión y testimonio de Pablo en Jerusalén (21,15-23,11).

(i) *Acogida de Pablo por la Iglesia* (21,15-26). J. Roloff compara este relato con una interpretación musical en la que el instrumento que ejecuta la línea melódica permanece en silencio (*Apg.* 312). Lucas omite importantes elementos de esta última visita a Jerusalén, especialmente la entrega de la colecta y las razones que tenía Pablo para sentir el temor a ser rechazado (Rom 15,31). El incremento de la fiebre nacionalista judía a mediados de los años 50 d.C. presionaba a la vulnerable comunidad cristiana, cuyas relaciones con los compatriotas difícilmente se mejorarían con la llegada de Pablo y con la colecta de los *gôyîm*. Éste es el marco en el que obtienen su sentido la acusación del v. 21 y el signo de la fidelidad de Pablo a la ley (vv. 23-24). La mención posterior de Lucas a esta misión pacífica en 24,17 muestra que conocía el objetivo del regreso de Pablo a Jerusalén; el hecho de que guarde silencio en este punto puede deberse al motivo del «viaje-pasión» (Weiser, *Apg.* 597), o bien a su deseo de ocultar que este gesto de comunión con la Iglesia madre no consiguió, después de todo, que lo aceptara (P. Achtemeier, *CBQ* 48 [1986] 25). En cualquier caso, lo que interesa a Lucas no es tanto la crisis que la provoca, cuanto la prueba de la devoción mosaica de Pablo (cf. 23,2; 24,13-15; 25,8; 26,4-5). **15-18.** La secuencia de los viajes tras los caps. 20-21 (→ 102 supra) termina con estos versículos, manteniéndose el «nosotros» hasta la reanudación del viaje en 27,1. La información que se nos da es históricamente sólida. La Iglesia de Jerusalén estaba en esta época bajo el gobierno postapostólico de Santiago y los presbíteros (ca. 58 d.C.; → Pablo, 79:47), y Santiago, que antes había sido un rigorista judío (Gál 2,12), aparece en este momento como la voz de la moderación en medio del fundamentalismo judío emergente (v. 20). **19.** Cf. 15,4.12. Un típico cuadro lucano de la armonía y del extraordinario crecimiento de la Iglesia (v. 20), introduce el problema que tiene que resolverse. **21.** *abandonar la ley de Moisés*: Al igual que en las acusaciones contra Esteban (6,11-14), Lucas los considera sin fundamento, y así lo manifiesta en su redacción (cf. 16,3; 18,18). Es posible que la acusación se fundamentara en la actitud de Pablo sobre «Moisés» como camino de salvación (Gál 3,10-15; 5,6; 6,15; Rom 3,20-21); véase su recomendación a los judíos en 1 Cor 7,18-20. **22-24.** Solución: la purificación nazirea (cf. comentario sobre 18,18). La participación de Pablo en este ritual privado para tranquilizar a sus críticos se basa en el relato de una fuente; es perfectamente creíble (cf. 1 Cor 9,20), aunque difícilmente puede atribuírsele toda la importancia que Lucas hace recaer sobre él (v. 24; cf. G. Bornkamm, en *StLA* 204-05). Cf. las exigencias para la finalización del voto en Nm 6,14-15. **25.** *hemos enviado*: Con esta mención del decreto (15,20.29), Lucas puede estar tácimante admitiendo que éste se impuso tras el acuerdo en el que Pablo tuvo parte (Hengel, *Acts* 117; → 80 supra). Dirigido al lector, esta nueva mención

reitera el fundamento *de iure* de la unidad de judíos y gentiles en la única Iglesia. **26.** *al día siguiente*: La temporalización es, al parecer, la que se encuentra en Nm 6,13, pero es improbable que Pablo tomase parte en la separación nazirea. Los «siete días» (v. 27) es un período demasiado breve para su realización (Nm 6,5), una brevedad que sí regía otros tipos de purificaciones (p.ej., Nm 19,12), tal como el que podría haberse exigido a un judío que regresara de territorio gentil (Str-B 2.759; Haenchen, *Acts* 612).

111 (ii) *Tumulto y encarcelamiento* (21, 27-36). **28.** Cf. 6,13; 18,13. Se expresa aquí todo el contenido de la sección del proceso (Conzelmann, *Apg.* 132). *ha metido griegos en el templo*: Inscripciones en piedra, escritas en latín y griego, delimitaban el patio de los gentiles, advirtiéndoles, bajo pena de muerte, contra la violación del espacio sagrado (*De Bell.* 5.5.2 § 194; *Ant.* 15.11.5 § 417; *NTB* § 47,205). **29.** *Trófimo*: cf. 20,4; 2 Tim 4,20. Lucas exculpa a Pablo, de acuerdo con la declaración de 25,8. **30-36.** La escena del tumulto se elabora según el modelo que encontramos en 19,28-32. **31.** *tribuno de la guarnición*: Refleja el dato de la asignación de un contingente de 1.000 soldados en la fortaleza Antonia, que estaba situada en el ángulo noroccidental del área del templo, con el objetivo de sofocar los disturbios que se producían en aquella área tan inestable. En 23,26 se nos dice cómo se llamaba el tribuno. **36.** *quítalo de en medio*: cf. Lc 23,18.

112 (iii) *Defensa de Pablo y apelación a la ley romana* (21,37-22,29). La primera de las tres *apologiae* de Pablo, que aparecen en los capítulos sobre los procesos judiciales (22,3-21; 24,10-21; 26,2-23), está enmarcada por un relato introductorio y otro conclusivo que forman una unidad literaria con ella; la mayor parte de su contenido es una creación propia del autor (Weiser, *Apg.* 606-07). Una serie de revelaciones responde inicialmente a la pregunta por la identidad, al igual que el discurso responderá a la otra pregunta sobre su actividad, que el tribuno ya le había hecho en el v. 33. La unión del discurso y la narración sitúan a Pablo en pie de igualdad con sus acusadores; en esta perspectiva encontramos las observaciones sobre su lengua (v. 40), el saludo «hermanos y padres» (22,1) y la afirmación tópica «yo soy judío» (22,3). Pablo afirma que pertenece plenamente a la comunidad sagrada del pueblo elegido, precisamente en este lugar, en el centro histórico del judaísmo. Más aún, en cuanto judío rigorista, Pablo habla a sus iguales, y el peso de su argumentación, desarrollada en torno al tema de la solidaridad, recae en que el acontecimiento de Damasco, que se repite una segunda vez en 22,6-16, les habría llevado a la misma conclusión que a él, es decir, a la conversión y a la misión cristiana (Löning, *Saulustradition* [→ 54 supra] 174-75). **38.** *el egipcio*: La conclusión a la que llega el tribuno a propósito del griego utilizado por Pablo suena a una estratagema del autor. ¿Recuerda Lucas con ello otros levantamientos judíos contemporáneos para distanciarlos del cristianismo (Conzelmann)? Cf. *Ant.* 20,8.6 § 169-70; *De Bell.* 2,13.5 § 254-55; → Historia, 75:179. **39.** *Tarso*: Una ciudad de una provincia romana que tenía el derecho de ciudadanía (→ Pablo, 79:16-17). Por ahora, la ciudadanía romana de Pablo queda sin especificar, para revelarse como clímax al final de la secuencia (22,25). **40.** *en hebreo*: Es decir, en ar., la lengua que se hablaba en la Palestina de esta época (cf. J. A. Fitzmyer, *WA* 38-43). **22,1.** *mi defensa*: El término *apología* (vb. *apologeisthai* en 24,10; 26,1) define el género de los vv. 3-21. Cf. Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 237-41; F. Veltman, en *PerspLA* 243-56.

113 *Apología* de Pablo (22,3-21). El discurso no responde específicamente a la acusación que provocó el tumulto (21,28-29), sino que contribuye a la comprensión del lector sobre la vocación de Pablo, pues se construye sobre el relato de 9,1-19 (Dibelius, *Studies* 159-60). Lucas aplica en este discurso, y en el cap. 26, su propia perspectiva al acontecimiento de Damasco, transformando, resueltamente, el relato de conversión en un relato de vocación (→ 53 supra). El orador es de nuevo interrumpido en el momento álgido de su intervención (v. 21; cf. 17,31), tal como lo será también en 26,23. Estas correspondencias manifiestan que el discurso del templo defiende la misión de Pablo, como el del cap. 26 lo hará de su mensaje. **3.** *en esta ciudad*: *No obstante* la opinión de M. Hengel (*Acts* 81-82), este dato no parece ser muy plausible (→ Pablo, 79-18). *educado*: El Pablo lucano ofrece una visión «totalmente positiva» de su formación judía, en contra de las calificaciones de «inutilidad» y «basura» que hará el mismo apóstol (Flp 3,4-11; Löning, *Saulustradition* [→ 54 supra] 167). La razón de esta diferencia reside en que Lucas identifica ley y promesa (24,14-15; 26,5-7), mientras que Pablo las considera contrarias (Gál 3,16-29; Rom 4,13-17). *la ley de nuestros padres*: cf. Gál 1,13-14; Flp 3,6. **4-5.** Sobre el papel de perseguidor (8,3; 9,1-2), cf. comentario sobre 26,9. **6-8.** Cf. comentario sobre 9,3-5, y nótese el típico aumento de detalles en el «retelling». **9.** *vieron la luz*: A los compañeros les pasó lo contrario en 9,7; oían pero no veían. El cambio obedece a una intención: la luz tiene un carácter más revelatorio que combativo, y la voz emite un mensaje que sólo es significativo para Pablo. La tradición sobre Saulo se está reelaborando hábilmente como un relato del encargo directo que le dio el Cristo resucitado. **11.** *el resplandor de aquella luz*: Esta descripción disminuye, además, la importancia que el relato más antiguo daba al combate divino contra el perseguidor, al igual que elimina

casi totalmente el dato de la curación (v. 13; cf. 9,17-19). **12.** *Ananías*: Su acreditación judía es novedosa con respecto de 9,10, y está suscitada por el foro y la audiencia del apologeta. **13.** Cf. 9,17. **14.** *para que veas... y oigas*: Estas palabras no son una mera anticipación de la visión del templo (v. 18; así Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 108), o solamente una interpretación de la visión de Damasco (vv. 6-9; así Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* [→ 50 supra] 107-08), sino que se refieren a ambos acontecimientos y establecen una conexión entre ellos. Aprendemos así el completo alcance del encargo recibido por Pablo, realizado de forma cumulativa mediante estos tres pasajes, siendo reservada la conclusión a la propia enseñanza que Pablo recibe del Señor (v. 21; así también 26,15-18). *el Justo*: cf. 3,14; 7,52. **15.** *testigo*: Esta designación reinterpreta la frase «vasija de elección» de 9,15 en clave judicial. Es constitutivo del papel de «testigo» el status de acusado (Lc 21,12-13), en el que la contradicción y el conflicto hacen del testimonio del orador una continuación directa del propio testimonio de Jesús (Löning, *Saulustradition* [→ 54 supra] 149; Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 140-54). La frase «a todos los hombres» como destinatarios del mensaje se opone al original «testigos ante el pueblo» (13,31), indicando que Pablo extiende el testimonio apostólico a todo el mundo, que es lo que se ordenó en 1,8. **17-21.** La visión de Pablo en el templo puede ser una tradición independiente (Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* [→ 50 supra] 163-65), pero difícilmente puede considerarse un rival con pleno derecho a la tradición de Damasco (*no obstante* Conzelmann, *Apg.* 135). Más bien puede considerarse como una construcción lucana que defiende la legitimidad histórica de la misión de Pablo a los gentiles mediante el mandato que recibió precisamente en el corazón religioso del judaísmo (Weiser, *Apg.* 411). El texto presupone 9,19b-30, pero dice algo completamente nuevo con relación a este pasaje. **17.** *en el templo*: El Dios a quien Pablo veneró como judío (v. 14) y aquel que dirige la misión a los gentiles es el único y el mismo (Dibelius, *Studies* 161). **18.** *no van a aceptar*: El rechazo judío como preludio de la misión a los gentiles es un recurrente argumento lucano (13,46-48; 18,6; 28,25-28), y manifiesta la mano del autor en la elaboración de esta visión. Puesto que la misión de Pablo verificará el oráculo de Isaías sobre la ceguera de Israel (28,26-27), tal vez Lucas quiera evocar con su visión del templo la visión de Isaías (Is 6; así Betz, «Die Vision» [→ 114 infra] 118-20). **19-20.** *Yo dije*: Esta respuesta se encuentra en el lugar de la protesta del sujeto que confiesa su indignidad ante un encargo divino (cf. Is 6,5). Sobre la debilidad que Lucas tenía por esta forma literaria, cf. T. Mullins, *JBL* 95 (1976) 603-14; B. Hubbard, en *PerspLA* 187-98. **20.** *Esteban, tu testigo*: Esta afirmación completa la repetición de 7,58-8,3, y coloca a Esteban en la «posición de testigo» en proximidad con Pablo, al igual que este último estaba en la escena del *protomartyrium*. **21.** *a las más remotas naciones*: Al igual que 13,47 ó 18,6, esta frase no implica una restricción de la audiencia de Pablo a los gentiles, sino que, más bien, reitera el dinamismo de una misión cada vez más impulsada hacia el exterior por el obstinado rechazo de sus primeros destinatarios.

114 Apelación del prisionero a la ley romana (vv. 22-29): **22.** *hasta esta palabra*: La *apología* de Pablo se completa con «esta palabra»; así que la interrupción es una estrategia del historiador. El nuevo grito confirma la palabra que el Señor dirigió a Pablo (v. 18). **23.** *lanzando polvo al aire*: cf. *Beginnings* 5.269-77. **24.** *que lo sometieran a los azotes para averiguar*: Esta medida, con la que el tribuno quería averiguar la verdad, era legal solamente en los casos de extranjeros y esclavos, así que la declaración de Pablo de que era ciudadano romano cancela rápidamente el procedimiento (cf. *Beginnings* 4.282; 5.305). **25.** *a azotar a un romano*: De nuevo, Pablo apela a la *Lex Porcia* (cf. comentario sobre 16,37). Entre 21,39 (procedencia de Tarso) y 25,10, apelación al César, se produce una intensificación dramática en la que este texto funciona como baluarte intermedio. **28.** *yo la tengo de nacimiento*: → Pablo, 79:15-17. Pablo tiene incluso una posición más alta que el tribuno en la escala social romana. Dión Casio (*Hist. Rom.* 60.17.5-6) nos da una idea del desembolso económico que implicaba comprar la ciudadanía.

(Betz, O., «Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem», *Verborum Veritas* [Fest. G. Stählin, ed. O. Böcher et. al., Wuppertal 1970] 113-23. Burchard, *Der Dreizehnte Zeuge* [→ 50 supra]. Jervell, *Luke and the People of God* [→ 85 supra] 153-83. Löning, *Saulustradition* [→ 54 supra]. Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra].)

115 (iv) *Pablo ante el sanedrín* (22,30-23,11). En medio de un «haz de improbabilidades históricas sin paralelos en el resto de la obra de Lucas» (Roloff, *Apg.* 326), se nos exige aquí un gran esfuerzo para poder entender el recurso del tribuno al sanedrín, su improbable competencia para convocarlo y determinar su orden del día, el carácter de la asamblea (reunión o proceso, vv. 30.6), el ataque de Pablo y su maldición, y, posteriormente, su increíble protesta de no haber reconocido al sumo sacerdote y su manipulación del *odium theologicum* de las distintas facciones para su propio beneficio. Cualquiera que sea su fundamento histórico, este texto es una clara referencia a los procesos ante el sanedrín que sufrieron Jesús (Lc 22,63-71), Pedro y Juan (4,5-22), los apóstoles (5,26-40) y Esteban (6,12-7,60), y forma un *continuum* histórico con ellos. De este modo, el proceso judicial contra el Jesús terreno se prolonga a través de cuatro procesos en He-

chos, en los que el acusado es el Cristo del kerigma (Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 234). **30.** *a todo el sanedrín*: → Lucas, 43:167. **23,1.** *una buena conciencia*: cf. 24,16; 2 Cor 1,12. *he vivido*: El vb. gr. *politeuesthai* significa «cumplir el propio papel en la sociedad» (cf. Flp 1,27). *hasta el día de hoy*: Abarca la vida de Pablo como judío y como cristiano, implicando que no hay ruptura entre las dos fases (v. 6; 26,4-7). **2.** *sumo sacerdote Ananías*: Hijo de Nadabeo, desempeñó el cargo entre el 47 y el 59 d.C. (Josefo, *Ant.* 20.5.2 § 103; 20.9.2-3 § 204-08; → Historia, 75:155). **3.** *Dios te va a golpear a ti*: ¿Se escribió esta maldición *a posteriori* tras el asesinato de Ananías a comienzos de la primera rebelión judía (*De Bell.* 2.17.6 § 429; 2.17.9 § 441)? *violando la ley*: cf. Lv 19,15. **5.** *no sabía*: Esta respuesta, altamente improbable, con su cita de Éx 22,27, mantiene al héroe lucano en fidelidad a la ley incluso en su enfrentamiento contra la más alta autoridad judía. **6.** *saduceos y... fariseos*: cf. comentario sobre 4,1. *yo soy fariseo*: Que era judío, el mismo Pablo lo dice (Flp 3,5); pero que sea ya un cristiano es una expresión lucana, que, en beneficio del argumento, llegará a su culmen en 26,5-8 (cf. J. Ziesler, *NTS* 25 [1978-79] 146-48). *la esperanza y la resurrección*: Es una endíadis; significa que la esperanza de Pablo es la resurrección (24,15; 26,6-8). Vuelve a ilustrar de nuevo la identificación de ley y promesa que Lucas ha realizado, y que es contraria a la estricta separación paulina de estos dos conceptos (cf. comentario a 22,3; 24,14-25). **8.** *no hay resurrección, ni ángeles, ni espíritus*: Únicamente la primera negación tiene un fundamento en las fuentes judías (*Ant.* 18,1.4 § 16; *Bell.* 2.8.14 § 165); los otros elementos completan el contrapunto al argumento de los fariseos a favor de Pablo (v. 9). Puesto que Lucas no explica el fundamento del punto de vista de los saduceos sobre su concepción rigorista de la Torá, quedan caracterizados como unos racionalistas burlones (cf. Lc 20,27-33). **9.** *un espíritu o un ángel*: Quienes apoyan a Pablo remiten a su visión de Damasco (22,6-10); el reconocimiento de su realidad está en perfecto acuerdo con su teología (v. 8). **11.** *el Señor se le apareció*: Esta consoladora visión (cf. 18,9; 27,24) erige un mojón fundamental en el relato lucano: Ha terminado el testimonio de Pablo en Jerusalén, y se deja entrever la meta de su misión en Roma, contempladas ambas bajo la «necesidad» (*dei*) del verdadero plan de Dios (cf. 19,21).

116 (c) Pablo ante el gobernador y el rey en Cesarea (23,12-26,32).

(i) *Traslado a Cesarea* (23,12-35). La conjuración de los judíos contra Pablo y su rápida transferencia a Cesarea dan ocasión a una amplia descripción, que, tal vez, procede de una anécdota independiente que Lucas amplió con la carta del tribuno (vv. 25-30) para adaptarla a su secuencia literaria. **12.** *se confabularon*: El malestar que suscita este relato, como consecuencia de la frustrada audiencia ante el sanedrín, se siente cuando vemos que el complot se centra en una simulación del mismo tipo de indagación (vv. 15.20), aun cuando el tribuno no estuviera dispuesto a repetir el fiasco (v. 21). Sin embargo, la situación descrita es perfectamente plausible, dada la frecuencia de los linchamientos de los traidores a la causa judía en los años previos a las guerras judías. *se comprometieron con juramento*: Lit., «se pusieron bajo anatema». Quedamos perplejos ante el destino de los frustrados conspiradores (v. 21). **16.** *el hijo de la hermana de Pablo*: La presencia de la familia de Pablo en Jerusalén se fundamenta, al parecer, en la tradición local (cf. 22,3). La piedad rigorista de la familia indica que el sobrino tenía relaciones con los zelotas, por lo que pudo enterarse del complot (Roloff, *Apg.* 331). **23.** *doscientos soldados*: Esta excesiva cantidad hubiera requerido la intervención de la mitad de la tropa asignada a la fortaleza Antonia (cf. 21,31). *a Cesarea*: Sede del gobernador, a 96,5 km en dirección noroeste; cf. comentario sobre 10,1. *tercera hora de la noche*: Sobre las 21,00 h. **24.** *gobernador Félix*: Este ciudadano de honor de Roma, con amigos cercanos a Claudio y Nerón, consiguió este cargo a pesar de su historial (cf. Suetonio, *Claudius* 28; Tácito, *Hist.* 5.9; *Ann.* 12.54; Conzelmann, *Apg.* 139). Ejerció su mandato aproximadamente entre los años 52 y 59/60 d.C. (→ Historia, 75:179), y estuvo marcado por la crueldad y la codicia (cap. 24,26). **25-26.** Todos los especialistas están de acuerdo en que la carta es una composición redaccional. Se utiliza el saludo helenista estándar (cf. 15,23; → Cartas del NT, 45:6), y por primera vez nos enteramos del nombre del tribuno. **27-30.** El corpus de la carta presenta un informe de la situación del prisionero desde el punto de vista romano: no es judicialmente culpable, y su caso es asunto de disputas religiosas que caen fuera de la competencia de la autoridad imperial. Es el mismo punto de vista que ofrece Galión (18,15; cf. 25,18-19), y, por supuesto, es el principal argumento de Lucas con respecto al tema de la relación entre la autoridad pública y el evangelio: los misioneros son siempre víctimas de la conspiración, pero son inocentes de todo plan conspiratorio (Maddox, *Purpose* 95-96). **30.** *informando a sus acusadores*: No podría habérseles comunicado antes de la redacción de la carta; pero el auténtico destinatario de la carta es el lector de Lucas. **31.** *Antípatris*: → Geografía bíblica, 73:76. **34.** *Cilicia*: cf. 21,39; 22,3. **35.** *pretorio de Herodes*: El gobernador de la provincia residía en el antiguo palacio de Herodes el Grande (37-4 a.C.) desde el año 6 d.C.

117 (ii) *Audiencia ante el gobernador* (24,1-23). Como es típico en los episodios dra-

máticos lucanos, este relato está dominado por los discursos, no por uno sino por dos: una acusación del abogado *(rhētōr)* de los judíos de Jerusalén (vv. 2-8) y el segundo discurso de autodefensa de Pablo (vv. 10-21). Este último responde punto por punto al primero y está estructurado en paralelo con él: una inicial *captatio benevolentiae* (v. 10 = 2-4), refutación de las acusaciones (vv. 11-18 = 5-6), y una invitación al gobernador para que asuma la evidencia (vv. 19-21 = 8). También percibimos el paralelismo entre el proceso de Pablo y el de Jesús (Lc 222,66-23,25): sucesión de las audiencias ante el sanedrín y el procurador (cf. Lc 21,12), insistencia en las acusaciones por los portavoces judíos, la esmerada combinación redaccional de acusaciones religiosas y políticas (cf. 25,8; Lc 23,2), y el fracaso final de los judíos en su intento de convencer a los romanos de la culpabilidad del acusado (cf. Radl, *Paulus* 211-21; Weiser, *Apg.* 627). **1.** *Ananías*: cf. 23,2. *Tértulo*: El *rhētōr* era probablemente un abogado formado tanto en legislación romana como judía. La puntillosa corrección de su procedimiento servirá solamente para subrayar el fracaso de los acusadores en la causa. **2.** El favor de Félix es solicitado con estilo retóricamente elegante; sería mejor no buscar su conexión con la realidad histórica. Tácito (*Hist.* 5.9) y Josefo (*Ant.* 20.8.5-9 § 160-84) nos ofrecen una visión completamente opuesta del mandato de este gobernador. **5.** *peste*: Las acusaciones incluyen la sedición y la profanación del templo, pero el alegato lucano, más amplio, implica la extensión de la esfera de influencia de Pablo y su designación como «cabecilla» cristiano. *la secta de los nazarenos*: «Secta» (*hairesis*) podría referirse a una «escuela» dentro del judaísmo (26,5), pero, en labios de los adversarios, tiene siempre un sentido peyorativo (v. 14; 28,22). «Nazareno» es el título que recibe Jesús en el kerigma (2,22; 4,10) y el de aquel a quien Pablo perseguía en sus seguidores (22,8; 26,9), así que fácilmente llegó a designar a los seguidores, a quienes ahora Pablo lidera. **6.** *profanar el templo*: Aquí encontramos, probablemente, el núcleo histórico de la dramatización lucana de la investigación del gobernador (cf. 21,28-29). **6b-7.** El texto occidental (Vg) añade una invectiva contra Lisias que no concuerda con la referencia a Pablo en el v. 8 y no se encuentra en los mejores manuscritos griegos.

118 Apología de Pablo (vv. 10-21). **10.** *desde hace muchos años*: Se trata de una floritura retórica con la que el orador intenta conseguir un favor, pero no se refiere al período real del mandato de Félix. **11.** *doce días*: Una cantidad que resulta de la suma de las indicaciones temporales que encontramos en 21,27 y 24,1. Lo que quiere decir es que es fácil investigar un período tan breve de tiempo, cogiendo, por tanto, el guante arrojado en el v. 8. Se trata de la estancia de un peregrino, no de un agitador que socave el orden público (v. 12). **13.** *tampoco pueden probarte*: Apelación al principio legal según el cual lo que tiene que probarse es la culpabilidad, no la inocencia. **14-15.** *te confieso*: Esta afirmación central de la apología constituye una definición de la vida cristiana que se expresa íntegramente con las categorías de la fe judía veterotestamentaria (Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 120-21). La estricta continuidad entre ambas reside en la identificación que Lucas hace entre la ley y la promesa (cf. comentario sobre 22,3; 23,6); en estos versículos nos encontramos con la más nítida afirmación lucana de aquella ecuación tan opuesta a las tesis de Pablo. *el Camino*: La contraposición entre este término (cf. comentario sobre 19,9) y el peyorativo *hairesis* se halla en el rechazo a todo estrechamiento de la fe ancestral («todo lo que está escrito»), con respecto a la cual la fe cristiana no es, por consiguiente, una distorsión sectaria, sino su plena conclusión lógica, «el verdadero Israel» (Weiser, *Apg.* 629). *teniendo la esperanza*: Se refiere a la resurrección de todos los hombres, sin matizarla cristológicamente (4,2), según la terminología de Dn 12,2, por lo que se sitúa dentro de la visión farisea. La meta del «camino» encaja perfectamente con el kerigma de 3,15 y 26,23. **16.** *una buena conciencia*: cf. 23,1. **17.** *limosnas y sacrificios*: Por fin aparece el principal objetivo con el que el mismo Pablo justificó su viaje a Jerusalén (→ 110 supra), como argumento con el que rechaza las acusaciones presentadas contra él (v. 18). «El lector de Hechos difícilmente puede entender esta alusión; claramente, Lucas sabe más de lo que dice» (Conzelmann, *Apg.* 142). **18.** *en medio de esto*: Es decir, durante las ofrendas. Pablo no estaba profanando el templo, sino realizando los ritos de purificación prescritos (cf. 21,26-27). **19.** *pero unos judíos*: Tenemos que presuponer: «En absoluto estaba agitando a la gente, pero...» (cf. 21,27-28). La oración comenzada en el v. 18 queda inacabada, y el anacoluto, a la vez que indica el dilema de los acusadores, aclara también los diferentes elementos implicados para centrarse en el único asunto que importa a Lucas, que tiene que introducirse mediante una abrupta retrospección sobre el proceso ante el sanedrín (vv. 20-21; Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 122-23). **21.** *resurrección de los muertos*: cf. 23,6. El juicio queda aplazado (vv. 22-23). **22.** *estaba bastante bien informado*: Esta sorprendente afirmación tiene valor apologético: la actitud favorable del gobernador se fundamentaba en un conocimiento real, no en engaños. Dada esta disposición y el hecho de que ya conociera la sentencia de Lisias (23,29), el aplazamiento de una sentencia excupaltoria por parte de Félix tiene que interpretarse como una estratégica concesión a los judíos, o,

en la perspectiva de Lucas, como una concesión al hecho de que Pablo no volvería a conseguir su libertad. **23.** Las condiciones del arresto de Pablo son similares a las que se le impondrán en Roma (28,16.30).

119 (iii) *Confinamiento de Pablo en Cesarea* (24,24-27). **24.** *su esposa judía*: Podemos ver los detalles de esta unión adúltera con la hija de Herodes Agripa en Josefo, *Ant.* 20.7.2 § 141-44. Este asunto puede ayudar a explicar tanto el discurso de Pablo como la reacción de Félix (v. 25). **26.** *dinero*: Este dato está de acuerdo con el retrato que los historiadores nos hacen de Félix (cf. comentario a 23,24), pero también lo está con el motivo lucano que aparece en 8,18-20; 16,16-20; 19,23-27. *lo llamaba a menudo para conversar con él*: Se trata de un sumario lucano sobre un período oscuro, que no procede de un relato que perteneciera a una fuente (cf. Mc 6,20; Weiser, *Apg.* 632), sino, más bien, del tópico que hallamos en las historias populares sobre el jefe de estado que es instruido por el hombre de Dios. **27.** *dos años*: Probablemente, se refiere al período transcurrido entre los años 58 y 60 d.C. (→ Pablo, 79:47), cuando se detuvo a Pablo antes de que se produjera el cambio del gobernador. Carece de fundamento postular que en la fuente de Lucas aparecía otro referente diferente (Haenchen, *Acts* 68), y tampoco resuelve los problemas relativos a la cronología de Félix. *Porcius Festus*: Sobre este personaje encontramos una escasa información en Josefo, *Bell.* 2.14.1 271; *Ant.* 20,8.9-11 § 182-96 (→ Historia, 75:180).

120 (iv) *Apelación al César* (25,1-12). Esta iniciativa de Pablo así como el hecho de que Festo la aceptara constituyen el sólido fundamento histórico del relato lucano. Sin embargo, las circunstancias de la apelación y su incidencia en la intervención del rey Agripa II son, probablemente, producto de Lucas; con ello conduce el clímax de la autodefensa de Pablo a un estrecho paralelo con la excepcional secuencia del encuentro entre Pilato y Herodes en el relato lucano de la pasión (23,1-25; cf. Radl, *Paulus* 220-21; A. Mattill, *NovT* 17 [1975] 32-37). Las inverosimilitudes históricas proceden de la fuerte intervención redaccional; entre ellas encontramos la ausencia del veredicto del gobernador, la obstensible disposición a abdicar de su competencia judicial (¿v. 11?), no obstante la acusación, entre otras, de haber cometido un delito contra el César (v. 8), y el extraño asunto del lugar en el que podría realizarse el juicio (v. 9). La apelación de Pablo, que tiene su fundamento en la historia, respondía, con toda probabilidad, a un veredicto oficial que le era desfavorable, pero Lucas prefería mantener a la burocracia romana del lado de Pablo, dejando así la apelación y la intervención del gobernador sin una motivación plausible (Haenchen, *Acts* 668-70; pero cf. Schneider, *Apg.* 2.356). **3.** La tentativa de asesinato se trama de igual modo que en 23,12-15. **7-8.** Este breve sumario del proceso manifiesta que ambas partes no tenían nada nuevo que añadir a lo que ya habían dicho ante Félix (24,1-23). Pablo resume las acusaciones y, siguiendo un orden diferente, la defensa que interpuso contra éstas en 24,11-19. Encabezar una sublevación (24,11-12) se consideraba un *crimen laesae maiestatis* contra la persona del emperador; de aquí que hubiera sido impensable que el gobernador remitiera el caso a un tribunal judío. **9.** *congraciarse con los judíos*: En lugar de la exculpación que esperamos tras el v. 7, Festo propone trasladar la vista a Jerusalén, haciéndose así responsable de la prolongación del encarcelamiento de Pablo. ¿Encubre esta enigmática determinación el hecho histórico de que actuó a favor de los acusadores (Roloff, *Apg.* 342)? *ser juzgado allí en mi presencia*: Aunque Festo es quien tiene la jurisdicción, Pablo prevé que sería abandonado a manos de los judíos (v. 11). Al parecer, Lucas piensa en una adjudicación a favor del sanedrín bajo la tutela del gobernador, como en 22,30-23,10. Pero esta posibilidad es tan contraria a la realidad como lo era aquella escena (Roloff, *Apg.* 343). **11.** *apelo al César*: Sobre el oscuro trasfondo de la cuestión legal, cf. *Beginnings* 5,312-19; Conzelmann, *Apg.* 144-45. Parece que Pablo está utilizando una versión desarrollada de la antigua *provocatio* (de la época republicana) por la que un ciudadano podía ganar en Roma el juicio que había perdido en las provincias. **12.** *irás al César*: Último avance que dirige la secuencia dedicada al juicio hacia la conclusión de la historia de Pablo (19,21; 23,11) y de Lucas (1,8).

121 (v) *Festo informa al rey Agripa II* (25,13-22). Tras el v. 12, sólo falta poner a Pablo a bordo de un barco con destino a Roma. Pero hay dos escenas que retrasan este giro del relato, que parecen ser una composición libre de Lucas y no proceden de sus fuentes (así Conzelmann, Roloff, Schneider, Weiser). La primera, que presenta al gobernador exponiendo la vista del caso de Pablo ante Agripa, resulta superflua, y sólo en el v. 26, en la siguiente escena, nos damos cuenta de que Festo trata de conseguir la ayuda del rey tanto para investigar al prisionero como para hacer prosperar la apelación al emperador. Las dos escenas con Agripa están unidas mediante el motivo de la inocencia de Pablo, que ha sido progresivamente articulada primero por el gobernador y luego por el rey (vv. 18-25; 26,31-32); más aún, la audiencia ante el rey concluirá con una declaración categórica de la legitimidad de Pablo en el marco de la tradición judía, de la que Agripa es un erudito representante (26,3). Con ésta se completa la realización plena del *status*

confessionis misionero trazado por Jesús (Lc 21,13), habiendo recorrido la gama completa que parte de la sinagoga, pasa por el gobernador y, finalmente, llega al rey. **13.** *el rey Agripa*: Marco Julio Agripa II, que era hijo del «Herodes» mencionado en 12,1; Berenice era su hermana (→ Historia, 75:177). Se trata de una visita de cortesía (se expresa mediante un ptc. aor. cuya acción es idéntica a la de un vb. posterior en aor.; BDF 339.1, nota 4) al nuevo representante del *imperium*. **14.** *Festo expuso al rey el asunto de Pablo*: Como en otras repeticiones lucanas, este discurso presenta algunos detalles que no se habían dado anteriormente: vv. 15c.16.19 frente a los vv. 1-12. **15.** *pidiendo su condena*: Aparece ahora con claridad que los judíos no querían realmente que se celebrara un juicio justo. **16.** *no acostumbran*: El principio que Festo menciona es uno de los más importantes de toda la jurisprudencia romana; cf. *Digestae* (en *Cod. Iuris Civilis*) 48.17.1; Tácito, *Hist.* 1.6; Dupont, *Études* 541-50. **19.** *cuestiones referentes a su propia religión*: Ante tan ilustre invitado judío, Festo utiliza el término *deisidaimonia* con el sentido de «religión» (cf. 17,22), no de «superstición» (*RSV*). Su informe reitera uno de los principales argumentos lucanos de la sección del proceso (cf. comentario sobre 18,14; 23,27-30). *y que, según Pablo, está vivo*: El gran punto de la controversia, que anteriormente se expresó en términos apocalípticos judíos, «resurrección de los muertos» (23,6; 24,15.21), se formula ahora adaptándolo a la sensibilidad romana, distanciándose claramente del kerigma, pero que, como bien sabemos, lo evoca (cf. 1,3; 3,15; Lc 24,5.23), y añadiendo a las escenas anteriores del proceso el nombre de Jesús como el Resucitado. **20.** *perplejo*: Esta afirmación confirma que Festo tenía la intención de renunciar a emitir un juicio en el caso de Pablo (compárese con el v. 9). **21.** *a la decisión del Augusto*: El título gr. de *Sebastos* (lat. *Augustus*) fue otorgado por el senado al jefe de estado romano por primera vez el 27 a.C. (*OCD* 124).

122 (vi) *Pablo ante al rey Agripa* (25,23-26,32). **23.** *con gran ostentación*: Una descripción idílica de la llegada del rey crea el escenario para la última y más detallada apología de Pablo, con la que se completa el programa de sus confesiones como perseguido, que el Señor había establecido en 9,15. **26.** *escribir sobre él*: Con una dilación táctica, Lucas nos cuenta finalmente por qué Agripa tuvo que escuchar el caso en audiencia. La apología posterior no añade elementos útiles que Festo pudiera incluir en su informe al César (cf. 26,24!). Pero éste no es el verdadero objetivo de Lucas en el cap. 26; lo que pretende, más bien, es concluir su respuesta a la persistente cuestión de la relación del evangelio con el judaísmo (26,2-3; → 5 supra). *al Soberano*: Lit. «al Señor», la más antigua aplicación conocida del génerico *ho kyrios* al emperador romano (cf. *TDNT* 3.1055; Conzelmann, *Apg.* 147; J. A. Fitzmyer, *WA* 115-42).

123 Apología final de Pablo (26,1-29). El discurso ante Agripa constituye el clímax de la autodefensa que Pablo desarrolla en los caps. 22-25 y presenta la recapitulación, en cuanto acusado, del asunto por el que los judíos lo querían procesar, a saber, su interpretación de la promesa en torno a la que giraban la Escritura y la piedad mosaicas (vv. 6-8; cf. Löning, *Saulustradition* [→ 54 supra] 177-78). Una interrupción, que se ubica estratégicamente (v. 24), identifica el objetivo discursivo de la composición: el resumen del kerigma de Pablo que se encuentra en el v. 23. Al proclamar allí el cumplimiento de la promesa, afirma que quien se encuentra en el juicio ante el erudito rey es el mismo Cristo resucitado que, a través de su «testigo» (v. 16), habla tanto al judío como al gentil (Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 133, 140). Puesto que el evangelio es la respuesta final que Pablo da a la acusación de los judíos, su apología y el kerigma coinciden (vv. 28-29); él es testigo precisamente en cuanto acusado (Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 134). Además, gracias a la defensa que da *validez al kerigma*, la conversión y la vocación de Pablo coinciden plenamente en la misma cristofanía. Así, con este tercer «telling» (narración) se completan las revisiones que Lucas realizó de la leyenda de Saulo, que se encuentra tras 22,3-21, especialmente mediante la supresión de la mediación de Ananías y de la secuencia ceguera-curación (→ 53, 113 supra).

124 Las expresiones consecutivas *men oun* (vv. 4.9) y *hothen* (v. 19; BDF 451) indican los puntos en los que se articula el discurso: vv. 4-8, Pablo y la esperanza de Israel; vv. 9-18, la experiencia que Pablo tiene de Cristo; vv. 19-23, el testimonio de Pablo como testigo de Cristo. La réplica a Festo (vv. 25-27) regresa al comienzo del discurso, y los vv. 28-29 muestran la identificación entre apologeta y evangelizador. **1.** *extendiendo su mano*: ¡cf. v. 29! *empezó su defensa*: cf. comentario sobre 22,1. **2.** *ante ti, rey Agripa*: Se busca el favor de Agripa mediante la *captatio benevolentiae*, considerándolo como erudito y objetivo representante del judaísmo (vv. 26-32), a diferencia del sanedrín hostil. **4-5.** *mi modo de vida*: cf. comentario sobre 22,3. La piedad farisea de Pablo es un argumento favorable (cf. Flp 3,4-9) por cuanto se trata de la fe judía «más estricta» y, en consecuencia, el testimonio más fiable a favor de la verdad de su mensaje. El apoyo a favor de este argumento prosigue en la exposición de su causa. **6.** *esperanza en la promesa*: De acuerdo con las cartas de Pablo, la promesa, a lo largo de toda la historia bíblica desde Abrahán, se hallaba fuera de la ley y era independiente de

ella (Rom 4,13-17; Gál 3,15-18). Sin embargo, para el Pablo lucano, la ley contiene la promesa, comprendida como tal en su totalidad; así, su celo por la ley demostraba su fiel adhesión a la promesa, sin dejar hueco a inútiles rigorismos mosaicos o a un erróneo celo por la ley (Löning, *Saulustradition* [→ 54 supra] 168-69). **8.** *que Dios resucite a los muertos*: En esta definición de la promesa, el primer *nekros*, «muerto», que resucitó, según el kerigma de Pablo (v. 23), está claramente incluido en el pl. *nekrous* (*no obstante* O'Toole, *Climax* [→ 125 infra] 47-48). **9.** *yo también me creí*: Un importante corolario de la fusión lucana entre ley y promesa consiste en separar la celosa piedad judía de Pablo de su actividad como perseguidor. Mientras que en las cartas paulinas se considera esta última como una consecuencia lógica de la primera y un síntoma de su error (Gál 1,13-14; Flp 3,5-6), aquí se convierte en una anómala convicción personal que «da coces contra el aguijón» de la fidelidad judía por la que estaba siendo empujado al servicio de Cristo (cf. v. 14; Löning, *Saulustradition* [→ 54 supra] 170). **10-11.** *yo encarcelé*: Se intensifica altamente su perfil de perseguidor con relación a lo dicho en 8,1.3; 9,1-2; 22,4-5, lo que crea un fuerte contraste con la correspondiente aparición, cuyos trazos también se incrementan, que lo dominará totalmente justo en medio de los estragos que estaba cometiendo (*en hois*, v. 12). **13-14.** El motivo de la luz (9,3; 22,6) surge para superar el tenebroso retrato del perseguidor, y casi se suprime el papel desempeñado por los compañeros de Pablo (9,7; 22,9). Tal y como exige el contexto (vv. 16-18), Pablo es el único que ve y oye (Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* [→ 54 supra] 109-10). **14.** *dar coces contra el aguijón*: Aunque se supone que se dijo en «hebreo» (cf. 21,40), este proverbio sólo lo conocemos como un tópico utilizado en las tragedias griegas (p.ej., Eurípides, *Bachae*, 795; cf. Lohfink, *Conversión* [→ 54 supra] 77-78). En nuestro texto se refiere a la furia del perseguidor, que se oponía en vano al avance de su piedad judía hacia Cristo (cf. comentario sobre v. 9). **15.** *yo soy Jesús*: Esta afirmación fundamental en los tres relatos (cf. 9,5; 22,7) interpreta la expresión «contra el nombre...» del v. 9 (cf. comentario sobre 9,4; 3,6). **16.** *levántate*: cf. Ez 2,1-2. Los paralelos con las versiones más antiguas del relato terminan con el encargo que el Señor da directamente a Pablo. *Me he aparecido*: cf. comentario sobre 9,17. *servidor y testigo*: La utilización de estos dos términos y el hecho de que sean comunicados directamente por el Señor resucitado sitúan el encargo recibido por Pablo al mismo nivel que el de los Doce (cf. 1,8; Lc 1,2; 24,48; Burchard, *Der dreizehnte Zeuge* [→ 54 supra] 112.124-25). Ciertamente, aun sin compartir su exclusiva posición histórica, Pablo prosigue directamente sus funciones en cuanto testigo autorizado del Resucitado (22,15) e instrumento de su palabra viva; en efecto, él llevará todo esto hasta la meta que se les fijó en 1,8 (Dupont, «La misión» [→ 125 infra] 297). De este modo, Lucas ha configurado la historia de la conversión según la propia visión que Pablo tenía de ella (→ 53 supra; Roloff, *Apg.* 349-50). *de lo que tú has visto y de lo que aún te mostraré*: El difícil doble gen. parece abarcar toda la experiencia visionaria de Pablo: desde la primera en su camino hacia Damasco hasta las otras visiones que guiaron su itinerario (18,9-10; 22,17-21; 23,11; así Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 130; O'Toole, *Climax* [→ 125 infra] 69). **17.** *te libraré*: La alusión a Jr 1,8 promete al testigo que será protegido ante sus destinatarios, lo que significa que su testimonio lo daría siempre en calidad de acusado (→ 123 supra). **18.** *para que les abras los ojos*: Escuchamos el eco del lenguaje de otro profeta que fue destinado a las naciones gentiles, el DtIs (42,7.16). *de las tinieblas a la luz*: Esta metáfora, típica de la parénesis bautismal del NT (Col 1,12-14; Ef 5,8; 1 Pe 2,9), obtiene su más alto sentido en este contexto (v. 13), en el que coinciden la conversión y el ministerio de Pablo. *perdón*: cf. 2,38; 5,31; 10,43; 13,38. **19.** La reanudación del discurso directo dirigido al que estaba escuchándolo señala el final de las palabras del Señor y el regreso a la *vita* de Pablo. **20.** Cf. 9,19-30. «Todo el país de Judea» se refiere a una conocida extensión geográfica (1,8), pero no a lo que Lucas nos ha informado. **22.** *dando testimonio*: Compárese con «sometido a juicio» (v. 6); coinciden las situaciones de testimonio y acusación (cf. v. 17). *sin decir otra cosa*: Esta síntesis del mensaje de Pablo, en continuidad directa con el de los apóstoles (Lc 24,44-48), prueba que su rechazo por los judíos es una desobediencia a su propia tradición. **23.** *que el Mesías tenía que padecer*: cf. comentario sobre 3,18. *siendo el primero en resucitar*: cf. comentario sobre 3,15. Esta fórmula enlaza con la definición de la promesa en el v. 8. *anunciaría la luz*: La invitación a la conversión, expresada con la metáfora del v. 18 y en la habitual secuencia Israel-Gentiles (cf. 13,46-47; Is 49,6), presenta al *Christus praesens* como su emisor (O'Toole, *Climax* [→ 125 infra] 119-21; cf. comentario sobre 3,26). Como en Lc 24,47, la predicación participa del acontecimiento salvífico.

125 **24.** *Festo dijo en voz alta*: La intencionada interrupción tiene la misma función que en 22,22 (cf. 17,32; → 113 supra). La confusión del romano es como cabía esperar (cf. 18,15; 25,19-20), pero el objetivo es Agripa (v. 26), como lo confirma su reacción posterior (v. 28). **26.** *pues no han pasado en un rincón*: Un proverbio gr. (Epicteto 2.12.17) sirve para dar plena publicidad a la exposición de Lucas y permitir totalmente el acceso al acontecimien-

to Jesús. **27.** Reafirmación de los vv. 6-7. **28.** Agripa reconoce rápidamente la fuerza de la argumentación, pero se aparta de su influencia. **29.** *por poco o por mucho*: Pablo, elegantemente, convierte la fría ironía del rey en un serio objetivo. **31.** *nada digno de muerte*: Ésta es la última palabra que se emite en la sección del proceso (¡cf. 23,29!); constituye una de las dos puntas de su argumentación; la otra se encuentra en los vv. 22-23. **32.** Altamente irónico. Cf. comentario sobre 25,12; 27,24.

(Sobre la bibliografía, → 114 supra; además: Cadbury, H., en *Beginnings* 5.297-338. Dupont, *Études* 527-52; «La misión de Paul d'après Actes 26,16-23», *Paul and Paulinism* [Fest. C. K. Barrett, ed. M. D. Hooker y S. G. Wilson, Londres 1982] 290-301. Lohfink, *Conversion* [→ 54 supra]. Neyrey, J., «The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches», *Luke-Acts* [ed. C. H. Talbert] 210-24. O'Toole, R. F., *The Christological Climax of Paul's Defense* [Roma 1978]. Radl, *Paulus* 198-220. Veltman, F., en *PerspLA* 243-56. Wilson, *Gentiles* 161-70.)

126 (C) Último viaje de Pablo y ministerio en Roma (27,1-28,31).

(a) El viaje a Roma (27,1-28,16).

(i) *Travesía, naufragio y salvación* (27,1-44). Todos los especialistas están de acuerdo en que el cap. 27 fue compuesto según un modelo literario popular grecorromano, concretamente, los viajes de aventuras marítimas, que debían su popularidad a los relatos clásicos de la Odisea y la Eneida (cf. Robbins, en *PerspLA* 217-28). La forma narrativa en 1ª pers. del pl. se hizo convencional en la literatura sobre viajes marítimos, tal y como exponían sus prototipos, la Iliada y la Eneida, y, en coherencia con ello, en el v. 1 (cf. 21,18) reaparece el narrador «nosotros», que hablará hasta 28,16, es decir, hasta la llegada a Roma. Los exegetas no se ponen de acuerdo sobre cuál sería el relato original que está en su trasfondo, si realmente se trata de un cuento náutico ya existente que Lucas asumió, con inserciones, para presentar a su héroe (Dibelius, *Studies* 204-06; Weiser, *Apg.* 391), o bien relata las memorias auténticas de un compañero de Pablo, tal vez Aristarco (v. 2), cuya voz transmitiría Lucas en el «nosotros» (E. Haenchen, en *StLA* 276; Roloff, *Apg.* 359). A favor de la primera opinión podemos aducir la intrusión de las inserciones sobre Pablo, en particular los vv. 9-11 y la descolgada oración del v. 43 (cf. también vv. 21-26.31.33-36). Además, la impresionante serie de *termini technici* marinos que se utilizan para describir las complicaciones del viaje indican que tuvo su origen en el ámbito literario más que en la historia real (como reconoce Haenchen, «Acta 27» [→ 127 infra] 250). También percibimos la improbalidad histórica de la presentación que se hace de Pablo como un personaje que da consejos a la tripulación y capitanea a los otros pasajeros, cuando, como prisionero, tendría que ir bajo cubierta y encadenado. La finalidad de Lucas al «paulinizar» un cuento marítimo se percibe claramente en los vv. 22-25: Pablo tiene que alcanzar el destino (el mismo destino del libro) de la capital del mundo, y el mar y los elementos terriblemente contrarios sólo intensifican el carácter invencible del plan divino que dirige su viaje (Schneider, *Apg.* 2.382).

127 **1.** *cuando se decidió que nos embarcáramos*: La utilización del «nosotros» resulta problemática: al tiempo que parece distinguirse de «otros presos», se convierte en parte de ellos en el v. 6. Lo que sugiere que se trata de un rasgo literario propio del género de viajes marítimos (V. Robbins, en *PerspLA* 229), aunque otros detalles de los vv. 1-8 puedan proceder de un informe histórico del traslado de Pablo a Roma. **2.** *Adramitio*: El puerto del que procedía el barco se encontraba al noroeste de Asia Menor, concretamente, al este de Tróade. *Aristarco*: cf. comentario sobre 19,19; 20,4. **3.** *Julio fue amable con Pablo*: cf. v. 43. **4-5.** El panorama formado por una sucesión de puertos e islas es propio del género; el v. 4 introduce el motivo de los elementos adversos que ocasionarán el drama de este viaje (V. Robbins, en *PerspLA* 233). Los vientos contrarios de otoño (v. 9; → Pablo, 79:48) procederían del noroeste, así que el «sotavento», o lado protegido, de Chipre quedaría a su estribor. *Mira de Licia*: En la costa sur de Asia Menor, al este de Pátara (21,1). **6.** *un barco alejandrino*: Este barco, cargado de trigo (v. 38), venía del puerto egipcio en dirección al sur de Mira. **7.** *Gnido*: La dificultad de atracar en este puerto podría deberse a su posición sobre una de las puntas rocosas del sudoeste de Asia Menor. *Salmón*: Ciudad situada en el cabo nororiental de Creta. **8.** *Buenos Puertos*: El nombre antiguo se ha mantenido en el moderno Kali Limenes, en la costa sur cretense. **9.** *ya había pasado el ayuno*: El dato cronológico judío se refiere a la celebración del Día de la Expiación (Lv 16,29-31; → Instituciones, 76:147-50), por tanto, hacia finales de septiembre o comienzos de octubre. El problema era que había un verdadero peligro al aproximarse la temporada (de noviembre a marzo) en la que, a causa de las tormentas invernales, se suspendían los viajes por mar. **9(b)-11.** Primera inserción sobre Pablo. En calidad de hombre de Dios anuncia el peligro que acecha al viaje (cf. Filostrato, *Vida de Apolonio de Tiana* 5.18), que, posteriormente, se verificará. No hay siquiera que comentar que esta intervención de Pablo es inconcebible en el caso de un prisionero. El patrón y el capitán del barco aparecen solamente en esta escena; en el resto del relato sólo aparecerán los «marineros». **12.** *Fenice*: Identificada con la moderna Phineka, un puerto orientado hacia el norte-sur del lado occidental.

128 **14.** *viento del nordeste*: En griego *eurakylōn*, formado por el término gr. *euros*,

«viento del este», y el latín *aquilo*, «viento del norte». Sobre los términos utilizados en estos versículos para designar el viento, cf. *Beginnings* 5.338-44; PW 20.431-35. **16-17.** A la altura de la isla de Cauda, a 40,2 km al sur de Creta, la situación se hace muy peligrosa. El bote salvavidas, remolcado hasta este momento, es asegurado en cubierta, el casco es «amarrado» (*Beginnings* 5.345-54), y el temor a los bancos de arena procedentes de África los lleva a lanzar el ancla de arrastre para controlar la deriva (Haenchen, «Acta 27» [→ 129 infra] 245). **18-20.** La frenética liberación de carga y enseres, en medio de un extenso período de tiempo sin sol ni estrellas que ayudasen, amenazan la travesía, llevando al relato a su punto más bajo, a la pérdida de toda esperanza. Todo está preparado para la segunda intervención del hombre de Dios. **21-26.** Segunda inserción sobre Pablo. A diferencia de Jon 1,9, la salvación está garantizada porque el profeta está a bordo (Kratz, *Rettungswunder* [→ 91 supra] 328). **21.** *mucho tiempo sin comer nada*: Debido al mareo, no por falta de alimentos. *Pablo se puso de pie*: En medio de una tempestad y con una nave escorada, ¡vaya ocasión para un discurso! La argumentación se mueve desde el reproche a la promesa tranquilizadora, centrada en el «no temas» del ángel (v. 24), que es el lema del viaje de Pablo a Roma, desde el comienzo (23,11) hasta el final (28,15). **23.** *un ángel de Dios a quien... sirvo*: Expresado de forma comprensible para los compañeros paganos, que de otro modo no entenderían la cristofanía (23,11). La liberación de los peligros del mar por la intervención de un dios era un cliché de los misterios griegos (Isis, Serapis, los Dióscuros; cf. PWSup 4.295-97). **24.** *tienes que comparecer ante el César*: Mediante la típica fórmula de la promesa tranquilizadora de los visitantes celestiales, se asegura la conclusión «necesaria» (*dei*) de los azarosos viajes de Pablo (cf. 19,21; 23,11; P. Pokorný, *ZNW* 64 [1973] 240-41). En el contexto de los caps. 27-28, la finalización del viaje será también una confirmación de la inocencia de Pablo (26,31-32). *y mira*: Con expresión propia de los LXX, el ángel promete la salvación de todos gracias a Pablo, anunciando su función en el gran plan de Dios. **26.** *a dar en alguna isla*: Expresado con la presciencia profética de los vv. 41-44.

129 **27.** Este versículo es consecuencia del v. 20. *el Adriático*: En tiempos de Lucas se aplicaba también a las aguas entre Creta y Sicilia. *la proximidad de la tierra*: ¿Sugerida, tal vez, por el sonido de las olas? **30-31.** Con su intervención para evitar la huida de los marineros, Pablo aparece de nuevo como instrumento de «salvación» para sus compañeros de travesía. **31.** Tercera inserción sobre Pablo. **33-36.** Cuarta inserción sobre Pablo. **34.** *esto os ayudara a salvaros*: El tema fundamental de este pasaje es la «salvación» (cf. v. 31), así que el efecto físico del alimento puede perfectamente aludir a algo más profundo. *ni un solo cabello de su cabeza*: Expresión del AT (1 Sm 14,45; 2 Sm 14,11) evocada en Lc 21,18. **35.** *tomó pan*: Es difícil negar el carácter eucarístico de esta comida, dado el anuncio de «salvación», el eco preciso de Lc 22,19 y el desarrollo lucano de la «fracción del pan» (cf. comentario sobre 2,42; así Schneider, Weiser, *contra* Haenchen, Conzelmann, Roloff). La separación entre los vv. 35 y 36 nos da la impresión de una *communio infidelium*; Lucas sólo pretende decir que todos participaron del poder salvífico del Señor resucitado, que se hizo presente en la comida eucarística (cf. Kratz, *Rettungswunder* [→ 91 supra] 331). **37.** *doscientas setenta y seis personas*: Esta información puede haber continuado el relato original (a partir del v. 32). **38.** Cf. v. 18. **39.** *ensenada*: Aún hoy encontramos una «ensenada de San Pablo» en la costa nororiental de la isla de Malta (28,1), que es la desconocida tierra que descubre la luz del alba. **40.** *soltaron las anclas*: Mediante estas maniobras con anclas, cuerdas de timones y pequeños trinquetes, trataban de conducir la embarcación por las aguas poco profundas de la ensenada hasta la ribera. **41.** *un banco de arena*: Lit., «un lugar con mar por ambos lados» (*topos dithalassos*), un banco de arena con aguas profundas a ambos lados. Ahora les pesa la pérdida del bote salvavidas (v. 32), pues éste podía haber llevado a los pasajeros a través de las aguas de la ensenada sin encallar, como ocurre con la embarcación. **42.** *matar a los presos*: Reacción de pánico de los soldados (cf. v. 32) por ser responsables de la huida de sus prisioneros. **43.** *tratando de salvar a Pablo*: Se pone totalmente de manifiesto la contribución anterior de Pablo a la salvación de sus compañeros de embarcación. La interpolación lucana de esta oración en un relato anterior queda clara por el hecho de que nunca llegamos a saber cuál de las opciones ordenadas, nadar o flotar sobre los restos de la embarcación, tomó Pablo. **44.** *todos llegamos a tierra sanos y salvos*: De este modo, la fe de Pablo es finalmente vindicada (v. 25).

(Haenchen, E., «Acta 27», *Zeit und Geschichte* [Fest. R. Bultmann, ed. E. Dinkler, Tubinga 1964] 235-54. Kratz, *Rettungswunder* [91 supra] 320-50. Ladouceur, D., «Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28», *HTR* 73 [1980] 435-49. Miles, G. y G. Trompf, «Luke and Antiphon», *HTR* 69 [1976] 259-67. Pokorný, P., «Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman», *ZNW* 64 [1973] 233-44. Radl, *Paulus* 222-51.)

130 (ii) *Pablo en Malta* (28,1-10). Uno de los elementos del típico documental de viajes que sigue el estilo de la narración en primera persona del plural, «nosotros» (vv. 1-2.7.10; cf.

27,1-8), se amplía con dos episodios de milagros (vv. 3-6, 8-9), ambos especialmente interesantes por su concentración en la destreza de Pablo sin el habitual rechazo a favor del auténtico autor de los milagros (3,12.16). El efecto pretendido es desarrollar las perspectivas que ya se presentaron en el cap. 27: Pablo debe llegar a su destino por decreto divino y bajo la protección de Dios; la salvación de este peligro mortal confirma su inocencia respecto de cualquier delito capital (explícitamente en los vv. 4-6); la salvación afecta también a los demás por mediación de Pablo (vv. 8-9). **1.** *una vez a salvo*: El ptc. *diasōthentes* se relaciona con 27,44, evocando la palabra temática *sōzesthai*, «ser salvado», del cap. 27. *Malta*: Una gran isla al sur de Sicilia, fuera de la principal ruta de navegación (cf. 7,39), donde se hablaba una forma de lengua púnica semítica. Cf. Estrabón, *Geogr.* 17.3.16. **2.** *nativos*: Lit., «los bárbaros»; cf. comentario sobre Rom 1,14 (cf. 1 Cor 14,11; H. Windisch, *TDNT* 1.546-53. **3.** *una víbora*: Resulta infructuoso indagar sobre la especie de esta víbora «lapa», al igual que preguntarse si la lengua púnica hablada por los malteses tenía algún término equivalente a la palabra gr. «justicia» (v. 4). El relato recibe su colorido por la intervención del narrador en otros aspectos. **4.** *la justicia divina no le permite seguir con vida*: El término gr. utilizado es *hē dikē*, que connota la persecución de un asesino por la diosa «Justicia». Los isleños, a quienes el relato atribuye esta «teología» griega, imaginan que ésta ha permitido escapar a su presa del naufragio solamente para hacerlo sucumbir en esta circunstancia tan poco heroica y tan contraria a la apoteosis final. **5.** *no sufrió daño alguno*: cf. Lc 10,19; Mc 16,18. Además de disipar el error de los nativos, el episodio acredita a Pablo como mensajero autorizado de Jesús, quien junto al encargo le ha concedido esta inmunidad. **6.** *él era un dios*: ¡Qué lejos del concepto de un fugitivo de la diosa Justicia! Pablo no rechaza este elogio como lo hizo en 14,15; su oración antes de la curación (v. 8) es lo más próximo que hallamos en este pasaje con respecto al auténtico agente de sus milagros (en contraste con 3,6; 9,34; 14,3; 16,18; 19,11; cf. W. Kirchschläger, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 516). **7.** *Publio*: El legado del pretor de Sicilia era el «primer ciudadano» de la Malta romana. Ilustra de nuevo el éxito de la misión entre los miembros de la clase alta (cf. 8,27; 10,1; 13,7.50; 16,14.38; 17,4.12; 19,31; 24,24; 25,23; 26,26). **8.** *imponiendo las manos sobre él*: La combinación que encontramos entre la fiebre, la imposición curativa de manos y la posterior curación de mucha gente (v. 9) nos sugiere una consciente asunción de las primeras curaciones realizadas por Jesús (Lc 4,38-41, por tanto, se trata de una armonización literaria de las actividades carismáticas que Lucas nos ha narrado (W. Kirchschläger, *ibid.* 520). La directa continuidad entre estas actividades es lo que le interesa. **10.** *al marchar*: cf. v. 11.

131 (iii) *Llegada de Pablo a Roma* (28,11-16). El documental sobre los viajes de Pablo pondrá punto final a la utilización del «nosotros» cuando llegue al destino fijado. **11.** *tres meses después*: Es decir, tras el invierno pasado en Malta (cf. comentario sobre 27,9; → Pablo, 79:49). *a los gémelos como insignia*: Los *dioskouroi* griegos (en latín, *Castor* y *Polux*), hermanos de Helena e hijos de Zeus, eran venerados como divinidades astrales, y, por tanto, como protectores de los marinos (*Beginnings* 4.343-44). Sus imágenes adornaban la proa de este barco. **12.** *Siracusa*: Importante ciudad portuaria al sudeste de Sicilia, que otrora fue el poderoso y fulgurante enemigo invasor de Atenas (Tucídides, *Guerra del Peloponeso* 7), pero que se encontraba en profunda decadencia cuando Pablo llegó. **13.** *Regio*: La actual «reggio» Calabria, en la punta de la bota de Italia. *Puteoli*: La moderna Pozzuoli, en el golfo de Nápoles, al oeste de la ciudad, a 200 km al sudeste de Roma. Éste era el puerto por el que habitualmente se accedía a Roma desde el este, aunque en breve cedería su puesto al recientemente dragado puerto de Ostia. **14.** *hermanos*: Como en Roma (v. 15), también existía ya aquí una congregación cristiana (cf. 1,15). La invitación casi nos hace olvidar que Pablo se dirige a Roma como prisionero. *llegamos a Roma*: Este dato parece prematuro y duplicado (v. 16a), pero su finalidad es crear el escenario para el encuentro del v. 15 (Hauser, *Abschlusserzählung* [→ 133 infra] 14). La última visita de Pablo a Jerusalén (21,15-18), un análogo punto crucial en su viaje, está jalonado igualmente con dos informaciones relativas a la llegada (21,15.17) y a los encuentros con otros cristianos en las últimas paradas (21,16). **15.** *Foro Apio*: El camino a pie durante cinco días desde Puteoli seguía la Via Campania hasta Capua, y después, en dirección norte, la Via Apia. Se mencionan dos estaciones de la gran vía de comunicaciones, situadas respectivamente a 69 km y 53 km de la capital. La comunidad cristiana de Roma se encuentra solamente en estas estaciones marginales; a partir de aquí, Lucas centra su foco sobre Pablo, el gran pionero entre los misioneros. *cobró ánimos*: *Tharsos*, «ánimo», evoca el *tharsei* del Señor resucitado en 23,11, redondeando así redaccionalmente el viaje a Roma elaborado por Lucas. **16.** *vivir por su cuenta*: Según parece, Pablo estaría bajo arresto domiciliario en una vivienda de alquiler (v. 30). Esta oración crea el escenario para el episodio conclusivo, uniéndolo a la afirmación que lo recuerda y completa en los vv. 30-31. No obstante, la desaparición del narrador «nosotros» en este momento confirma que el v. 16 es la conclusión orgánica

de los viajes de Pablo, no la introducción a su estancia final (*no obstante* Hauser, *Abschlusserzählung* [→ 133 infra] 12-16).

132 (b) PABLO EN ROMA (28,17-31). Con la información sobre el final del viaje, la propia mano de Lucas diseña un final redondo para su obra. Se trata de un episodio bipartito, paralelo a 13,13-52, con su secuencia formada por la predicación, el rechazo judío y la dirección hacia los gentiles (→ 71 supra); condensa de este modo la estancia durante dos años en Roma, retomando las fases que su misión ha seguido especialmente en sus momentos principales (cf., esp., 18,1-6; 19,8-10; J. Dupont, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 383-86). Las dos partes del relato de la estancia están compuestas por dos encuentros con los dirigentes judíos de la capital, resumiendo el primero todo el proceso de los caps. 22-26 (vv. 17-22), y sintetizando el segundo el problema que originó todo su ministerio (→ 5 supra): el no de los judíos *vs.* el sí de los gentiles al evangelio cristiano (vv. 23-28). La frase conclusiva se asemeja a otras afirmaciones sintéticas que concluyen las secciones anteriores del libro (1,13-14; 5,42; 15,35). Ninguno de estos elementos confirma la existencia de una fuente única como base de este episodio, que, en el mejor de los casos, parece haber sido compuesto a partir de elementos heterogéneos (cf. Weiser, *Apg.* 677-79). Tampoco hay evidencia alguna que apoye la antigua hipótesis de que al libro le falta su conclusión, o del proyecto de un tercer volumen lucano (cf. Schneider, *Apg.* 2.411-13). El plan del Señor resucitado para sus testigos se encuentra perfectamente realizado en los vv. 30-31 (cf. comentario sobre 1,8). Llegamos al final de una época en la que Pablo, el último de los testigos directamente enviados por el Resucitado, culmina su odisea misionera desde Jerusalén, la ciudad de la primera asamblea del verdadero Israel, hasta Roma, el centro del extenso y fértil mundo de los gentiles (Roloff, *Apg.* 371; Wilson, *Gentiles* 236-37). Nuestro deseo de un fin biográfico para Pablo es la causa de que Lucas nos deje insatisfechos, al igual que ocurrió en los casos de Pedro y los apóstoles, que son eliminados, sin mayor consideración, del relato a partir de 16,4 (→ 5 supra). Es el sendero del Cristo exaltado, el verdadero profeta de la salvación para todas las naciones (26,23; 3,22-26), el que ha sido trazado en los Hechos; sus testigos entran y salen de sus páginas según sea necesario.

133 **17.** *los judíos*: Sobre la importante comunidad judía de la capital, progresiva y dolorosamente reagrupada tras el decreto de expulsión de Claudio en el 49 d.C. (cf. 18,2; → Pablo, 79:10), cf. W. Wiefel, «The Jewish Community in Ancient Rome...», *The Romans Debate* (ed. K. P. Donfried, Minneápolis 1977) 100-19; R. Penna, *NTS* 28 [1982] 321-47). *nada contra nuestro pueblo*: La acusación de 21,21 ha sido refutada anteriormente (cf. 25,8; 26,31). *entregado a los romanos*: Esta nueva versión del proceso, en contra de 21,31-33, evoca la configuración del proceso contra Pablo según el de Jesús (cf. 21,11; Lc 18,32; 24,7; Radl, *Paulus* 264-65; J. Dupont, en *Les Actes* (ed. J. Kremer] 381). **18.** Cf. 23,29; 25,25; 26,31. El detalle del deseo de los romanos de liberar a Pablo (*eboulonto apolysai*) no se incluyó en la secuencia del proceso, y responde más bien a la retrospección redaccional sobre el proceso de Jesús (cf. 3,13; Lc 23,20; Radl, *Paulus* 255-56.262). **19.** *apelar al César*: cf. 25,11; 26,32. *aunque sin intención de acusar a mi pueblo*: Aunque el Israel infiel se ha hecho enemigo de Pablo, él no es enemigo de Israel, sino el sitiado exponente de su «esperanza» (v. 20). **20.** *la esperanza de Israel*: Repetición de 23,6 (cf. 24,15.21; 26,6-8), referida, principalmente, a la resurrección. Pero no deberíamos excluir un segundo aspecto que alude a la «reunificación» de Israel, que se realiza por el kerigma del Cristo resucitado (cf. comentario sobre 1,6; 15,16-17). Este proceso es el que, obviamente, está desarrollándose en Roma (cf. comentario sobre el v. 28). *llevo estas cadenas*: cf. 26,29; pero todas las indicaciones de los caps. 27-28 apuntan a lo contrario (cf. comentario sobre el v. 14; → 126 supra). **21-22.** Los judíos hablan casi como si estuviesen totalmente aislados del resto del judaísmo y como si no hubiera comunidades cristianas en Roma (cf. v. 15). Se trata claramente de un recurso lucano para conseguir una audiencia totalmente contraria a lo que Pablo iba a decir (Roloff, *Apg.* 373). La división en esta audiencia (v. 24) será, por tanto, algo provocado por la determinación divina, no por las circunstancias. *escuchar lo que tú piensas*: Es la primera de una serie de apariciones del vb. *akouein*, «escuchar», que encontramos por tres veces en la cita de Isaías (vv. 26-27) y, posteriormente, en la expectativa de Pablo sobre la «escucha» de los gentiles (v. 28). El texto de Isaías ilustra el alcance del sentido del verbo, desde «escuchar» a «atender», que se extiende entre la indagación de los judíos infieles y la obediencia de los gentiles (cf. Hauser, *Abschlusserzählung* 69-81). **23.** *el reino de Dios*: Este mensaje ha sido la marca fundamental de la época del cumplimiento (Lc 16,16), y debe seguir siendo el signo principal de la continuidad entre los mensajes de Jesús y de su Iglesia (v. 31; cf. comentario sobre 1,3). El estrecho paralelismo entre los vv. 23 y 31 indica que el punto focal de este pasaje conclusivo es el indomable kerigma sobre Cristo, no la persona ni el destino de Pablo (J. Dupont, en *Les Actes* [ed. K. Kremer] 365.371-72; Schneider, *Apg.* 2.413). *acerca de Jesús*: cf. 26,22-23. Los dos componentes de la enseñanza de Pablo vinculan así el mensaje proclamado por Jesús con el mensaje sobre él. **24.** *unos se deja-*

ban persuadir: La división en el judaísmo ha sido una constante en la misión de Pablo (14,1-2; 17,2-5; 18,5-6; 19,8-9; 23,9-10), y continúa incluso aquí como signo del permanente discernimiento sobre el verdadero Israel (cf. Lc 2,34; cf. comentario sobre 2,40). **25.** *esta sola cosa*: Última cita de Is 6,9-10 (LXX) sobre la ceguera de Israel. Al parecer, éste era un *testimonium* de los misioneros cristianos anterior a la redacción lucana, un recurso disponible para explicar el rechazo del evangelio por la mayoría de los judíos (cf. Holtz, *Untersuchungen* 35-36). En su mayor parte, los autores del NT reproducen el vocabulario más suave y futurible de la versión de los LXX, contra la versión del TM de una ceguera mandada por Dios (cf. Mt 13,14-15 [Mc 4,12; Lc 8,10]; pero, cf. Jn 12,40). La versión futurible se adecua al objetivo de Lucas en este pasaje, donde la previsión del Espíritu muestra que el persistente rechazo del judaísmo es un asunto de necesidad histórico-salvífica. **28.** *sabed pues*: La conclusión de este argumento profético es solemne y definitiva: toda esperanza de conversión del pueblo judío en general se ha desvanecido totalmente (diferente perspectiva en Rom 11). El judaísmo, que ha dicho no, ha perdido su status de pueblo elegido; el resto creyente se ha convertido en la piedra angular del verdadero Israel al que se incorporan los gentiles (Lohfink, *Sammlung* 93; Jervell, *Luke* [→ 85 supra] 62-64; diferente opinión en J. Dupont, en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 376-80). Este cuadro, sin duda alguna, refleja la experiencia de la generación de Lucas: la Iglesia era ya mayoritariamente gentil, y los judíos, casi sin excepción, hacían oídos sordos al evangelio (Wilson, *Gentiles* 232; → 5 supra). *ellos lo escucharán*: cf. comentario sobre los vv. 21-22.

30-31. Epílogo. *dos años enteros*: Manifiesta el conocimiento que Lucas tiene del fatal cambio de suerte que sufrirá Pablo posteriormente (cf. 20,25.38; *1 Clem* 5,5-7). Se trata del período comprendido, aproximadamente, entre los años 61 y 63 d.C. (cf. 24,27). *casa alquilada*: El significado del término *misthoma* (comprendido como «precio contractual», «alquiler») no se encuentra atestiguado en ninguna otra parte, pero es recomendado por el contexto, que presenta a Pablo recibiendo visitas de gente que estaba interesada (*pantas tous eisporeuomenous*). Éste es el significado utilizado por la *BJ* y la *NAB*, pero no el que encontramos en la *RSV* o la *NEB* («a su costa»). Cf. Hauser, *Abshlusserzänlung* 153-57. *predicando... y enseñando*: Período continuo; cf. comentario sobre el v. 23. *con toda libertad*: Lit., «con audacia» (*parrhēsia*). Esta característica de la predicación apostólica (2,29; 4,29.32) ilustra la continuidad entre lo que los romanos oían y lo que se oyó en Jerusalén al comienzo de todo. Por última vez, y como última declaración, Hechos presenta el indomable mensaje cristiano con su «poder de conquista mundial» (Hauser, *Abschlusserzählung* 144). *sin estorbo*: cf. las palabras atribuidas en otras partes al Pablo cautivo: «pero la palabra de Dios no está encadenada» (2 Tim 2,9). Cuando el lector cierra el libro de Hechos, el destino personal de Pablo queda eclipsado por este final abierto del triunfo del evangelio sobre su poderosa oposición. Pero es éste, al fin y al cabo, más que los «hechos los apóstoles», el auténtico protagonista de todo el libro.

(Dupont, J., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 359-404. Hauser, H., *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte* [Roma 1979]. Holtz, *Untersuchungen*, 33-37. Jervell, *Luke* [→ 85 supra] 41-74. Maddox, *Purpose* 42-46. Müller, P., en *Les Actes* [ed. J. Kremer] 523-31. Radl, *Paulus* 252-65. Stolle, *Zeuge* [→ 54 supra] 80-90. Wilson, *Gentiles* 226-38.)

[Traducido por José Pérez Escobar]

45
Introducción a las cartas del Nuevo Testamento

Joseph A. Fitzmyer, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Deismann, G. A., *Bible Studies* (Edimburgo 1901) 3-59; *LAE* 228-9. Doty, W. G., «The Classification of Epistolary Literature», *CBQ* 31 (1969) 183-99; *Letters in Primitive Christianity* (Filadelfia 1973); «Imaginings at the End of an Era: Letters as Fictions», *Semeia* 69-70 (1995) 83-110. Fascher, E., «Briefliteratur, urchristliche, formgeschichtlich», *RGG* 1.1412-15. Fitzmyer, J. A., «Aramaic Epostolography», *Studies in Ancient Letter Writing* (ed. J. L. White, *Semeia* 22, Chico 1982) 22-57. Hercher, R., *Epistolographi graeci* (París 1873, reimpr. 1965). Kim, Chan-Hie, *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation* (SBLDS 4, Missoula 1972). Koskenniemi, H., *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Helsinki 1956). Mullins, T. Y., «Disclosure: A Literary Form in the New Testament», *NovT* 7 (1964) 44-50; «Formulas in New Testament Epistles», *JBL* 91 (1972) 380-90; «Greeting as a New Testament Form», *JBL* 87 (1968) 418-26; «Petition as a Literary Form», *NovT* 5 (1962) 46-54; «Visit Talk in New Testament Letters», *CBQ* 35 (1973) 350-58. Neumann, K. J., «Major variations in Pauline and other epistles in light of genre and the Pauline letter form», en: McLean, B. H. (ed.), *Origins and method: towards a new understanding of Judaism and Christianity: essays in honour of John C Hurd* (Sheffield 1993) 199-209. Oppenheim, A. L., *Letters form Mesopotamia* (Chicago 1967). Panier, L. (ed.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature: Actes du colloque de Lyon, 3-5 juillet 1996* (París 1999). Pardee, D., «An Overview of Ancient Hebrew Epistolography», *JBL* 97 (1978) 321-46; *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (SBLSBS 15, Chico 1982). Rosenmeyer, P. A., *Ancient epistolary fictions: the letter in Greek literature* (Cambridge-Nueva York 2001). Schneider, J., «Brief», *RAC* 2. 563-85. Sandy, D. B., «Form and function in the letters of the New Testament», en: Meadors, G. T. (ed.), *New Testament essays in honor of Homer A Kent, Jr,* (Winona Lake 1991), 49-68. Schnider, F. y W. Stenger, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11, Leiden 1987). Stirewalt, M. L., *Studies in ancient Greek epistolography* (Atlanta, Ga, 1993). Stowers, S. K., «New Testament Epistolography», *ANRW* II/25.2, 1730-56; *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia 1989); véase *BR* 32 (1987) 42-53. Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo* (Madrid 1996).

Véase también Brown, *INT* 541-56; Wik-Schm, *INT* 573-82; *ISBSup* 538-40; *DBSup* 7.329-41.

2 ESQUEMA

OBSERVACIONES GENERALES

3 (I) «Epistolē» como género literario. De los 27 libros del NT, 21 son llamados *epistolai*, cosa que no sucede con ninguno de los libros del AT. En el AT hay cartas; pero el uso de este género de escritura con finalidad religiosa, aunque debe mucho a la popularidad de la carta en el mundo helenístico, llega a cobrar particular importancia con Pablo, quien fue imitado por escritores cristianos posteriores.

Escribir cartas es una práctica antigua que en las regiones egipcia y mesopotámica cuenta con numerosos testimonios de correspondencia oficial, comercial, regia y privada que abarcan un período de miles de años anterior al AT (*ANET* 475-490), así como con formas ar. y hebr. contemporáneas de éste. En el AT existen resúmenes de correspondencia oficial de la época de los reyes preexílicos (2 Sm 11,14-15; 1 Re 21,8-10; 2 Re 5,5-6; 10,1-6). También se encuentran resúmenes de los períodos exílico y postexílico, pero en este último suelen conservar la forma de la antigua carta ar. (Esd 4,11-16.17-22; 7,12-26). En Est 9,20 se mencionan un memorándum de Mardoqueo y una carta del rey acerca de purim; los añadidos deuterocanónicos al libro proporcionan adecuadamente el texto de tales documentos, lo que constituye un logro literario gr. (12,4; 13,1-7). Así mismo, Bar 6 conserva la llamada Carta de Jeremías (véase Jr 29,1). Muchas cartas conservadas en Macabeos (1 Mac 5,10-13; 8,23-32; 10,18-20.25-45; 2 Mac 1,1-2,18), escritas por judíos, romanos, gobernantes seléucidas y espartanos, abordan aspectos nacionales o políticos de la vida judía en Palestina. Aunque el uso religioso del género literario carta se encuentra en Jr 29,4-23, dicho uso no era importante; llegó a serlo en tiempos del NT. Algunas cartas del NT, sin embargo, no son más específicamente religiosas que muchas del AT (Hch 23,26-30).

4 (II) «Carta» o «epístola». Desde los estudios de G. A. Deissmann se ha distinguido a menudo entre «carta» y «epístola». Una carta es una realidad no literaria, un medio de comunicación entre personas separadas entre sí. Por su índole confidencial y personal, está pensada sólo para la persona o personas a las que va dirigida, y no para el público en general ni para tipo alguno de publicidad (*LAE* 228). En su estilo, tono y forma puede ser tan libre, íntima, familiar o franca como una conversación; puede ser, además, una carta oficial dirigida a un grupo o a varios. Por lo general tiene un propósito *ad hoc*. Existen «cartas» antiguas en millares de papiros gr. de Egipto (A. S. Hunt y E. E. Edgar, *Select Papyri* [LCL, Cambridge, MA, 1952]; D. Brooke, *Private Letters Pagan and Christian* [Londres 1929]). La mayoría de los ejemplos del AT citados antes son «cartas» en este sentido.

«Una epístola es un género literario artístico, una clase de literatura, lo mismo que el diálogo, el discurso o el drama. No tiene nada en común con la carta salvo su forma; aparte de eso, se podría aventurar la paradoja de que la epístola es lo contrario de una verdadera carta. Los contenidos de una epístola van encaminados a la publicidad –pretenden interesar "al público"–» (Deissmann, *LAE* 229). La epístola es una cuidadosa composición literaria que puede estar motivada, aunque no necesariamente, por una situación concreta, y que está destinada a un público amplio. Cultivada en las escuelas filosóficas gr. del s. IV a.C., se asemeja a un tratado, un diálogo o un ensayo dedicado a la discusión instructiva o polémica de algún tema. «Epístolas» antiguas se encuentran en las *Ad Lucilium epistulae morales* de Séneca, en las epístolas de Epicuro conservadas por Diógenes Laercio (*Vidas de filósofos eminentes* 10) y en escritos judíos como la *Epístola de Aristeas* (que en realidad es una narración apologética; → Apócrifos, 67:32), Bar 6,1-73 (una homilía) y 2 Mac 1,1-2,18. Hoy en día se percibe cierta insatisfacción con la distinción de Deissmann: ¿no está trazada de manera demasiado neta? El verdadero problema es decidir si un escrito dado se debe clasificar como «carta» o como «epístola».

5 Aunque las *epistolai* del NT constituyen un corpus dentro de la Biblia, esto no quiere decir que originariamente pretendieran ser «epístolas». Las cartas privadas de literatos famosos han llegado a veces a formar parte de la literatura de un país, y la recopilación de cartas de Pablo en un corpus no modificó radicalmente la índole específica de éstas. La inspiración, por la cual dichas cartas fueron destinadas por el Espíritu a la edificación de la Iglesia cristiana, tampoco altera el destino que el autor humano les dio al dirigirlas a una persona o un grupo o al tratar un problema u otro. De ahí que se deba respetar el género literario del escrito.

6 (III) El antiguo género literario carta. La carta grecorromana contemporánea constaba al menos de tres partes: (1) *Fórmula introductoria*. No es la dirección (que se solía escribir en el exterior del papiro doblado), sino la *praescriptio*, sentencia elíptica que contiene el nombre del remitente (nom.) y del destinatario (dat.) y un breve saludo (habitualmente *chairein*, infin. con el significado estereotipado de «¡Saludos!»). Véanse 1 Mac 10,18.25; 11,30; en el NT, sólo en Hch 15,23; 23,26; Sant 1,1. (2) *Mensaje*. El cuerpo de la carta. (3) *Saludo final*. Habitualmente *errōsō* (pl. *errōsthe*, «adiós» [lit., «que esté(i)s bien»; cf. lat. *vale, valete*]). Véanse 2 Mac 16,21.33.38; en el NT, Hch 15,29

(y 23,30 en algunos mss). En el caso de cartas dictadas, el saludo final a veces lo escribía de su puño y letra el remitente; a menudo esto hacía las veces de la firma en las cartas modernas. En cartas oficiales se añadía con frecuencia una fecha. En muchas cartas antiguas se podía encontrar también una cuarta parte, una *acción de gracias*, que servía de introducción al cuerpo de la carta y expresaba un sentimiento, religioso o no, de gratitud. A menudo empezaba con *eucharistō*, «doy gracias», o con *charin echō*, «agradezco».

7 La forma de las cartas judías de aquella misma época, escritas en arameo o hebreo y derivadas de modelos asirios, babilónicos o cananeos anteriores, no era muy diferente de la forma grecorromana. Aunque la acción de gracias aparece muy raramente, la fórmula introductoria era, o bien como la grecorromana –pero con *šālôm* o *šĕlām*, «paz», en vez de *chairein* (véase Mur 42,43,44,46)–, o, más frecuentemente, con una sentencia doble. La primera parte mencionaba al remitente y al destinatario («A nuestro señor Bagohi, gobernador de Judea, tus siervos Yedanías y sus compañeros, los sacerdotes...»), y la segunda parte expresaba una bendición («Que el Dios del Cielo busque siempre el bienestar de nuestro señor»). Véase *ANET* 322,491-92; cf. Dn 4,1; *2ApBar* 78,3 (*OTP* 1.648); Fitzmyer, «Aramaic Epistolography».

LA COMPOSICIÓN DE CARTAS EN EL NUEVO TESTAMENTO

8 **(I) La forma de la carta paulina.** La carta paulina comparte características de las cartas contemporáneas grecorromanas y semíticas.

(A) Fórmula introductoria. La *praescriptio* normalmente amplía la forma grecorromana utilizando elementos semíticos; Pablo (nom.) a X (dat.), con epítetos adecuados al estilo semítico para expresar la relación entre él y el (los) destinatario(s). A veces se mencionan corremitentes: Timoteo (2 Cor 1,1; Flp 1,1; Flm 1); Silvano y Timoteo (1 Tes 1,1); Sóstenes (1 Cor 1,1). Pablo nunca utiliza simplemente *chairein*, sino que expresa un deseo que incluye *charis kai eirēnē* (1 Tes 1,1), habitualmente en forma extensa: «Gracia y paz para vosotros de parte de Dios nuestro Padre y de Jesucristo, el Señor» (Gál 1,3; Flp 1,2). A primera vista, *charis kai eirēnē* parece una adaptación o combinación paulina del *chairein* gr. y del *šālôm/šĕlām* semítico; pero tal vez entrañe algo más, pues el saludo utiliza las nociones de *charis* (favor de alianza) y *eirēnē* (paz) que se encuentran en la antigua bendición sacerdotal de Nm 6,24-26. Además, *charis* tiene la connotación paulina de la misericordiosa munificencia de Dios manifestada en Cristo Jesús (cf. Rom 5,1-11). Así, esas palabras pueden ser la recapitulación paulina de los *bona messianica* de la era cristiana, los dones espirituales que el apóstol pide para sus lectores. Esta fórmula aparece también en 2 Jn 3 y Ap 1,4; está modificada en 1 Pe 1,2 y 2 Pe 1,2, y a veces se encuentra en cartas cristianas posteriores.

(B) Acción de gracias. Como numerosas cartas grecorromanas, la mayoría de las cartas de Pablo tienen una acción de gracias. Estructuralmente, a menudo es una oración compleja, cuya función es «centrar la situación epistolar, es decir, introducir el tema fundamental de la carta» (Schubert, *Form* [→ 15 infra] 180). En Gál, Pablo sustituye la acción de gracias por una reprimenda iniciada con *thaumazō*, «Me sorprende...» (1,6-9), que marca muy eficazmente el tono de esa carta. En 2 Cor utiliza de manera adecuada una extensa bendición invocada sobre la Iglesia corintia, pulsando la cuerda de la reconciliación con la comunidad causante de tanto dolor para el apóstol, aspecto que constituye el tema principal de parte de 2 Cor. En esta sección, Pablo suele situarse en el ámbito de la oración; y aunque su acción de gracias se parece a la grecorromana, los sentimientos manifestados en ella se expresan a menudo con fórmulas «eucarísticas» típicamente judías, que a veces recuerdan incluso las *Hôdāyôt* de Qumrán (Salmos de acción de gracias, → Apócrifos, 67:86). A menudo resulta difícil decidir dónde termina la acción de gracias y dónde empieza el cuerpo de la carta (por ejemplo en 1 Tes).

(C) Mensaje. Reflejo indudable de la predicación cristiana primitiva, que a menudo unía a su exposición doctrinal una exhortación ética, el cuerpo de la carta paulina está habitualmente dividido en dos partes: una *doctrinal*, que presenta verdades del mensaje cristiano, la otra *exhortatoria*, que da instrucciones para la conducta cristiana.

(D) Conclusión y saludo final. La sección final de una carta paulina contiene a menudo noticias personales o consejos concretos para personas particulares. Va seguida por el último saludo de Pablo: nunca el corriente *errōsō* gr., sino una bendición característica: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con vosotros» (1 Tes 5,28; Gál 6,18; Flp 4,23; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Rom 16,20.[24]; Flm 25).

9 **(II) Las «cartas» de Pablo.** Tras haber establecido las categorías de «carta» y «epístola», Deissmann clasificó los escritos de Pablo como cartas, no como epístolas literarias. Aunque se le puede achacar cierta simplificación excesiva, básicamente estaba en lo cierto, pues los escritos de Pablo son fundamentalmente

«cartas», compuestas para una ocasión, a menudo elaboradas con prisa y en la mayoría de los casos escritas con completa independencia unas de otras. Flm es una carta privada enviada a un particular; Gál, una carta dirigida a un grupo de iglesias locales y empapada de la inquietud personal de Pablo por sus convertidos. Así mismo, 1 Cor, 1 Tes, Flm, pese a todas las grandes verdades que tratan, son básicamente «cartas» que se ocupan de cuestiones concretas de las Iglesias a las que van dirigidas. Gran parte de la dificultad de 2 Cor se debe a su carácter de carta; contiene muchas alusiones que ya no se entienden del todo y que, sin embargo, resultan muy expresivas de los sentimientos de Pablo acerca de sus relaciones con esa Iglesia. De las cartas auténticas de Pablo, Rom es la que más cerca está de ser una epístola enviada a una Iglesia que Pablo todavía no había evangelizado (→ Romanos, 51:3-6); la mejor denominación de Rom tal vez fuera la de carta-ensayo.

10 Pese a la caracterización de Deissmann, se debe recordar que Pablo rara vez escribió sus cartas a título meramente personal; era ante todo un apóstol, un misionero, un predicador. Sus cartas fueron enviadas a comunidades y particulares para expresar su presencia y autoridad apostólicas en la edificación de las Iglesias cristianas. Utilizó el género carta como un medio de difundir su modo de entender el evangelio cristiano, y en especial de aplicarlo a los problemas concretos que surgían en regiones que él no podía visitar personalmente en ese momento. Parte de su genialidad consistió en adoptar para sus fines evangelizadores un género manejable de escrito. El mejor modo de describir sus escritos es, pues, llamarlos «cartas apostólicas». Aunque a menudo se dice de él que fue el primer teólogo cristiano, Pablo no escribió con la precisión de quien expone teología sistemática, una definición conciliar o legislación canónica. De manera más simple, vertió su enseñanza apostólica en el molde del género carta.

11 Dentro de dicho género, Pablo introdujo a menudo –a veces de manera poco pulida– otros subgéneros literarios: fragmentos del kerigma primitivo (1 Tes 1,9-10; 1 Cor 15,1-7; Rom 1,3-4; 4,25; 10,8-9); homilías (Rom 1,18-32); exhortaciones (Gál 5,19-24 [lista de vicios y virtudes]; cf. 2 Cor 12,20); himnos (Flp 2,6-11; Rom 8,31-39; 1 Cor 13,1-13); fórmulas litúrgicas (1 Cor 11,24,25; 12,3; 16,22); midrasim (Gál 4,21-31; 2 Cor 3,4-18; Rom 4,1-24); «testimonia» (es decir, cadenas de textos probatorios del AT, Rom 3,10-18; 15,9-12); «diatribas» (en el sentido antiguo, Rom 2,1-3,9). En muchos casos, el material así introducido procedía de la incipiente tradición de la Iglesia (1 Cor 11,23; 15,3), pero recibió una configuración nueva de la predicación y enseñanza del mismo Pablo (Rom 3,24-26). De ahí que, aun cuando las composiciones paulinas sean básicamente «cartas», un examen cuidadoso de sus partes revele a menudo otras formulaciones homiléticas, retóricas y literarias que se han de respetar en la interpretación.

12 **(III) El corpus paulino.** En el NT, 13 cartas se atribuyen nominalmente a Pablo. El mismo número aparece también en el Canon de Muratori (líneas 39-63; *EB* 4; → Canonicidad, 66:84). Desde tiempos de Cirilo de Jerusalén (*Catech.* 4,36; PG 33,499 [ca. 348 d.C.]), se le han atribuido 14 cartas, entre ellas Heb. Los especialistas modernos, sin embargo, siguiendo el ejemplo de autores antiguos como Orígenes, abandonan la autoría paulina de Heb (→ Hebreos, 60:2). Desde el punto de vista de la autenticidad, las cartas de Pablo pueden entrar dentro de tres categorías: (a) escritos auténticos: 1 Tes, Gál, Flp, 1-2 Cor, Rom y Flm; (b) escritos de autenticidad dudosa: 2 Tes, Col y Ef –a veces denominados «deuteropaulinos», es decir, compuestos por un discípulo de Pablo–; y (c) escritos seudónimos: 1-2 Tim, Tit (para más detalles, véanse las introducciones a las diversas cartas; → Canonicidad, 66:87-89).

13 Varios pasajes paulinos indican, sin embargo, que el apóstol escribió otras cartas además de las 13 que se le atribuyen. En 1 Cor 5,9, Pablo hace referencia a una carta escrita anteriormente a la Iglesia corintia; 2 Cor 2,3-4 menciona una «carta escrita con lágrimas», al parecer compuesta entre 1 Cor y 2 Cor. Puesto que esta última es indudablemente una combinación de distintos textos, la «carta escrita con lágrimas» tal vez forme parte de ella (→ 2 Corintios, 50:3). En Col 4,16 se menciona una carta a los laodicenses; una carta así titulada, y otra dirigida a los alejandrinos, se rechazan como no canónicas en el Canon de Muratori (línea 64; *EB* 5). Se discute si Rom 16 se concibió como una carta aparte (→ Romanos, 51:10), y Flp posiblemente sea también una carta fruto de la combinación de distintos textos (→ Filipenses, 48:4). Las referencias hechas a otras cartas en las canónicas de Pablo dieron pie a la confección de cartas paulinas apócrifas (véase *HSNTA* 2. 128-66). Tal vez 2 Tes 2,2 haga incluso referencia a dicha confección.

14 Pablo mismo era consciente (2 Cor 10,10) de que algunas de sus cartas se estaban leyendo mucho y provocaban comentarios. Para finales del s. I d.C., las cartas ya se estaban recopilando (→ Canonicidad, 66:58). 2 Pe 3,15-16 hace referencia a «todas las cartas» de «nuestro querido hermano Pablo», y tal vez aluda a un corpus paulino ya recopilado. La primera indicación clara de la existencia de tal corpus se la debemos a Marción, quien ca. 144 d.C. elaboró en Roma un canon en el que ad-

mitía 19 cartas, al parecer en el siguiente orden: Gál, 1-2 Cor, Rom, 1-2 Tes, Ef (= para él, «A los Laodicenses»), Col, Flp, Flm (véase Epifanio, *Pan.* 42.9.4; GCS 31.105).

15 De las 13 cartas atribuidas a Pablo en el canon, Flp, Flm, Col y Ef son llamadas a menudo «cartas de la cautividad», debido al encarcelamiento que en ellas se menciona (Flp 1,7.13.14; Flm 1,9.10.23; Col 4,3.18; Ef 3,1; 4,1; 6,20). «Cartas pastorales» es el título dado a 1-2 Tim y Tit, debido a su interés por el establecimiento de una disciplina eclesiástica, incluso jerárquica. En la Biblia moderna, el orden de las cartas paulinas sigue el de la Vg y no es cronológico; las cartas a las siete Iglesias preceden a las dirigidas a las cuatro personas particulares. Este orden a menudo se ha considerado regido por un criterio de dignidad –explicación verosímil de la precedencia absoluta de Rom, pero no de la de Gál respecto a Ef, ni de la de Flp respecto a 1 Tes–. Es más probable que el orden dentro de ambos grupos de cartas obedezca al factor puramente material de la longitud, pues ésta decrece desde Rom hasta Flm. Según algunos cómputos, Ef es ligeramente más larga que Gál (véase O. Roller, *Das Formular* 38); y Ef precede a Gál en el papiro Chester Beatty (P^{46}, del s. III, → Textos, 68:179). Nótese que Heb, pese a su longitud, mayor que la de la mayoría de las cartas, se deja de manera significativa fuera del grupo paulino tradicionalmente ordenado así; en P^{46}, sin embargo, sigue a Rom.

(Bahr, G. J., «Paul and Letter Writing in the Fifth [*sic!*] Century», *CBQ* 28 [1966] 465-77; «The Subscriptions in the Pauline Letters», *JBL* 87 [1968] 27-41. Berger, K., «Apostelbrief und apostolische Rede / Zum Formular frühchristlicher Briefe», *ZNW* 65 [1974] 190-231. Bjerkelund, C. J., *Parakalô* [Oslo 1967]. Dahl, N. A., «The Particularity of the Pauline Epistles as a Problem in the Ancient Chruch», *Neotestamentica et patristica* [Fest. O. Cullmann, ed. W. C. Van Unnik, NovTSup 6, Leiden 1962] 261-71. Finegan, J., «The Original Form of the Pauline Collection», *HTR* 49 [1956] 85-103. Friedrich, G., «Lohmeyers These über das paulinische Briefpräskript kritisch beleuchtet», *TLZ* 81 [1956] 343-46. Funk, R. W., «The Apostolic *Parousia:* Form and Significance», en *Christian History and Interpretation* [Fest. J. Knox, ed. W. R. Farmer et al., Cambridge 1967] 24-68. Gamble, H., «The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus», *JBL* 94 [1975] 403-18. Knox, J., «A Note on the Format of the Pauline Corpus», *HTR* 50 [1957] 311-14. Loymeyer, E., «Briefliche Grussüberschriften», *ZNW* 36 [1927] 158-73. Mitton, C. L., *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* [Londres 1955]. O'Brien, P. T., *Introduction Thanksgivings in the Letters of Paul* [NovTSup 49, Leiden 1977]. Roller, O., *Das Formular der paulinischen Briefe* [BWANT 58, Stuttgart 1933]. Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* [BZNW 20, Berlín 1939].)

16 (IV) Hebreos y las epístolas católicas. «Epístola» es una designación que se ajusta mejor a la realidad de Heb y las otras siete epístolas del NT, con la excepción de 2 Jn y 3 Jn, que son «cartas» (aun cuando la «señora elegida y sus hijos» [2 Jn 1] puede hacer referencia a una comunidad, más que a una persona particular). Heb es más bien un sermón exhortatorio, rico en análisis teológico y exégesis alejandrina del AT; a diferencia de las cartas paulinas, sus exhortaciones están dispersas a lo largo de todo el escrito. No hay indicios de que tuviera nunca una fórmula inicial, y la sección conclusiva, con su saludo y petición finales (13,24), le da un poco de forma epistolar, algo quizás secundario en el conjunto de la composición, sin embargo (→ Hebreos, 60:5). Sant, 1-2 Pe y Jds son «epístolas», pues son homilías en forma de carta: 1 Pe tal vez sea producto de una homilía destinada a una liturgia bautismal; Sant está escrita en el estilo de la parénesis judía helenística; Jds y 2 Pe son homilías didácticas llenas de advertencias y exhortaciones. 1 Jn es más difícil de clasificar, pues carece de todos los elementos del género carta (véase *BEJ* 86-87).

17 Las «epístolas católicas» (Sant, 1-2 Pe, 1-3 Jn y Jds) se distinguen por el nombre del autor al que textual o tradicionalmente se atribuyen, y no por el de los destinatarios. Eusebio (*HE* 2.23.25; GCS 9.174) fue el primero en hablar de «las siete llamadas católicas». Estas epístolas llegaron a ser siete sólo tras una historia larga y llena de vicisitudes (→ Canonicidad, 66:70-80).

Al parecer, la designación *katholikē epistolē* fue aplicada primero a 1 Jn por Apolonio, un antimontanista (ca. 197 d.C.; véase Eusebio, *HE* 5.18.5; GCS 9.474; cf. el texto corrompido del Canon de Muratori, línea 69, *EB* 5). A partir de 1 Jn, dicha designación parece que se hizo extensiva al grupo. La Vg sixto-clementina, sin embargo, sólo se la aplica a Sant y Jds. El significado de esa designación es objeto de debate: en Oriente significaba «dirigida a todas las Iglesias», mientras que en Occidente las siete eran llamadas *epistulae canonicae*, lo cual indica que ahí «católica» se entendía como «canónica», es decir, reconocida en *todas* las Iglesias. Si bien el sentido oriental de la designación se considera más adecuado, resulta más difícil de justificar, puesto que 2-3 Jn y 1 Pe tienen por destinatarias a comunidades concretas.

18 En las listas orientales (véase Atanasio, *Ep.* 39.85; PG 26.1177,1437) las epístolas católicas siguen a Hechos y preceden al corpus paulino; según parece, se consideraban más importantes por estar atribuidas a apóstoles o miembros originarios de la Iglesia madre de Jerusalén. En las listas latinas, sin embargo, siguen a las cartas de Pablo, consideradas más antiguas e importantes. Dentro del grupo, el orden actual (Sant, 1-2 Pe, 1-3 Jn, Jds) tal vez dependa del orden de los nombres en Gál 2,9.

Un orden diferente encontrado en los decretos de los concilios de Florencia y Trento (*EB* 47. 59; DS 1335.1503) refleja una valoración de la dignidad que resulta habitual en Occidente: 1-2 Pe, 1-3 Jn, Sant, Jds.

19 **(V) Redacción o dictado.** En la antigüedad, una carta se solía escribir de cuatro modos: (1) escribiéndola uno mismo; (2) dictándola palabra por palabra, sílaba por sílaba; (3) dictando el sentido y dejando su formulación a un secretario; (4) haciendo que alguien escribiera en nombre de uno, sin indicarle los contenidos. Las modalidades usadas más corrientemente eran la (1) y la (3). Los escritores antiguos se quejaban de la fatigosa modalidad del dictado (2), especialmente cuando el escriba no era diestro.

20 ¿Qué método utilizó Pablo? Rom 16,22 señala que hubo un dictado a Tercio (¿se refiere sólo a Rom 16? [→ Romanos, 51:10-11.134]). En 1 Cor 16,21, Pablo añade el saludo de su propia mano, lo cual puede suponer que el resto fue dictado. Véase también Gál 6,11, donde compara su letra con la del escriba cualificado que había escrito lo anterior. Cf. 2 Tes 3,16; Col 4,18. ¿Fue ese dictado del tipo (2) o del tipo (3)? Resulta imposible decirlo. El de tipo (3) podría explicar la diferencia de estilo en las deuteropaulinas. Flm 19 tal vez dé a entender que Pablo escribió la carta entera de su puño y letra. Los anacolutos, las imperfecciones de estilo y la falta de terminología constante se pueden explicar por el dictado; además se debieron de producir distracciones que afectaron al estilo. Una carta larga como Rom o 1 Cor no se pudo terminar ni mucho menos en una sola sesión o un solo día. Poco se puede decir acerca de la redacción de otras cartas del NT. 1 Pe 5,12 tal vez dé a entender que fue Silvano quien actuó como escriba poniéndola por escrito.

21 ¿Dictaron los autores del NT a escribas que utilizaban taquigrafía? La taquigrafía era conocida en el mundo romano. Por lo general se piensa que no fue practicada por los escribas gr. antes del año 155 d.C. aproximadamente. Véase, sin embargo, el texto estenográfico gr. todavía sin descifrar en Mur 164 (DJD 2.275-79), de fecha posiblemente anterior (→ Apócrifos, 67:119).

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

46
Primera carta a los Tesalonicenses

Raymond F. Collins

BIBLIOGRAFÍA

1 Bassler, J. M. (ed.), *Pauline Theology,* Vol. 1: *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* (Minneápolis 1991). Best, E., *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (HNTC, NE 1972). Black, D. A., «The Weak in Thessalonica», *JETS* 25 (1982) 307-21. Boers, H., «The Form-Critical Study of Paul's Letters: 1 Thessalonians as a Case Study», *NTS* 22 (1975-76) 140-58. Broer, I., «"Antisemitismus" und Judenpolemik im Neuen Testament», *BN* 20 (1983) 59-91. Bruce, F. F., *1 & 2 Thessalonians* (WBC 45, Waco 1982). Collins, R. F., *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66, Lovaina 1984); *The Thessalonian correspondence* (Lovaina 1990). De Vos, C. S., *Church and Community Conflicts: The Relationships of the Thessalonian, Corinthian and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities* (Atlanta 1999). Donfried, K. P. y J. Beutler (eds.), *Thessalonians debate* (Grand Rapids 2000). Donfried, K. P., *Paul, Thessalonica, and early Christianity* (Grand Rapids 2002). Ellis, P. F., *Seven Pauline Letters* (Collegeville, s.f. [1982]). Friedrich, G., *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8, Gotinga [15]1981) 203-51. Harnisch, W., *Eschatologische Existenz* (FRLANT 110, Gotinga 1973). Henneken, B., *Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief* (SBS 29, Stuttgart 1969). Hoch, R. F., «The Working Apostle: An Examination of Paul's Means of Livelihood» (diss., Yale, New Haven 1974). Holmstrand, J., *Markers and meaning in Paul: an analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians* (Stockholm 1997). Klijn, A. F. J., «1 Thessalonians 4,13-18 and Its Background in Apocapyptic Literature», *Paul and Paulinism* (Fest. C. K. Barrett, ed. M. D. Hooker y S. G. Wilson, Londres 1982) 67-73. Koester, H., «1 Thessalonians Experiment in Christian Writing», *Continuity and Discontinuity in Church History* (Fest. G. H. Williams, SHCT 19, Leiden 1979) 33-44. Laub, F., *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus* (BU 10, Múnich 1973). Légasse, S., *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniciens* (París 1999). Lührmann, D., «The beginnings of the church at Thessalonica», en: Balch, D. L., Ferguson, E. y Meeks, W. A. (eds.), *Greeks, Romans, and Christians* (Minneápolis 1990) 237-49. Malherbe, A. J., *The Letters to the Thessalonians* (Nueva York 2000). Marshall, I. H., *1 and 2 Thessalonians* (NCB, Grand Rapids 1983). Marxsen, W., *Der erste Bruef an die Thessalonicher* (ZBK NT 11/1, Zúrich 1979). Morris, L., *The first and second epistles to the Thessalonians* (Grand Rapids, Mich., 1995). Pearson, B. A., «1 Thessalonians 2,13-16: A Deutero-Pauline Interpolation», *HTR* 64 (1971) 79-94. Ortiz, F., *1ª y 2ª Tesalonicenses* (Terrasa 1997). Plevnik, J., «The Parousia as Implication of Christ's Resurrection», *Word and Spirit* (Fest. D. M. Stanley, Willowdale 1975) 199-277; «1 Thess 5,1-11: Its Authenticity, Intention and Message», *Bib* 60 (1979) 71-90. Porter, S. E., «Developments in German and French Thessalonians Research: A Survey and Critique», Currents in Research 7 (1999) 309-34. Reese, J. M., *1 and 2 Thessalonians* (NTM 16, Wilmington 1979). Rigaux, B., *Les épîtres aux Thessaloniciens* (Ebib, París 1956); «Tradition et rédaction dans 1 Th. V. 1-10», *NTS* 21 (19-74-75) 318-40. Staab, K., Die *Thessalonicherbriefe* (RNT 7, Ratisbona [4]1965) 7-63. Still, T. D., *Conflict at Thessalonica: a Pauline church and its neighbours* (Sheffield 1999). Trimaille, M., *La primera carta a los tesalonicenses* (Estella 1998). Weima, J. A. D. y Porter, S. E., *An Annotated Bibliography of 1 and 2 Thessalonians* (Leiden 1998). Whitheley, D. E. H., *Thessalonians in the Revised Standard Version* (NclarB, Londres 1969). Williams, D. J., *1 and 2 Thessalonians* (Peabody, Mass. 1992).

ICBSup 900. Brown *INT* 599-611. Wik-Schm, *INT* 603-09.

INTRODUCCIÓN

2 (I) La Iglesia en Tesalónica. Tesalónica era una ciudad portuaria de Macedonia (al norte de la Grecia moderna). Situada al fondo del golfo de Termas, fue fundada hacia el 315 a.C. por Casandro, general de Alejandro Magno, sobre el emplazamiento de la antigua Termas. Casandro le dio a la ciudad el nombre de su esposa, la media hermana de Alejandro.

Una vez que los romanos asumieron el control de la ciudad, tras la batalla de Pidna (168 a.C.), su importancia aumentó. En el 146 a.C. Tesalónica se convirtió en la capital de la provincia romana de Macedonia. La ciudad apoyó a Octavio en la batalla de Filipos (42 a.C.), y ello le valió alcanzar la categoría de «ciudad libre», que tenía sus propios magistrados y desempeñaba la función de sede del gobierno.

En tiempos de Pablo, Tesalónica era una ciudad importante desde el punto de vista económico, comercial y político. Gracias a su puerto y al hecho de estar situada en la vía Egnatia, la principal calzada romana que atravesaba los Balcanes, Tesalónica se había convertido en un floreciente centro comercial. El comercio atrajo a una población cosmopolita. La población judía de Tesalónica tenía una sinagoga en la cual, según Hch 17,1-2, predicó Pablo. Entre sus restos arqueológicos se han descubierto santuarios egipcios y romanos. Isis, Serapis, Osiris y Anubis se encontraban entre las deidades orientales veneradas, pero también se daba culto al emperador.

3 Según Hechos, Pablo, Silvano y Timoteo llegaron a Tesalónica durante la segunda misión de Pablo, muy probablemente el año 50 d.C. Tras haber sido expulsados de Filipos (Hch 16,16-40), casi a 160 km al este de Tesalónica, pasaron por Anfípolis y Apolonia, pero no se entretuvieron en ninguno de estos lugares, al parecer porque ninguno de ellos tenía sinagoga. La población judía de Tesalónica, sin embargo, era lo bastante numerosa como para sustentar una. Lucas cuenta que Pablo y sus compañeros encontraron alojamiento en casa de Jasón, que el apóstol predicó en la sinagoga durante tres semanas y que luego se produjo un motín entre la población judía debido al éxito de su predicación. Pablo y Silvano fueron expulsados de la ciudad, y desde ahí llegaron a Berea (Hch 17,1-9). El relato lucano de la actividad de Pablo en Tesalónica está compuesto a la manera estilizada de Hechos; no proporciona una descripción completa ni exacta de la actividad de Pablo en ese lugar. A juzgar por la intensidad del afecto de Pablo por los cristianos tesalonicenses, parece que su permanencia en la ciudad hubo de ser más larga que el breve período de dos o tres semanas calculados por Hechos. La carta de Pablo no respalda la idea de que el núcleo principal de su predicación fuera Jesús como Mesías. La carta, de hecho, nada dice acerca de la predicación de Pablo en la sinagoga de la ciudad. Sin embargo, sí indica claramente que los cristianos tesalonicenses eran gentiles, es decir, conversos del paganismo.

4 (II) Ocasión, fecha y lugar de su composición. Según Lucas, la oposición judía a Pablo siguió a éste hasta Berea. Sin compañeros, Pablo escapó a Atenas (Hch 17,10-15). Silvano y Timoteo se reunieron allí más tarde con Pablo, quien anhelaba visitar de nuevo a los tesalonicenses. Ante la imposibilidad de hacerlo, Pablo envió a Timoteo en su lugar (1 Tes 2,17-3,3). En el entretanto, Pablo siguió viaje hasta Corinto, donde finalmente se le unió Timoteo (Hch 18,5). Timoteo trajo buenas noticias acerca de la situación de la iglesia de Tesalónica, pero al parecer indicó que en la comunidad tesalonicense había algún malentendido acerca de la fe, en concreto en relación con el destino de quienes habían muerto (4,13). Mientras que muchos partidarios de esta opinión piensan que esa cuestión formó parte del informe oral de Timoteo (p.ej., B. N. Kaye, F. F. Bruce), unos pocos (p.ej., E. Fuchs) creen que a Pablo se le planteó en forma escrita.

5 1 Tes fue motivada por el informe de Timoteo a Pablo. Es prácticamente seguro que fue escrita desde Corinto casi inmediatamente después de la llegada de Timoteo a esa ciudad desde Tesalónica. La impresión que da Hch de que los acontecimientos de la segunda misión de Pablo se fueron desarrollando rápidamente en este punto de la vida del apóstol queda confirmada por 1 Tes. Pablo dice estar separado de los tesalonicenses por poco tiempo (1 Tes 2,17). Recuerda frecuentemente su presencia personal en medio de la comunidad tesalonicense (el «motivo del recuerdo», 2,1). Parecería, pues, que entre la evangelización paulina de Tesalónica y la redacción de 1 Tes por parte de Pablo sólo transcurrió un lapso relativamente breve de tiempo, muy posiblemente unos meses. Lo más probable es que la carta fuera escrita en el año 50 d.C. (B. Schwank, A. Suhl), pero algunos especialistas siguen datándola en el 51 d.C. (→ Pablo, 79:39).

6 (III) Autenticidad, unidad e integridad. Aunque algunos especialistas de finales del s. XIX, en particular F. C. Baur y algunos miembros de su Escuela de Tubinga (G. Volkmar, C. F. Holsten), dudaban de la autenticidad de 1 Tes, la autoría paulina de esta carta se afirma en la actualidad de manera casi unánime.

7 Menos unanimidad existe entre los especialistas en relación con la unidad e integridad de la carta (Collins, *Studies* 96-135). En 1909, R. Scott dividió la carta en dos partes, caps. 1-3 y 4-5, donde distinguía respectivamente la influencia de Timoteo y Silvano. Desde 1961, un grupo de especialistas (esp. K.-G. Eckart, W. Schmithals, H.-M. Schenke, K. M. Fischer y R. Pesch) ha planteado dudas más serias acerca de la unidad de 1 Tes. Dichos especialistas sostienen que el texto canónico de 1 Tes es una compilación de dos cartas escritas por Pablo a los tesalonicenses, pero discrepan, a su vez, en lo relativo a las partes de 1 Tes procedentes de una u otra de esas hipotéticas cartas anteriores. Schmithals atribuye 1,1-2,12 y 4,2-5,28 a una carta y 2,13-4,1 a la otra; pero las opiniones de otros son más complicadas. W. G. Kümmel

(1965) planteó objeciones serias a las teorías compilatorias de la época. Son relativamente pocos los especialistas no pertenecientes al mundo alemán para quienes 1 Tes es una amalgama de textos anteriores; pero algunos alemanes siguen sosteniendo esta opinión.

8 Un tema muy distinto es el de la integridad de la carta. A lo largo del s. XX predominó entre los especialistas la opinión de que 2,13-16 era una interpolación (p.ej., J. Moffatt, M. Goguel, K.-G. Eckart, B. A. Pearson, D. Schmidt y H. Koester). Los principales argumentos a favor de esta opinión son el fuerte tono antijudío de la perícopa y el hecho de que 2,17 parece continuar sin dificultad 2,12. El debate sobre este tema continúa. Aquellos especialistas que sostienen la autoría paulina de 2,13-16 por lo general llaman la atención sobre el hecho de que los principales argumentos en contra de ella son más de índole teológica e ideológica que derivados de la diversidad histórica y literaria (p.ej., J. Coppens, G. E. Okeke).

La pertenencia de 5,1-11 a la carta también ha sido cuestionada recientemente (G. Friedrich, W. Harnisch). Los argumentos principales en apoyo de la opinión de que esos versículos no formaban originalmente parte de 1 Tes se basan en un análisis del vocabulario y estilo del pasaje. También se dice que 5,1-11 es un doblete de 4,13-18. Críticas serias a esta opinión ha hecho J. Plevnik, entre otros. El número de autores que creen que 5,1-11 representa una adición posterior a la carta es mucho menor que el número de quienes optan por la no autenticidad de 2,13-16. El comentario de Friedrich es prácticamente el único que sostiene el carácter de añadido de 5,1-11, mientras que la opinión de que 2,13-16 es una adición la apoyan varios comentarios modernos.

9 **(IV) Importancia de la carta.** La fecha en que fue compuesta 1 Tes la convierte en el primer libro escrito del NT. Puesto que utiliza material tradicional, particularmente fórmulas confesionales (1,9-10; 4,14; 5,10), es un testimonio importante del evangelio en el período que medió entre la muerte y resurrección de Jesús y las obras escritas del NT (es decir, 30-50 d.C.). La carta aporta la prueba literaria más antigua de la importancia que los primeros cristianos atribuían a la muerte y resurrección de Jesús.

10 Desde un punto de vista doctrinal, las secciones escatológicas de la carta (4,13-18; 5,1-11) son las que se estudian con mayor frecuencia. Pablo escribió acerca de la parusía (4,13-18) y el día del Señor (5,1-11). Estos pasajes hablan de las expectativas escatológicas de los primeros cristianos, pero están formulados con terminología apocalíptica. En muy gran medida, el lenguaje apocalíptico es simbólico. Existe considerable distancia entre el símbolo y aquello a lo que el símbolo apunta. Así, esos pasajes no se pueden tomar como una descripción literal de los acontecimientos de los últimos tiempos. No obstante, conservadores y fundamentalistas entienden dichos pasajes como si proporcionaran literalmente una descripción objetiva de los últimos tiempos.

11 Desde el punto de vista literario, 1 Tes es especialmente valiosa por ser el documento cristiano más antiguo que ha llegado hasta nosotros. Tras la muerte y resurrección de Jesús, una combinación de diversos factores históricos, sociales y religiosos impidió la aparición de una literatura específicamente cristiana. Dichos factores no impidieron la composición de cartas, que son literatura (porque están escritas), pero no son literarias (en el sentido de composiciones particularmente artísticas). De ahí que en la investigación alemana se les denomine *Kleinliteratur* (lit., «literatura menor»). Por ser la más antigua de las cartas cristianas que han llegado hasta nosotros, 1 Tes es un «experimento de escrito cristiano» (H. Koester). Contra la opinión de aquellos especialistas que consideran 1 Tes una carta parenética (esp. A. J. Malherbe), es preferible verla como un tipo de carta personal que Pablo escribió según las normas de redacción vigentes para las cartas personales en el mundo helenístico (→ Cartas del NT, 45:4-8). La estructura fundamental de 1 Tes es semejante a las cartas personales de aquella época, aunque su contenido es decididamente cristiano y evangélico. Dado que posee la forma de una carta personal, se debe leer como una carta, es decir, una comunicación fundamentalmente *ad hoc*.

12 **(V) Esquema.** 1 Tes se puede esquematizar como sigue:

(I) Salutación (1,1)
(II) Acción de gracias (1,2-3,13)
  (A) Primer período de la acción de gracias: la recepción del evangelio por parte de los tesalonicenses (1,2-2,12)
  (B) Segundo período de la acción de gracias (2,13-3,13)
(III) Exhortación (4,1-12)
  (A) Sobre la castidad (4,1-8)
  (B) Sobre la caridad (4,9-12)
(IV) Escatología (4,13-5,11)
  (A) Primera revelación apocalíptica: la parusía (4,13-18)
  (B) Segunda revelación apocalíptica: existencia escatológica (5,1-11)
(V) Exhortación final (5,12-22)
  (A) Primer período: llamamiento al orden en la comunidad (5,12-13)
  (B) Segundo período: llamamiento a diversas funciones (5,14-22)
(VI) Deseos y salutación finales (5,23-28)

COMENTARIO

13 (I) Salutación (1,1). La primera carta de Pablo empieza a la manera habitual de las cartas helenísticas, con la mención de remitente(s) y destinatario(s) y con un saludo. 1 Tes se presenta como obra de Pablo, Silvano y Timoteo. El uso de la 1ª pers. pl. a lo largo de la carta (salvo en 2,18; 3,5; 5,27) demuestra que, no sólo el saludo, sino también los contenidos, proceden de los tres (2,7). El uso ocasional del sg. demuestra que Pablo compuso realmente la carta, aunque es probable que fuera un escriba anónimo quien la escribiera físicamente. *Silvano:* Se puede identificar con el «Silas» de Hch 17,4, uno de los miembros destacados de la comunidad cristiana de Jerusalén. Enviado inicialmente a Antioquía (Hch 15,22), Silas acompañó a Pablo en sus viajes misioneros después de que Bernabé y Marcos se separaran del apóstol (Hch 15,36-41). *Timoteo:* «El que honra a Dios»; principal asistente y emisario de confianza de Pablo en su obra de evangelización. *la Iglesia de los tesalonicenses:* La carta va dirigida a un grupo, no a un particular. La expresión indica que los destinatarios se reunían o juntaban (5,27), probablemente en casa de uno de los cristianos tesalonicenses. No es probable que los tesalonicenses, recién evangelizados, fueran conscientes de las ricas connotaciones bíblicas (LXX) de la palabra «iglesia» (→ Teología paulina, 82:134). *de los tesalonicenses:* Esto indica que los cristianos eran un grupo elegido (1,4) entre los tesalonicenses. *Padre:* La mención de la relación de la Iglesia con el Padre y con Jesucristo distingue la reunión cristiana de otras reuniones de tesalonicenses, quizás en concreto de la sinagoga judía. Dios es reconocido como Padre en la literatura bíblica y extrabíblica, pero Pablo asocia concretamente la paternidad de Dios con su relación con Jesús. *Jesucristo:* Jesús es el nombre del judío histórico de Nazaret; los títulos «Cristo» y «Señor» lo presentan respectivamente como el objeto de las expectativas mesiánicas y como el Resucitado. *gracia y paz:* El saludo de Pablo es inusitado en la literatura epistolar. En lugar de usar el simple *chairein* de las cartas helenísticas, Pablo empleó probablemente una fórmula litúrgica (→ Cartas del NT, 45:8A).

14 (II) Acción de gracias (1,2-3,13).
(A) Primer período de la acción de gracias: la recepción del evangelio por parte de los tesalonicenses (1,2-2,12). 2-5. En el texto gr. de Pablo, los vv. 2-5 forman una única sentencia. Pablo empieza su carta con una expresión de acción de gracias (→ Cartas del NT, 45:8B). La acción de gracias de Pablo se diferencia de otras acciones de gracias epistolares por su destinatario y por la razón de su agradecimiento. *Dios:* Pablo da las gracias a «Dios», es decir, al Dios monoteísta de la tradición judía; la razón por la que lo hace es la fructífera recepción del evangelio por parte de los cristianos tesalonicenses. *Ho theos* es normalmente un nombre personal que designa a Dios Padre. **2-3.** La acción de gracias de Pablo se expresa con plegarias formales donde se invoca el nombre de Dios. *oraciones: Proseuchē* es un término genérico que supone invocación. En la oración, Pablo recuerda el espíritu cristiano de la comunidad tesalonicense: su fe activa, su amor manifiesto y su esperanza firme. *ante Dios, que es nuestro Padre:* Pablo cree que la vida cristiana de los tesalonicenses discurre bajo la providencia de Dios. Dicha vida es la de una fe dinámica: es decir, fe expresada en vida; amor manifiesto, es decir, amor expresado en actos que a veces resultan difíciles; y una esperanza firme, es decir, espera paciente de la venida del Señor Jesús pese a las tribulaciones de la época (1,6; 3,3). **4.** *hermanos:* el modo en que Pablo se dirige a los tesalonicenses refleja su afecto por ellos. Utilizado 19 veces en 1 Tes, *adelphos* refleja además la situación socio-religiosa del s. I. *amados de Dios:* este epíteto recuerda la descripción bíblica de la relación de Yahvé con Israel y hace hincapié en la constancia del amor de Dios por los tesalonicenses. Dicho amor es la fuente de la elección que Dios ha llevado a cabo de la Iglesia de Tesalónica. *vuestra elección:* esta expresión es rica en matices de historia de la salvación (Dt 7,6-8). La prueba de la elección de la Iglesia tesalonicense es la recepción por parte de ésta del evangelio. **5.** *el evangelio que os anunciamos: Euangelion* designa el acto de proclamar la buena nueva; en otras ocasiones designa el contenido de la buena nueva (→ Teología paulina, 82:31-36). La última parte del versículo acentúa el comportamiento del apóstol como testimonio importante de la autenticidad de su mensaje. Pablo hace hincapié en que el poder del evangelio no estriba en la fuerza de su retórica personal, sino en el poder del Espíritu de Dios (1 Cor 2,1-5). *poder, Espíritu Santo, fuerza plena:* tres expresiones prácticamente sinónimas. Para Pablo, la proclamación del evangelio expresa el poder de Dios en igual medida que la realización de milagros.

15 6-8. Estos versículos forman una sola sentencia en el texto gr. de Pablo. *imitadores:* La fe de los cristianos tesalonicenses queda expresada por el hecho de que se han convertido en imitadores de los apóstoles y del Señor (1 Cor 11,1). Aunque W. Michaelis (*TDNT* 4.659-674) destaca la obediencia tesalonicense, la mayoría de los autores hace hincapié en que comparten las tribulaciones escatológicas, la proclamación del evangelio o ambas cosas.

Como los tesalonicenses se habían convertido en imitadores de Pablo y del Señor, se convirtieron a su vez en ejemplos para otros «creyentes» (*pisteuousin*, ptc. pres.; cf. v. 3, «la actividad de vuestra fe»). *tribulaciones: Thlipsis* es casi un término técnico para denotar la angustia escatológica, a veces descrita en otra literatura como una batalla definitiva, el ataque del mal físico y también moral, o las penalidades mesiánicas. *gozo:* Se trata de una realidad escatológica, el don del Espíritu (Gál 5,22). La experiencia del gozo indica que uno está en la presencia de Dios (3,9); denota la realización proléptica de un don escatológico debido a la proclamación de la buena nueva. **7.** *Macedonia y Acaya:* Pablo escribe de modo entusiasta e hiperbólico acerca del efecto de su evangelización de los tesalonicenses. El hecho de que el evangelio sea recibido en medio de tribulaciones y, sin embargo, con gozo, confirma que la proclamación y recepción del evangelio son un acontecimiento escatológico.

16 **9-10.** Pablo señala que la conversión de los cristianos tesalonicenses fue parte de la buena nueva anunciada en Macedonia y Acaya: la difusión del evangelio forma parte del mensaje evangélico. La descripción que hace Pablo de la conversión de los cristianos tesalonicenses hace uso de fórmulas tradicionalmente empleadas en los discursos misioneros del judaísmo helenístico. *os volvisteis:* El lenguaje se centra en una auténtica conversión (el *šûb* bíblico, «regresar», «retornar»), es decir, un movimiento desde y un movimiento hacia. *ídolos:* La conversión de los tesalonicenses fue un movimiento «desde» los ídolos, término que de por sí significa «representaciones», pero que había adquirido connotaciones peyorativas en la predicación de los profetas, para quienes los «ídolos» eran dioses falsos. Para Pablo, los ídolos eran «no dioses» (1 Cor 8,4-5); relacionaba el culto a los ídolos con los demonios (1 Cor 10,20). *a Dios:* El movimiento «hacia» de los tesalonicenses se centró en el único Dios (monoteísmo). *vivo y verdadero:* En el uso apologético, estos calificativos distinguían al Dios monoteísta de los dioses falsos e inertes (Sal 15). El trasfondo bíblico de Pablo probablemente hacía que para él esos términos tuvieran una significación mucho más rica. «Vivo» es una descripción de Dios típicamente bíblica que connota, tanto su actividad en la historia humana, como su papel en cuanto creador. «Verdadero» indica la fidelidad de Dios (5,24), especialmente su fidelidad a la alianza. Para Pablo, la conversión al Dios vivo y verdadero tiene una implicación cristológica y escatológica. **10.** Este versículo es un complemento cristiano de las categorías tradicionales de la apologética helenística judía. *Hijo: Huios* es usado como título de Cristo resucitado (cf. Rom 1,4); este título no aparece en ningún otro lugar de la carta (→ Teología paulina, 82:50). *resucitó de entre los muertos:* Pablo hace uso de una primitiva fórmula confesional cristiana para afirmar que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Sobre la resurrección de Jesús como acto del Padre, → Teología paulina, 82:59. En el judaísmo (p.ej., 1 Mac 2,60), Dios mismo es presentado como el libertador. La resurrección da a conocer a Jesús como aquel por quien Dios efectuará la salvación. *libere:* Pablo usa un ptc. pres. para hacer hincapié, no sólo en que Jesús es quien efectúa la liberación divina, sino en que dicha liberación ha empezado ya, aun cuando su manifestación final todavía no ha tenido lugar. *la ira que se acerca:* la ira escatológica de Dios, ya operante en la historia (2,16; Rom 1,18; → Teología paulina, 82:38). Con la resurrección, Dios posibilita que Jesús desempeñe una función divina; en virtud de la resurrección, los cristianos son capacitados para percibir quién es Jesús.

17 **2,1-12.** Confesión autobiográfica de Pablo. El texto gr. del v. 1 recapitula parte de la terminología del cap. 1, mostrando con ello el estrecho vínculo existente entre esta sección y el capítulo precedente. La tendencia de la exégesis anterior al abordar este pasaje era considerarlo una *apología*, como si Pablo tuviera necesidad de defenderse (v. 2). W. Marxsen (*Der erste Brief* 43) considera que el pasaje es una apología del evangelio. Las semejanzas entre la presentación que Pablo hace de sí mismo en esta perícopa y las descripciones que algunos filósofos helenísticos daban de sí mismos hacen preferible considerar los vv. 1-12 como una «confesión autobiográfica», semejante en algunos aspectos a las confesiones de Jeremías.

18 **1.** *sabéis:* Pablo reflexiona sobre su presencia entre los tesalonicenses (1,9a) y señala, utilizando una lítotes y un tiempo pf., que la evangelización de aquella comunidad continúa produciendo su efecto. Apela a su propia experiencia como prueba de la fecundidad de su proclamación del evangelio. **2.** *padecimos:* La mención del sufrimiento físico y moral de los apóstoles en Filipos (Hch 16,19-40) no sirve sólo para recordar a los tesalonicenses las circunstancias que llevaron hasta ellos a los apóstoles, sino también para subrayar la anterior afirmación de Pablo de que el poder del evangelio es de Dios (1,5). *entre mucha oposición:* Primer uso de imágenes tomadas por Pablo del atletismo (véase 1 Cor 9,24-27) para describir la difusión del evangelio. El motivo del *agōn* (o de la lucha) recuerda un uso parecido entre los filósofos estoicos y cínicos, que comparaban la exposición filosófica con la lucha de un gladiador. *valentía: Parrhēsia*, según las categorías de la retórica gr., habitualmente indica la libertad de expresión dentro de las

asambleas democráticas. En el NT, *parrhēsia* connota audacia profética. Indica el don hecho por Dios a figuras proféticas, don mediante el cual éstas proclaman el mensaje divino con libertad interior y valentía exterior (Hch 4,13.29.31; Mt 10,20.26; cf. S. B. Marrow, *CBQ* 44 [1982] 431-46).

19 **3-4.** Pablo utiliza dos veces una *contradictio* («no esto, sino eso») para hacer hincapié en su punto de vista, a saber, la integridad del evangelio que él y sus compañeros han proclamado. Sus palabras ofrecen una explicación de su audacia. *nuestra exhortación:* El mensaje proclamado se describe como *paraklēsis*, palabra por lo general utilizada en la primitiva literatura cristiana con referencia a la predicación cristiana (2 Cor 5,20; Hch 2,40), probablemente en dependencia del anuncio de consolación para Israel hecho por el Dt-Is (el vb. *parakaleō* se utiliza en Is 40,1). *error:* Pablo afirma que su mensaje de consolación no se vio corrompido por el error ni quedó comprometido por motivos viles. Puesto que el vocabulario de Pablo es comparable al de la literatura estoico-cínica, lo que está haciendo el apóstol es comparar implícitamente su proclamación del evangelio con las predicaciones de los filósofos itinerantes. *evangelio:* Lo singular de la proclamación de Pablo y sus compañeros –continúa empleando el pl.– es que a ellos se les ha confiado el evangelio. El lenguaje de Pablo recuerda el de las instituciones políticas atenienses. En ellas, los funcionarios públicos son primero examinados, antes de que se les confíe responsabilidad política alguna. De manera parecida, Pablo y sus compañeros fueron examinados por Dios antes de que se les confiara la misión de proclamar el evangelio. El lenguaje utilizado indica que los apóstoles son asistentes de confianza de Dios. *agradar:* Pablo, de hecho, afirma la lealtad de todos ellos a Dios. No buscan agradar a los hombres, sino a Dios. Una alusión a Jr 11,20 indica que el papel de los apóstoles es semejante al de los profetas bíblicos.

20 **5-8.** Una sola y complicada sentencia gr. centra la atención en la relación existente entre los apóstoles y los cristianos tesalonicenses. En los vv. 3-4 Pablo explicaba lo que significaba para él y sus compañeros el ser apóstoles, haber sido enviados por Dios. En los vv. 5-8 Pablo describe las consecuencias del apostolado para aquellos a quienes son enviados los apóstoles. Utiliza un juramento suave para hacer hincapié en la verdad de lo que se está diciendo. **5.** *adulación:* Pablo rechaza la idea de que los apóstoles hubieran adulado a los tesalonicenses o de que estuvieran buscando dinero o gloria. Aunque Pablo afirma los derechos de los apóstoles a ser mantenidos (1 Cor 9,4-15), ellos no buscaron apoyo financiero en los tesalonicenses. **6.** *gloria:* En este contexto, *doxa* puede referirse al dinero (1 Tim 5,17). **7.** *apóstoles: Apostoloi* aparece en el texto gr., pero en muchas trads. modernas en el v. 6; como nombre pl. describe a Pablo, Silvano y Timoteo. **8.** *nuestras propias vidas:* En vez de ser una carga para los tesalonicenses, los apóstoles estaban dispuestos a compartir con ellos, no sólo su mensaje, sino también sus propias vidas. Tal era la intensidad del amor de los apóstoles por los tesalonicenses. En el v. 7 Pablo emplea una metáfora mixta para describir la situación de los apóstoles entre los tesalonicenses. Pablo utiliza la imagen de la nodriza. Algunos mss. gr. leen al comienzo del versículo *ēpioi*, «benévolos»; otros leen *nēpioi*, «niños pequeños». En cualquiera de las dos lecturas, lo que se indica es que los tesalonicenses no fueron coaccionados por los apóstoles.

21 **9.** *recordad:* El uso del motivo del recuerdo invita a los tesalonicenses a considerar de modo realista la conducta de los apóstoles entre ellos. Pablo les recuerda que los apóstoles se mantuvieron a sí mismos. En el judaísmo, los rabís debían ejercer un oficio, pero Pablo probablemente hizo uso del taller de fabricación de lona (Hch 18,3) como un lugar para proclamar su evangelio (R. Hock). *el evangelio de Dios:* Esto es, el evangelio que procede de Dios y que proclama lo que Dios ha hecho. **10.** *y Dios lo es también:* Otro juramento suave apoya la afirmación de la integridad personal de los apóstoles. *limpia, justa e irreprochable:* Prácticamente sinónimos. El uso de tal repetición sinonímica es característico de un estilo oratorio encontrado a menudo en 1 Tes (p.ej., 1,5; 2,3). **11.** *padre:* Otra imagen destaca la naturaleza de la relación de los apóstoles con los tesalonicenses. Las nodrizas alimentan (v. 7); los padres instruyen. **12.** *llevar una vida digna:* La instrucción del padre tiene que ver con el comportamiento (*peripatein*, «caminar», refleja el *hālak* hebr. como descripción de la conducta) de sus hijos (4,1-2). El propósito de esta instrucción es que los tesalonicenses puedan responder fielmente a la llamada de Dios a entrar en su reino y su gloria. *Basileia* se usa muy raramente en Pablo, pero es frecuente en los sinópticos. Tanto «reino» como «gloria» hacen referencia al reinado escatológico de Dios.

22 **(B) Segundo período de la acción de gracias (2,13-3,13). 13.** La acción de gracias de Pablo repite fundamentalmente las ideas de 1,2-10. *al recibir la palabra de Dios que os anunciamos:* En el griego, una expresión complicada emplea un término técnico, *paralabontes*, «recibir», aplicado a la aceptación de doctrina tradicional (1 Cor 15,1-3), para destacar el hecho de que el evangelio («la palabra de Dios», Rom 9,6; 1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17; 4,2) viene de Dios mediante un mensaje que se escucha (lit., «palabra de escucha»; véase Rom 10,14-17; → Teología paulina, 82:31-36.109).

23 **14.** *imitadores:* Lo mismo que las Iglesias de Macedonia y Acaya imitaron a la Iglesia tesalonicense (1,7), así la Iglesia tesalonicense imitó a las Iglesias de Dios de Judea. El movimiento del evangelio se lleva a cabo por la palabra y el ejemplo. *Iglesia de Dios:* Esta expresión, que quizás refleja la bíblica *qēhal yhwh*, «asamblea de Yahvé», originariamente designaba a la comunidad judeocristiana de Jerusalén (1 Cor 15,9; Gál 1,13). Por extensión se aplicó también a otras Iglesias, especialmente a las de Judea. *habéis padecido... lo mismo que ellos:* La aceptación y proclamación de la palabra de Dios entraña la posibilidad real de persecución (Mt 5,11-12; Jn 15,20). En Judea, la persecución de los cristianos procedía de los judíos (Hch 8,1-3; 9,1-2; 12,1-4), lo mismo que en Tesalónica (Hch 17,5.13).

En un pasaje que muchos especialistas no consideran auténtico (vv. 13-16), Pablo enumera una serie de quejas contra los judíos: mataron a Jesús y a los profetas, persiguen a Pablo y sus compañeros, son desobedientes a Dios, desagradan a los hombres, impiden que el evangelio llegue hasta los gentiles para que éstos se salven. Algunas de estas quejas son parecidas a las expresadas incluso por algunos judíos (cf. Lc 11,49; 1QS 1,21-26; 1QH 4,30; CD 20,29), y también por algunos escritores paganos (p.ej., Tácito, *Hist.* 5.5; Filóstrato, *Vida de Apol.* 5.33). Éste es el único lugar de los escritos de Pablo donde la muerte de Jesús se atribuye a los judíos (cf. 1 Cor 2,8). **15.** *Señor:* Este título pone de relieve la gravedad de los hechos. **16.** *están colmando... la medida de sus pecados:* Terminología judía (Dn 8,23; 2 Mac 6,13-16) que expresa una visión concreta de la historia; Dios ha señalado unos momentos para el castigo de los pecados y otros para la recompensa de la conducta justa. El retraso del castigo es signo evidente del desagrado divino. El lenguaje de Pablo refleja una perspectiva apocalíptica. *ira:* La ira escatológica de Dios (véase el comentario a 1,10). El uso de lenguaje apocalíptico hace imposible afirmar que se haga referencia a un acontecimiento histórico concreto (p.ej., a cualquiera de los diversos acontecimientos tumultuosos que se produjeron en torno al año 49 d.C.: la hambruna, el edicto por el que Claudio expulsó a los judíos de Roma, la masacre en los patios del templo durante la pascua). Quienes interpretan los vv. 13-16 como una interpolación identifican frecuentemente la destrucción de Jerusalén con el acontecimiento manifestador de la ira divina. *hasta el final:* La expresión *eis telos* se traduce a veces por «al final» o «finalmente» y a veces «plenamente» o «de manera definitiva». Cf. Rom 9-11 para otra visión paulina sobre Israel; en 2,13-16 los pensamientos del apóstol se centran en los judíos que han obstaculizado la difusión del evangelio, no en todos los judíos.

24 La parusía apostólica (2,17-3,13). Una de las funciones de la carta helenística era expresar el deseo de su autor de estar presente entre los destinatarios de la carta. Pablo relativiza el tema de la presencia indicando que quiere estar presente en su función apostólica. Una segunda relativización se produce al final de la perícopa, donde la presencia del apóstol queda trascendida por la presencia (parusía) de Cristo.

25 **17-20.** Pablo reanuda su repaso de la relación de los apóstoles con los tesalonicenses. **17.** *alejados físicamente de vosotros:* Los apóstoles se sienten como unos padres que han perdido a sus hijos. El número de palabras acumuladas subraya la intensidad de sus emociones. **18.** *yo:* Pablo pone de relieve su deseo personal de visitar a los tesalonicenses, distinguiéndolo del de Silvano y Timoteo, quizás debido a la decisión de enviar a Timoteo a Tesalónica (3,1-5). *Satanás me lo impidió:* Desconocemos la verdadera naturaleza de lo que obstaculizó el cumplimiento del deseo de Pablo; él lo atribuye a Satanás, fuerza hostil que en la teología judía tardía llegó a personificarse. **19-20.** Las preguntas retóricas de Pablo expresan el orgullo que siente por sus convertidos (3,9), su corona y su gozo (Flp 4,1). **19.** *corona de gloria:* otra metáfora tomada del atletismo (2,2; véanse Gál 2,2; 1 Cor 9,25). Estos versículos aportan un comentario a los vv. 17-18 poniendo de relieve un aspecto subyacente del deseo de los apóstoles.

26 **3,1-5.** La misión de Timoteo. **1-3a.** El vocabulario del v. 1 continúa expresando la intensidad del deseo del apóstol. El v. 2 es una exposición de la misión que contiene un anuncio de ésta, una descripción de las credenciales del emisario y la finalidad de la misión. *hermano nuestro y colaborador de Dios en la proclamación del evangelio de Cristo:* Estas credenciales subrayan la relación del emisario con los demás apóstoles y su relación con Dios (2,4). «Colaborador de Dios» es una descripción tan sorprendente, que en muchos mss. gr. ha sido reemplazada por un lenguaje menos contundente. *Cristo:* El contenido de la buena nueva. **3.** *estas tribulaciones:* La finalidad de la misión es proporcionar apoyo para que los tesalonicenses vivan su fe en medio de la tribulación escatológica (1,6). *estamos destinados:* La tribulación escatológica alcanzará inevitablemente a quienes proclaman el evangelio. **5.** Este versículo es fundamentalmente un resumen de 2,17-3,4. *yo:* Por segunda vez (2,18) Pablo hace hincapié en la intensidad de sus emociones. *trabajo: Kopos* es casi un término técnico para describir la actividad apostólica (véase 1,3; cf 1 Cor 3,8; 2 Cor 6,5), que no ha de quedar estéril (2,1; Flp 2,16). *no sea que:* La preocupación de Pablo es que el tentador, el Satanás de 2,18 (cf. 1 Cor 7,5), haga estéril la

proclamación del evangelio inhibiendo la dinámica fe de los tesalonicenses.

27 **6-10.** Informe sobre la misión. **6.** Timoteo se acaba de reunir con Pablo y Silvano en Corinto. Es portador de buenas noticias. *fe y amor:* Ambos compendian la vida cristiana (1,3; 5,8; Gál 5,6). *recuerdo nuestro:* Los tesalonicenses abrigan sentimientos intensos por los apóstoles. **7.** *tribulaciones y congojas:* Esta acumulación de términos es típica del lenguaje apocalíptico. **8.** *os mantenéis firmes:* Pablo escribe con frecuencia acerca de mantenerse firme en la fe (1 Cor 16,13; Gál 5,1; Flp 1,27). Los vv. 9-10 son un «informe de oración» que introduce la primera oración de intercesión de Pablo (vv. 11-13). La motivación de su acción de gracias (1,2-5) es ahora la constante perseverancia de los tesalonicenses en la fe. **10.** *rogamos:* La oración de los apóstoles es mixta; es al mismo tiempo acción de gracias y súplica. El deseo de los apóstoles de visitar a los tesalonicenses quedó confirmado, y quizás intensificado, por el informe de Timoteo. *completar lo que aún falta:* En lugar de calmar simplemente la preocupación de los apóstoles, la deseada visita tendría una finalidad concreta, a saber, dar ulterior instrucción sobre temas concretos.

28 **11-13.** Oración de intercesión. El antiguo estilo epistolar impedía la inclusión de una oración directa en la carta, de manera que la oración está expresada en forma de bendición. Contiene tres peticiones: de una nueva visita, de crecimiento en el amor por parte de los tesalonicenses y de consumación de la vida cristiana de los tesalonicenses. **11.** *Dios, nuestro Padre, y Jesús, nuestro Señor:* La primera petición va dirigida al Padre y al Señor Jesús, pero el vb. está en sg., como si el Padre y Jesús hubieran de actuar como una sola persona. **12.** *el Señor:* La segunda petición va dirigida a Cristo, como Señor resucitado y escatológico, y pide sobreabundancia de amor (1,3; 3,6; 5,8) orientado al interior (4,9-10) y al exterior de la comunidad. *como el que nosotros sentimos:* Los apóstoles sirven de ejemplo (1,5-6) a este respecto. **13.** *fortalecer:* La tercera petición se centra en la parusía de Jesús como Señor (1,10; 4,16-17). *parusía:* Lit. «presencia». Este término técnico es utilizado por Pablo (2,19; 4,15; 5,23) y algunos escritos posteriores del NT (2 Tes 2,1.8.9; Mt 24,3.27.37.39; Sant 5,7.8; 2 Pe 1,16). *con todos sus santos:* Véase 4,17; cf. Zac 14,5 LXX. *vuestros corazones:* → Teología paulina, 82:106. Las cualidades de irreprochabilidad y santidad son propias de una existencia escatológica plenamente realizada.

29 **(III) Exhortación (4,1-12).**
(A) Sobre la castidad (4,1-8). 1-2. Introducción a la parénesis de Pablo. **1.** *Por lo demás:* Fórmula de transición. *os rogamos y os exhortamos:* El diplomático lenguaje de Pablo da a entender su autoridad. *Jesús, el Señor:* Se designa así la fuente de dicha autoridad. *lo que recibisteis:* Pablo recuerda la enseñanza que les impartió anteriormente, presentada como enseñanza tradicional (véase el comentario a 2,13), expuesta al parecer dentro de un marco de referencia judío: el doble «comportaros» (lit., «caminar», *hālak*) como descripción de la conducta; «agradar a Dios», es decir, con obediencia a Dios, como su objetivo. La actitud de Pablo es pastoral; el apóstol aprueba y anima. **2.** *sabéis:* El motivo del recuerdo; Pablo reitera instrucciones anteriores. **3-6.** El tema de Pablo es la santidad, cuya fuente es el Espíritu Santo (v. 8). Los vv. 3-6 son una sola sentencia en griego, en la que se usan cinco ptc. **3.** *la voluntad de Dios:* Esta idea pertenecía al vocabulario del discurso moral del judaísmo tardío. *impureza:* La santificación implica la evitación de la *porneia*, «impureza». **4.** *tomar mujer:* Lit., «adquirir un recipiente». *Skeuos ktasthai* probablemente refleja un giro hebr. que significaba «tomar mujer», pero algunos comentaristas interpretan la metáfora de Pablo en el sentido de «mantener el propio cuerpo (o, más concretamente, el órgano viril) bajo control» (véase Collins, *Studies* 311-19, 326-35). *santamente:* Para Pablo, el matrimonio es santificador (1 Cor 7,7.14; cf. Ef 5,22-32). **5.** *que no conocen a Dios:* Se supone que, debido a su falta de experiencia de Dios, los paganos caen en la inmoralidad (Rom 1,18-32). **6.** *este asunto:* Lit., «la cosa»; probablemente en el sentido de castidad, pero algunos comentaristas interpretan *to pragma* como «en asuntos de negocios». *haga injuria o agravio a su hermano:* Probablemente en el sentido de que el adulterio era considerado una vulneración de los derechos del marido, aunque algunos comentaristas creen que significa el fraude económico. *toma venganza:* La última parte del versículo introduce el primer elemento de una triple motivación: el juicio venidero (v. 6b), la llamada a la santidad (v. 7) y el don del Espíritu (v. 8). *Señor:* Este título probablemente hace referencia al Jesús de la parusía, aunque algunos lo entienden aplicado a Dios debido a la alusión a Sal 94,2 LXX. **7.** La llamada de Dios (2,12; 5,24) es consecuencia de su elección-santificación. **8.** *desprecia a Dios:* Los delitos sexuales no son simplemente delitos contra otros seres humanos; son delitos contra Dios. Para un desenvolvimiento posterior, véase 1 Cor 6,16-20. *quien os da su Espíritu Santo:* El uso de un ptc. pres. subraya la continuidad del don del Espíritu. El Espíritu es una realidad presente y activa en las vidas de los tesalonicenses.

30 **(B) Sobre la caridad (4,9-12). 9-10a.** *sobre el amor fraterno:* Pablo introduce un tema nuevo (*philadelphia*) por medio de una fór-

mula clásica («acerca de») y hace hincapié en él por medio de la preterición. El amor a los demás cristianos es un distintivo de la existencia cristiana (Rom 12,10; Jn 13,34; 15,12-17) y probablemente fue un tema de la catequesis bautismal. *aprendido de Dios:* Quizás referencia a dicha catequesis (véanse, sin embargo, Is 54,13; Jr 31,33-34). La *philadelphia* no excluye el amor a otros; de hecho, debe desbordarse en amor a todos (3,12). La actitud de los apóstoles sigue siendo de aprobación pastoral. **10b.** *os exhortamos:* La exhortación continúa (véase v. 1) con la exposición detallada por parte de los apóstoles de algunas de las consecuencias del amor dentro de la comunidad. **11.** *aplicaos:* Se utiliza un oxímoron («ambicionad carecer de ambición») para hacer mayor hincapié. Aunque algunos comentaristas ven aquí una alusión al «entusiasmo» gnóstico, no se trata necesariamente de eso; los apóstoles simplemente instan a los tesalonicenses a permanecer tranquilos en su nueva situación religiosa. Como expresión concreta de su interés mutuo, se insta a los tesalonicenses a seguir cada cual con su oficio (véase el comentario a 2,9). **12.** *los de fuera:* Aunque existe una marcada distinción entre los cristianos y los de fuera (4,5; 1 Cor 5,12), el modo de vida cristiano ha de causar impresión en los de fuera (1 Cor 14,23.25.40; cf. Jn 13,35; 1 Tim 3,7; Col 4,5). *no tendréis necesidad de nadie:* La autosuficiencia es ante todo expresión de interés por los demás (Rom 13,8; cf. 2 Tes 3,6-15; 1 Tim 5,13), más que expresión de independencia y autonomía.

31 (IV) Escatología (4,13-5,11).

(A) Primera revelación apocalíptica: la parusía (4,13-18). La perícopa se divide sin dificultad en cuatro secciones que corresponden a sus cuatro sentencias en griego: (a) anuncio del tema y propósito de la exposición (v. 13); (b) recuerdo del credo y declaración de sus consecuencias (v. 14); (c) explicación basada en una palabra del Señor (vv. 15-17); (d) exhortación final (v. 18). **13.** El tema, los que están dormidos, se introduce formalmente («acerca de»). *dormidos:* Imagen bíblica de quienes han muerto (Sal 13,4 LXX). Pablo probablemente tiene en mente a los difuntos cristianos (v. 16). Al parecer, algunos de los cristianos de Tesalónica habían muerto en el intervalo que medió entre la evangelización de los apóstoles y la visita de Timoteo. El kerigma apostólico como tal no contenía una consideración de la muerte. La falta de esperanza bien podía incluir un punto de inquietud de los cristianos tesalonicenses acerca de su propio destino. Los de fuera tal vez no tengan esperanza, pero los cristianos deben ser gente con esperanza (1,3).

32 **14.** *nosotros creemos:* Pablo emplea un lema formal para introducir una primitiva fórmula confesional cristiana. La fórmula bipartita pone de relieve la muerte y resurrección de Jesús e implícitamente atribuye esta última a un acto de Dios (véase el comentario a 1,10). Aunque en 1 Cor 15,3-7 se encuentra una fórmula confesional amplia, en este caso se utiliza una fórmula simple. La fórmula introductoria destaca la fe común de los apóstoles, los recién convertidos de Tesalónica y las comunidades cristianas anteriores. *Jesús ha muerto y ha resucitado:* El uso de la fórmula confesional sirve de base a la exposición que Pablo hace de la fe cristiana. Lo mismo que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, llevará con Jesús a quienes han muerto en él (→ Teología paulina, 82:59).

33 **15-17.** En la explicación, Pablo cita una palabra del Señor y hace uso de diversos motivos apocalípticos. **15.** *palabra del Señor:* Aunque algunos comentaristas siguen pensando en dichos del Jesús histórico –sea uno afín a Mt 24,30, sea un *agraphon*– y otros apuntan a una revelación personal a Pablo, resulta preferible pensar que Pablo está haciendo uso de un *dictum* de la primitiva profecía cristiana. La afirmación profética se puede encontrar en los vv. 16-17, mientras que el v. 15b ofrece la reflexión personal de Pablo sobre la situación de la cual ha llegado a tomar conciencia. *los que estamos vivos:* Pablo supone que la parusía tendrá lugar pronto, «la expectativa inminente». Afirma que los vivos no tendrán ventaja sobre los muertos cuando se produzca (v. 17). **16-17.** La declaración profética, llena de motivos apocalípticos, tal vez sea fruto de una anterior declaración apocalíptica judía acerca de la venida del Hijo del hombre. *orden, voz del arcángel, toque de trompeta:* (Véase Ap 14; 17; 19; 20). Estos detalles subrayan la iniciativa divina en el acontecimiento. *al encuentro del Señor:* Una corriente de exégesis, la «interpretación helenística», menciona la entrada solemne de los reyes en una ciudad (conquistada) como modelo de esta situación (E. Peterson). Otra corriente de exégesis sostiene que la descripción bíblica de la teofanía del Sinaí proporciona el patrón de esta descripción de la parusía (J. Dupont, M. Sabbe). *los que murieron unidos a Cristo resucitarán:* El mismo vb. aplicado en el v. 16 a la resurrección de los difuntos cristianos se aplica en el v. 14 a la resurrección de Jesús; así se subraya la semejanza de los acontecimientos, en cuanto actos de Dios, y también la resurrección de los cristianos como consecuencia de la resurrección de Jesús. La resurrección de los muertos se menciona como el medio empleado por Dios para asegurar que al Señor en su parusía lo acompañen quienes murieron en él. *en primer lugar:* El orden es un rasgo típico de las descripciones apocalípticas; en los vv. 16-17 el orden se expresa de manera procesional. *estare-*

mos siempre con el Señor: La realidad de la salvación última es estar con el Señor (4,14; Flp 1,23; cf. 1 Tes 5,10). *nubes:* Típico medio de transporte celestial (Dn 7,13). El encuentro de los cristianos con el Señor entraña a la vez arrebatamiento y algún tipo de transformación (1 Cor 15,51-54a). **18.** *consolaos unos a otros:* Una invitación al mutuo consuelo se encuentra también en 5,11; en este caso, el aspecto de consolación mutua es especialmente importante.

34 **(B) Segunda revelación apocalíptica: existencia escatológica (5,1-11).** La perícopa se puede dividir fácilmente en tres subunidades: (a) anuncio del tema (vv. 1-3); (b) parénesis (vv. 4-10); (c) exhortación final (v. 11). Debido a que esta perícopa parece ser un doblete de 4,13-18, si bien es cierto que desde una perspectiva algo diferente, algunos autores consideran que es una rectificación interpolada en la carta por un autor posterior (→ 8 supra). Es mejor interpretar la perícopa como un complemento instructivo de 4,13-18. Allí Pablo encomienda el destino de los difuntos a Dios; aquí reflexiona sobre las consecuencias del *eschaton* para quienes están vivos.

35 **1-3.** Anuncio del tema. **1.** Pablo utiliza una preterición para introducir su tema: el día del Señor. **2.** *el día del Señor:* Imagen bíblica tomada de la tradición profética (Am 5,18; Jl 2,1; Sof 1,7) y usada en el NT (Hch 2,20; 1 Cor 5,5). En escritos paulinos posteriores se presenta como el día del Señor Jesús (Flp 1,6.10). La índole tradicional de «día del Señor» entraña que *kyrios* = Dios, y no Jesús. Las conjeturas acerca de la llegada de los últimos tiempos son características de una cosmovisión apocalíptica; algunos escritos apocalípticos se centran en esta llegada mediante la división de la historia humana en períodos (Dn 9,2.24-27; 2 Esd 14,5). *un ladrón en plena noche:* Esta imagen tradicional (Mt 24,43-44; Lc 12,39-40) simboliza lo repentino del acontecimiento. **3.** *paz y seguridad:* El dicho tiene un tono proverbial (Jr 6,14; Ez 13,10.16) y tal vez sea un motivo apocalíptico tradicional recogido por Pablo (B. Rigaux). *mujer embarazada:* En contraste con la autocomplacencia insinuada por el dicho, el motivo de la mujer embarazada añade a la llegada del día del Señor la dimensión de lo súbito, precario e inevitable.

36 **4-10.** Parénesis. **4-5.** *luz, tinieblas:* La descripción metafórica que Pablo hace de la condición cristiana utiliza el tema de la luz y las tinieblas (común en la literatura religiosa, p.ej., Job 22,11; 1QS 3,13-14; 1QM *passim*, *TestXIINef* 2,7-10) y del día y la noche (quizás de su propia cosecha). *hijos de la luz:* Se usa un semitismo para separar la condición cristiana de la de los demás (hijos de las tinieblas); este lenguaje excluyente se encuentra también en la LQ (1QS 1,9-10; 3,13-22; 1QM 1). **6-8.** En los vv. 6-7 Pablo echa mano de un lenguaje típicamente apocalíptico para exhortar a los cristianos a la vigilancia. *los que duermen, los que se emborrachan:* Metáforas tradicionales. **8.** *coraza, casco*: Las imágenes tomadas de la panoplia del guerrero son una acomodación de Is 59,17 (cf. Sab 5,17-23; Ef 6,14). Al caracterizar la existencia cristiana por la fe, el amor y la esperanza, la imagen puede indicar que los cristianos están envueltos en una confrontación definitiva, escatológica. Muchos especialistas creen que esta exhortación (vv. 4-8) refleja una catequesis bautismal cristiana. **9.** *nos ha destinado:* En esta exposición del fundamento cristológico de la existencia cristiana, Pablo utiliza una expresión semítica para indicar que los cristianos están destinados (no predestinados) a la salvación (lo opuesto de la ira escatológica). La salvación es efectuada por medio del Señor Jesucristo (1,10). La especial relación entre los cristianos y el Señor es el fundamento de su salvación. **10.** Pablo utiliza otra fórmula confesional fragmentaria (véase 4,14.16-17). **11.** *confortaos unos a otros:* La exhortación conclusiva de la perícopa es parecida a 4,18, pero añade dos cosas: una reflexión (que el consuelo mutuo edifica la comunidad) y una aprobación pastoral (4,1.10).

37 **(V) Exhortación final (5,12-22).**
(A) Primer período: llamamiento al orden en la comunidad (5,12-13). 12-13. Estos versículos se relacionan con la edificación de la comunidad (v. 11). *quienes trabajan* (3,6), *atienden* (Rom 12,8), *amonestan:* Aunque muchos comentaristas distinguen entre estas tres funciones y las atribuyen a los jefes de la comunidad tesalonicense, J. Hainz (*Ekklesia* [BU 9, Múnich 1972] 37-42) sostiene que hablan acumulativamente del ministerio de cuidado de la comunidad y dan a entender que todos los miembros de la comunidad participan en dicho ministerio. *en el Señor:* La autoridad y norma del ministerio (4,1-2). **13.** *amor:* Dimensión de la *philadelphia* (véase comentario a 4,9). *paz:* Denota la noción bíblica de completo bienestar, no simplemente la ausencia de disensión dentro de la comunidad.

38 **(B) Segundo período: llamamiento a diversas funciones (5,14-22).** Se da una serie de instrucciones en forma breve e inconexa (C. Roetzel: «parénesis apresurada»). **14.** *los perezosos:* Un tipo genérico de conducta, más que un vicio concreto (= indisciplinados, C. Spicq). *los apocados: Hapax legomenon* en el NT. *los débiles:* Es decir, quienes necesitan firmeza en medio de las tribulaciones y son exhortados a la vigilancia en los vv. 1-11 (D. A. Black). La paciencia es fruto del Espíritu (Gál 5,22). **15.** Una exhortación parecida a no devolver mal por mal se encuentra en Rom 12,17 (Mt 5,44-48; Lc 6,27-36). La caridad cristiana se ha de poner en

práctica (1,3; 4,10-11); tiene como destinatarios, tanto a los miembros de la comunidad, como a los de fuera (3,12; 4,9-10). **16-18.** Exhortaciones genéricas sobre la vida cristiana (la voluntad de Dios, cf. 4,3). **16.** *estad siempre alegres:* Véase Flp 4,4; el gozo es fruto del Espíritu (Gál 5,22; cf. Rom 14,17). **17.** *orad en todo momento:* Véanse Lc 18,1; Ef 6,18; la oración procede del Espíritu (Rom 8,15-16). *dad gracias:* Acción de gracias y oración están estrechamente relacionadas (3,9-10); véase Flp 4,6; cf. Col 2,7; 3,15-17. **19-22.** Exhortaciones acerca de los carismas y el discernimiento. **19-20.** *Espíritu, don de profecía:* Los paralelos judíos y helenísticos indican que estas frases se refieren a la actividad carismática propia y ajena. La comunidad de Tesalónica tal vez estuviera ordenada «carismáticamente», pero Pablo todavía no usa el término técnico «carisma» para describir los dones del Espíritu (1 Cor 12,4-11). **21-22.** *examinad:* El discernimiento de carismas es como tal una actividad carismática (1 Cor 12,10). *bueno, malo:* Algunos autores interpretan los vv. 21b-22 aplicándolos a la verdadera y falsa profecía, mientras que otros creen que a lo que se hace referencia es al discernimiento moral (Is 1,16.17).

39 (VI) Deseos y salutación finales (5,23-28). 23. *Una segunda oración que expresa deseos* (véase 3,11-13) presenta la forma de bendición homilética. Sus dos partes está caracterizadas por un paralelismo sinonímico; es decir, el contenido básico es el mismo en cada una de las dos. *Dios de la paz:* Epíteto tradicional (Jue 6,24) recogido por Pablo (Rom 15,33; 1 Cor 6,24). Todas las bendiciones proceden de Dios, incluida la santificación última (4,1-8). *os conserve íntegros e irreprochables:* La segunda parte de la oración utiliza la pasiva «teológica» (*ZBG* § 236) para hablar de la salvación última (es decir, en la parusía). *espíritu, alma, cuerpo:* Algunos comentaristas, tanto antiguos como modernos, han indicado que Pablo expresaba así una modalidad tripartita de antropología. Más corriente es la opinión de que esos tres términos designan la totalidad de la persona humana bajo diversos aspectos. Esto concordaría con la antropología judía habitual (véase el comentario a 3,13), donde «espíritu» presenta a la persona fundamentalmente como criatura; «alma», como ser lleno de vida; y «cuerpo», como ser corporal y social. Otros comentaristas (p.ej., P. A. van Stempvoort, J. O'Callaghan) ven a la persona humana presentada como «alma y cuerpo», y dan un matiz independiente a «espíritu».

40 **24.** Afirmación de la fidelidad de Dios, ya implícita en el epíteto «Dios de la paz». **25.** *orad por nosotros:* Lo mismo que Pablo ha orado por los tesalonicenses (1,2; 3,11-13; 5,23), pide también las oraciones de éstos (Rom 15,30-32; Flp 1,19; Flm 22). **26.** *beso santo:* Véase el comentario a Rom 16,16. *todos:* Tal vez esto sea objeto de una atención especial si, en efecto, la comunidad estaba empezando a dividirse, como piensan algunos autores (véase el comentario sobre el entusiasmo gnóstico a propósito de 4,11). **27.** *os pido encarecidamente:* Por tercera vez (2,18; 3,5), Pablo escribe en sg., y su modo de hablar supone autoridad. Al parecer, la lectura de un texto cristiano era una práctica nueva en la asamblea cristiana (cf. Col 4,16; véase Collins, *Studies* 365-70). **28.** Un saludo solemne cierra todas las cartas paulinas auténticas (→ Cartas del NT, 45:8D).

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

47
Carta a los Gálatas

Joseph A. Fitzmyer, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Barrett, C. K., *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians* (Londres 1985). Betz, H. D., *Galatians* (Herm, Filadelfia 1979). Becker, J. y U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (Gotinga 1998). Bonnard, P., *L'Epître de sains Paul aux Galates* (CNT 9, Neuchâtel [2]1972). Borse, U., *Der Brief an die Galater* (RNT, Ratisbona 1984); *Der Standort des Galaterbriefes* (BBB 41, Bonn 1972). Brinsmead, B. H., *Galatians – Dialogical Response to Opponents* (SBLDS 65, Chico 1982). Bruce, F. F., *The Epistle to the Galatians* (NIGTC, Grand Rapids 1982). Bryant, R. A., *The Risen Crucified Christ in Galatians* (Atlanta 2001). Burton, E. De W., *The Epistle to the Galatians* (ICC, Nueva York 1971). Clements, R., *Se acabó la esclavitud: liberados por Cristo. Una exposición de Gálatas* (Barcelona 1999). Cothenet, E., *La carta a los Gálatas* (Estella 1991). Dunn, J. D. G., *A commentary on the Epistle to the Galatians* (Londres 1993); *The theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge 1993). Ebeling, G., *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians* (Filadelfia 1985). Eckert, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (BU 6, Ratisbona 1971). Edwards, M. J. y M. Merino Rodríguez (eds.), *Gálatas, efesios, filipenses* (Madrid 2001). Esler, Ph. F., *Galatians* (Londres 1998). Guthrie, D., *Galatians* (NCB, Londres 1974). Howard, G., *Paul: Crisis in Galatia* (SNTSMS 35, Cambridge 1979). Juan Crisóstomo, Santo, *Comentario a la Carta a los Gálatas* (Madrid 1996). Lietzmann, H., *An die Galater* (HNT 10, 4ª ed., rev. P. Vielhauer, Tubinga 1971). Longenecker, B. W., *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Edimburgo 1998). Longenecker, R. N., *Galatians* (Dallas 1990). Lyonnet, S., *Les épîtres de Saint Paul aux Galates, aux Romains* (*SBJ*, París [2]1959). Marín Heredia, F., *Evangelio de la Gracia: carta de San Pablo a los Gálatas* (Murcia 1990). Mark, J. E. (ed.), *Gálatas, Efesios, Filipenses* (Madrid 2001). Munn, R., *Gálatas y romanos* (Terrassa 2001). Mussner, F., *Der Galaterbrief* (HTKNT 9, Friburgo de B. [2]1974). Nanos, M. D., *The irony of Galatians: Paul's Letter in first-century context* (Minneápolis 2002). Núñez, J., *El Evangelio en Antioquía: Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata* (Salamanca 2002). Oepke, A., *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT 9, 2ª ed. rev. E. Fascher, Berlín 1964). Ortiz, F., *Gálatas* (Terrassa 1996). Perkins, Ph., *Abraham's divided children: Galatians and the Politics of Faith* (Valley Forge, PA 2001). Ridderbos, H. N., *The Epistle of paul to the Churches of Galatia* (NICNT, Grand Rapids [8]1953). Roux, H., *L'Evangile de la liberté* (Ginebra 1973). Schlier, H., *La Carta a los Gálatas* (Salamanca 1975). Silva, M., *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method* (Grand Rapids 2001). Schneider, G., *Carta a los Gálatas. Comentario para la lectura espiritual* (Barcelona 1965). Tenney, M. C., *Gálatas: la carta de la libertad cristiana* (Terrassa 1990). Viard, A., *Saint Paul: Epître aux Galates* (SB, París 1964). Vouga, F., *An die Galater* (Tubinga 1998). Witherington, B., *Grace in Galatia: a commentary on St. Paul's Letter to the Galatians* (Edimburgo 1998). Wright, T., *Paul for everyone: Galatians and Thessalonians* (Londres 2002).

DBSup 7.211-26. *IDBSup* 352-53. Brown, *INT* 613-32. Wik-Schm, *INT* 617-33.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autenticidad.** Aparte de algunos contestatarios aislados (F. R. McGuire, *HibJ* 66 [1967-1968] 52-57; G. Ory, *CahCER* 32 [1984] 139-47), nadie pone en duda hoy en día la autoría paulina de Gál, lo mismo que no fue cuestionada hasta el s. XIX (véanse Kümmel, *INT* 304; Wik-Schm, *INT* 419).

3 **(II) Destinatarios.** Pablo escribe a las «Iglesias de Galacia» (1,2). Los *galatai*, originariamente una tribu indoaria de Asia, estaban emparentados con los celtas o galos («que en su propia lengua se llaman *keltae*, pero en la nuestra *galli*» [J. César, *Bell. gall.* 1.1]). Hacia el 279 a.C. parte de ellos invadieron la región del bajo Danubio y Macedonia, bajando incluso hasta la península gr. Después de que en el 278 los etolios los detuvieran en su camino, un resto huyó por el Helesponto hasta Asia Menor. Hostigaron mucho esa región hasta

que Átalo I, rey de Pérgamo, los derrotó (ca. 239 a.C.) y fijó su territorio entre los ríos Sangario y Halis, en torno a tres ciudades: Ancira, Pessinus y Tavium. Continuaron molestando a sus vecinos hasta que el romano Manlio Vulso los sometió en el 189 a.C. Posteriormente, Roma los utilizó como Estado tampón contra Pérgamo. En las guerras contra Mitrídates permanecieron leales a Roma, y como recompensa su territorio se vio progresivamente ampliado. Hacia el 40 a.C., algunas regiones de Pisidia, Frigia, Licaonia e Isauria pasaron a formar parte de Galacia. Cuando el último rey gálata, Amintas, legó su tierra a Roma, en el 25 a.C., quedó incorporada al imperio, convirtiéndose en provincia, *Galatia*. Como tal, abarcaba más que el «país gálata» original del norte de Asia Menor, ya que incluía también buena parte del sur y del centro. En la región del sur estaban situadas Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe. La población de toda esa región estaba bastante mezclada: gálatas, griegos, *gallograeci*, romanos y judíos (véase *DKP* 2.666-70; *OCD* 453-54).

4 ¿En qué sentido usó Pablo «Galacia»? En la antigüedad, los comentaristas entendían que ese término hacía referencia a la Galacia del norte, la región que rodeaba Ancira, Pessinus y Tavium. En 1748, J. J. Schmidt propuso la «teoría gálata del sur», más tarde propugnada por E. Renan, T. Zahn y W. M. Ramsay; todavía se encuentra bastante de moda entre los especialistas del NT. Según dicha teoría, Pablo habría escrito a las Iglesias de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe (fundadas durante su primer viaje misionero [Hch 13,14.51; 14,6] y visitadas de nuevo durante el segundo [Hch 16,1-2]). Las razones en favor de la teoría gálata del sur son principalmente las siguientes: (1) A diferencia de Lucas, Pablo normalmente utiliza los nombres oficiales de las provincias romanas para referirse a las regiones de las que habla, en lugar de denominarlas por su nombre de país (p.ej., Acaya [Rom 15,26], Macedonia [1 Tes 1,7-8], Asia [Rom 16,5]). (2) Ni Hch 16,6 ni 18,23, textos ambos que cuentan el paso de Pablo por Galacia, indican la fundación de comunidades cristianas en la Galacia del norte. (3) Pablo probablemente no hablaba la lengua gálata, que en tiempos de San Jerónimo seguía siendo una forma de celta. (4) Gál 3,2-3.13-14.23-24; 4,2.5; 5,1 parecen presuponer lectores judeocristianos, que sólo se podían encontrar en las ciudades helenizadas de la Galacia del sur.

5 Pero, ¿son realmente válidas estas razones? Respecto a (1), en Gál 1,21 Pablo usa «Siria y Cilicia», nombres de países, no de provincias; en Gál 1,17 habla de «Arabia», que no llegó a ser provincia hasta el 106 d.C. Por mucho que se dude acerca de «Galacia» (1,2), caben pocas dudas acerca del significado de *galatai* (3,1), nombre de una raza bárbara que Pablo, como nativo del sur de Asia Menor, no podía aplicar en absoluto a los habitantes de las helenizadas ciudades de Pisidia y Licaonia. (2) El argumento se saca del silencio de Hch, obra lucana de la que sabemos que muchos de sus relatos son resúmenes abreviados. Hch 18,23 de hecho presupone comunidades ya establecidas. Así mismo, la explicación normal de Hch 16,6 es que Pablo pasó desde Listra e Iconio a Frigia y «al país gálata» –nótese la expresión, que se encuentra también en 18,23–. (3) Si los gálatas del norte hablaban una lengua diferente, probablemente no fuera el único lugar donde Pablo tal vez tuviera que usar un intérprete; cf. Hch 14,11. (4) Finalmente, ninguno de los versículos citados de Gál tiene por qué ser interpretado necesariamente en el sentido de que, dejando aparte a los judaizantes, en las comunidades gálatas había realmente miembros judeocristianos. De hecho, Gál 4,8; 5,2-3; 6,12-13 indican más bien el origen pagano de la mayoría de los lectores. En Antioquía, Listra, etc., donde se sabe que vivían judíos, no resulta inverosímil que el problema de la relación del cristianismo con la ley se hubiera planteado antes, incluso. La fascinación por las prácticas judías presupuesta en Gál 1,6 parece datar de poco tiempo atrás. Por consiguiente, es más probable que Pablo escribiera Gál a las comunidades predominantemente gentiles de la Galacia del norte. A la larga, esta cuestión es de importancia secundaria, puesto que el mensaje de Pablo «llega», se pueda o no establecer de manera definitiva quiénes fueron sus destinatarios.

(Betz, *Galatians* 1-5. Bonnard, *Galates* 9-12. Bruce, F. F., «Galatian Problems: 2. North or South Galatians?» *BJRL* 52 [1970] 243-66; *Galatians* 3-18. Kümmel, *INT* 296-98. Wik-Schm, *INT* 410-13.)

6 **(III) Fecha.** Gál no es fácil de datar: 4,13 tal vez indique que fue escrita tras una segunda visita a Galacia (probablemente la de Hch 18,23 durante el tercer viaje misionero). El lugar donde se escribió probablemente sea Éfeso. En cualquier caso, Gál pertenece al período de la trascendental lucha de Pablo con los judaizantes dentro de la Iglesia primitiva, período en el que escribió también 1 Cor, 2 Cor, Rom y, posiblemente, Flp. Casi con seguridad, Gál precedió a Rom (ca. 58 d.C.); su relación con 1 Cor y 2 Cor es problemática, pero probablemente también las precedió. Una fecha que no resulta inverosímil es ca. 54 d.C., no mucho después de la llegada de Pablo a Éfeso al comienzo del tercer viaje misionero (→ Pablo, 79:40). Los defensores de la teoría gálata del sur dan a menudo a Gál una fecha anterior (véase Bruce, *Galatians* 43-56), pero tal cosa resulta difícil de conciliar con

todos los datos. C. H. Buck (*JBL* 70 [1951] 113-22) y C. E. Faw (*BR* 4 [1960] 25-38) abogan por una fecha que sitúe Gál entre 2 Cor y Rom.

7 **(IV) Ocasión y finalidad.** Poco después de la segunda visita de Pablo a las Iglesias gálatas, éste se enteró en Éfeso de que «algunos agitadores» (1,7) estaban impugnando en Galacia su autoridad como apóstol (1,1.12 –al parecer, basándose en que su misión no procedía de Cristo–); afirmaban, además, que no predicaba el verdadero evangelio (1,7), porque no insistía en la observancia de las reglas mosaicas: circuncisión (incluso para los cristianos de origen gentil, 6,12), celebración de las fiestas judías (4,10: días, meses, estaciones y años). Tal vez le acusaran además de oportunismo por haber permitido una vez la circuncisión (5,11). Al obrar así, estaba rebajando las exigencias del evangelio a causa de los convertidos de origen gentil. Nada más enterarse de la actividad de tales agitadores y de la confusión que estaban sembrando en las Iglesias gálatas, Pablo escribió esta enérgica carta para advertir a sus seguidores cristianos de Galacia contra este «evangelio diverso» (1,7) que en realidad les estaba predicando esa gente. Defendió su puesto como «apóstol» y mantuvo firmemente que el evangelio que había predicado, sin la observancia de las prácticas mosaicas, era la única visión correcta del cristianismo, como habían demostrado acontecimientos recientes. Gál se convirtió así en la primera exposición de la doctrina de Pablo acerca de la justificación por la gracia mediante la fe, independientemente de las obras prescritas por la ley; es el manifiesto de Pablo sobre la libertad cristiana. Aunque llamó a los gálatas «insensatos» (3,1), todavía encontró un lugar en su corazón para esos «hijos míos» (4,19) y «hermanos» (4,12; 5,11; 6,18).

8 ¿Quiénes eran los agitadores de Galacia? Aunque algunos comentaristas (M. Barth, J. Munck) han intentado encontrar su origen entre los cristianos de origen gentil o incluso gnósticos (W. Schmithals), lo más probable es que se tratara de judeocristianos de Palestina con una mentalidad judía aún más estricta que la de Pedro, Pablo o Santiago, o incluso que la de los «falsos hermanos» (2,4) de Jerusalén, con quienes Pablo se había encontrado en esa ciudad. (El relato de Hch 15,5 presentaba a éstos como «creyentes que habían pertenecido a la secta de los fariseos»). Además, resulta poco probable que tuvieran algo que ver con «los de Santiago» (Gál 2,12), que causaron problemas en Antioquía. Los agitadores de Galacia eran judaizantes que insistían, no en la observancia de la ley mosaica entera, sino como mínimo en la circuncisión y la observancia de algunas otras prácticas judías. Por esta razón advertía Pablo a los cristianos de origen gentil de Galacia que su fascinación por la «circuncisión» les obligaba a guardar «la ley entera» (5,3). Los agitadores tal vez fueran sincretistas de algún tipo: cristianos de origen judío, tal vez esenio, afectados por algunas influencias anatólicas. (Mucho antes del descubrimiento de los rollos de Qumrán, J. B. Lighfoot relacionó la «herejía colosense» con el esenismo [*Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Londres 1890) 80-103; su teoría encontró apoyo en parte de la LQ: sobre Col 1,12-13 véase 1QS 11,7-8; sobre Col 2,16 véanse 1QS 10,1-8; CD 8,15].) Aun cuando Col tal vez sea deuteropaulina (→ Cartas del NT, 45:12), las enseñanzas de los agitadores gálatas quizás estuvieran relacionadas con influencias anatólicas semejantes. Véase Gál 4,10.

(Eckert, *Die urchristliche Verkündigung.* Jewett, R., «The Agitators and the Galatian Congregation», *NTS* 17 [1970-1971] 198-212. Schmithals, W., «Die Häretiker in Galatien», *ZNW* 47 [1956] 25-66; «Judaisten in Galatien?», *ZNW* 74 [1983] 27-58.)

9 **(V) Relación de Gál con Rom.** Está claro que Gál no es simplemente un esbozo o borrador de Rom, pues las dos cartas están marcadas por una perspectiva diferente. En Rom, Pablo expone irénicamente sus reflexiones apostólicas y misioneras sobre la posibilidad histórica ofrecida ahora a la humanidad por la predicación del evangelio –una exposición de la justicia y amor de Dios que ocasiona la humana justificación y salvación, vía de vida cristiana que debe ser inaugurada por la fe–. En Gál, sin embargo, Pablo escribe una carta polémica en la que advierte a las Iglesias gálatas contra el error judaizante: no existe otro evangelio que aquel que les predicó él. Insiste en la libertad respecto a la ley, libertad que se ha alcanzado para la humanidad en Cristo Jesús. Aunque, como en Rom, se enseña la justificación por la fe, en Gál Pablo insiste más bien en la libertad que el cristiano ha alcanzado en Cristo Jesús. Por otro lado, nada hay en Rom que corresponda a Gál 1,1-2,14; pero el compendio del evangelio de Pablo en Gál 2,15-21 parece un esquema de Rom 1-8, con su misma firme progresión del pensamiento.

(Hübner, H., «Identitätsverlust und paulinische Theologie: Anmerkungen zum Galaterbrief», *KD* 24 [1978] 181-93. Kertelge, K., «Gesetz und Freiheit im Galaterbrief», *NTS* 30 [1984] 382-94. Mood, D. J., «"Law", "Works of the Law", and Legalism in Paul», *WTJ* 45 [1983] 73-100. Stagg, F., «Freedom and Moral Responsibility without License or Legalism», *RevExp* 69 [1972] 483-94.)

10 **(VI) Esquema.** Gál se puede esquematizar así (sigo, con ligeras adaptaciones, el análisis retórico de H. D. Betz, *NTS* 21 [1974-75] 353-79):

(I) Introducción (1,1-11)
- (A) *Praescriptio*: fórmula inicial (1,1-5)
- (B) *Exordium*: asombro (1,6-7), anatema (1,8-9), transición (1,10-11)

(II) *Narratio:* la llamada histórica de Pablo a predicar el evangelio (1,12-2,14)
- (A) El evangelio de Pablo no es de origen humano (1,12-24)
- (B) El evangelio de Pablo fue aprobado por los jefes de la Iglesia de Jerusalén (2,1-10)
- (C) El evangelio de Pablo puso en tela de juicio la falta de coherencia de Pedro en Antioquía (2,11-14)

(III) *Propositio:* el evangelio de Pablo expuesto (2,15-21)

(IV) *Probatio:* en el plan de Dios, la humanidad se salva por la fe, no por la ley (3,1-4,31)
- (A) Prueba 1: la experiencia de los gálatas al recibir primero el Espíritu (3,1-5)
- (B) Prueba 2: la experiencia de Abrahán y las promesas que Dios le hizo (3,6-26)
- (C) Prueba 3: la experiencia de los cristianos en el bautismo (3,27-29)
- (D) Prueba 4: la experiencia de los cristianos como hijos de Dios (4,1-11)
- (E) Prueba 5: la experiencia de los gálatas en su relación con Pablo (4,12-20)
- (F) Prueba 6: la alegoría de Sara y Agar (4,21-31)

(V) *Exhortatio:* sección exhortatoria (5,1-6,10)
- (A) Aviso: conservad la libertad que tenéis en Cristo (5,1-12)
- (B) Advertencia: no caminéis según la carne, sino según el Espíritu (5,13-26)
- (C) Consejo: la manera correcta de usar la libertad cristiana (6,1-10)

(VI) *Postscriptio:* «firma» de Pablo y resumen; bendición de despedida (6,11-18)

COMENTARIO

11 (I) Introducción (1,1-11).
(A) *Praescriptio:* Fórmula inicial (1,1-5). Pablo amplía la *praescriptio* incorporando a ella motivos de la carta misma: la defensa de su apostolado (independencia y origen divino de éste); el plan de Dios para la justificación de la humanidad por medio de Cristo. **1.** *Pablo, apóstol:* Pablo arguye contra la idea de que, puesto que no fue uno de los Doce, no tiene verdadera autoridad. Aquí adopta deliberadamente el título «apóstol» para hacer hincapié en su igualdad respecto a ellos, pues su misión dotada de autoridad procede del Señor resucitado. La palabra *apostolos,* rara vez encontrada en el griego extrabíblico o en los LXX, adquirió un específico matiz cristiano bajo la influencia de la institución judía contemporánea del *šĕlîaḥ*, «enviado»: un representante enviado con plenos poderes y encargado de cumplir un mandato determinado (legal, profético o misionero) (véase K. H. Rengstorf, *TDNT* 1.437-43; → Pensamiento del NT, 81:149-52). *Dios Padre que lo resucitó:* La misión de Pablo de predicar el evangelio procede directamente de Dios y no es fruto de la delegación de hombre alguno. Su origen se encuentra en aquel que pone el sello definitivo de aprobación a la misión misma de Cristo (4,4). Nótese que la resurrección de Cristo se atribuye al Padre (→ Teología paulina, 82:59). **3.** *gracia y paz:* La gracia de Pablo invoca una participación en las bendiciones mesiánicas (→ Cartas del NT, 45:8), procedentes tanto del Padre como de Cristo; compárese su anatema (1,8-9). **4.** *que se entregó:* Resuena aquí el acorde dominante de la carta: la salvación por Cristo según el plan o voluntad de Dios (→ Teología paulina, 82:41). *El perverso mundo (eón) presente:* La teología judía contemporánea contrastaba «este mundo (eón)» con «el mundo (eón) venidero». Pablo se hace eco de dicho contraste y ve el primero dominado por Satanás (véase 2 Cor 4,4). La «entrega» de sí mismo efectuada por Cristo ha llevado a cabo el encuentro de ambos eones (1 Cor 10,11) y ha liberado de «este eón» a los hombres.

12 (B) *Exordium:* Asombro (1,6-7), anatema (1,8-9), transición (1,10-11). En vez de su acostumbrada acción de gracias (→ Cartas del NT, 45:8B), Pablo expresa su sorpresa y disgusto ante la veleidad gálata. Al denunciar cualquier otra doctrina como un evangelio espurio, afirma que sólo el suyo es el auténtico «evangelio de Cristo». **6.** *tan pronto:* Bien en el sentido de «tan pronto después de vuestra conversión (y mi evangelización)», bien en el de «tan fácilmente». Su asombro resulta suave comparado con la maldición invocada sobre quienes descaminan a los gálatas. *a quien os llamó:* El Padre, puesto que Pablo hace normalmente a *theos* el sujeto de «llamar» (Gál 1,15; 1 Cor 1,9; Rom 4,17; 8,30; 9,24); el plan del Padre se ejecuta mediante la gracia (benevolencia) de Cristo. Una interpretación posible, pero menos probable: «apartándoos de Cristo, que os llamó en su gracia». **7.** *otro (evangelio):* Puesto que el evangelio es una «fuerza de salvación» (Rom 1,16) procedente de Cristo, que no está dividido (1 Cor 1,13), no puede haber más que un evangelio. Y éste es el que Pablo les proclamó ya. *algunos:* Los judaizantes que provocan la inquietud (→ 7-8 supra). **8.** *un ángel del cielo:* cf. 2 Cor 11,4. En Gál 3,19-20 Pablo hace referencia a la creencia judía de que la ley mosaica fue promulgada por ángeles. Aun cuando uno de *ellos* apareciera de nuevo con un evangelio modificado, no se le debe escuchar; de hecho, Pablo maldice a tal ser. *anatema:* Esta palabra denotaba originariamente una «ofrenda votiva depositada en un templo» (cf. Lc 21,5; cf. BAGD 54);

pero con el tiempo, esp. debido a la influencia de los LXX (Nm 21,3; Dt 7,26), llegó a significar «objeto de maldición». Así, Pablo la utiliza para pronunciar una maldición solemne sobre los judaizantes (véanse 1 Cor 12,3; 16,22; Rom 9,3). **10.** Este versículo y el siguiente son de transición. *¿busco yo ahora el favor de los hombres o el de Dios?:* Pablo rechaza una acusación implícita, la de que estaba rebajando el evangelio para ganar conversos (véanse 1 Tes 2,4; 2 Cor 5,11). *todavía tratara de agradar a los hombres:* Como antes, en el tiempo que precedió a su conversión, cuando perseguía a la Iglesia de Dios (1,13). Ahora el servicio de Cristo le ha librado de tal motivación y vanagloria. *esclavo de Cristo:* Su conversión lo liberó del «yugo de la esclavitud», que era la ley mosaica (5,1), con su insistencia en los logros humanos. Se convirtió en esclavo de Cristo, pronto a obedecerle (Rom 6,16-20). Puede haber además otro matiz. En Flp 1,1 y Rom 1,1 Pablo se llama a sí mismo «esclavo», posiblemente a semejanza de algunas grandes figuras del AT que sirvieron a Yahvé fielmente (Moisés, 2 Re 18,12 LXX; Josué, Jue 2,8; Abrahán, Sal 104,42). Si hubiera buscado el favor de los hombres no habría sido fiel a esa llamada. **11.** *quiero que sepáis:* La misma afirmación solemne introduce el fragmento kerigmático que Pablo «recibió» y «transmitió» en 1 Cor 15,1. Pero este «evangelio» es de Cristo; como en 1 Tes 2,13, procede «de Dios». *el evangelio anunciado por mí:* La esencia de lo que a Pablo le gusta denominar «mi/nuestro evangelio» (1 Tes 1,5; 2 Cor 4,3; Rom 2,16) es que la salvación es posible para todos los hombres por igual mediante la fe en Cristo (→ Teología paulina, 82:31-36).

13 (II) *Narratio:* La llamada histórica de Pablo a predicar el evangelio (1,12-2,14). Al parecer, los judaizantes habían acusado a Pablo de haber sacado su mensaje, no de Cristo –dado que no había sido en absoluto testigo del ministerio de Jesús–, sino de otros predicadores, y de haberlo rebajado para los gentiles eliminado la obligación de las prácticas judías. Él replica reafirmando su misión apostólica histórica y explicando su relación con la Iglesia madre de Jerusalén.

14 (A) El evangelio de Pablo no es de origen humano (1,12-24). Por el contrario, procede de Dios mismo. **12.** *por revelación de Jesucristo:* El gen. puede ser objetivo (se revela a Cristo, véase 1,16) o subjetivo (quien revela el evangelio es Cristo, no los hombres). La revelación cerca de Damasco (→ Pablo, 79,20-22) iluminó a Pablo acerca de Cristo y su significado para la humanidad –acerca del carácter esencial del evangelio, no necesariamente acerca de su «forma»–. El v. 12 no significa que los hechos acerca de la vida de Jesús le fueran comunicados a Pablo de manera que no tuviera que depender nunca de ninguna tradición primitiva procedente de la Iglesia de Jerusalén (→ Teología paulina, 82:16-20).

15 **13.** *mi antigua conducta como judío:* La vida anterior de Pablo no brindaba precisamente las circunstancias psicológicas de las que podría haber surgido de forma espontánea su evangelio. En su calidad de fariseo (Flp 3,5-6) había rechazado firmemente lo que se oponía a la ley mosaica y a las tradiciones de los padres (es decir, a las interpretaciones farisaicas de la Torá; véase Mc 7,1-13). *perseguía yo a la Iglesia de Dios:* Véase 1 Cor 15,9 (cf. Hch 8,3; 9,1-2). Sobre la expresión «Iglesia de Dios», → Teología paulina, 82:134-35. **15.** *desde el seno de mi madre:* Expresión de los LXX. Como Jeremías (Jr 1,5) o incluso el Siervo de Yahvé (Is 49,1), Pablo había sido destinado por el Padre a la llamada incluso antes de que llegara a existir. ¿Se consideraba Pablo otro Siervo de Yahvé? (véase D. M. Stanley, *CBQ* 16 [1954] 385-425). **16.** *revelarme a su Hijo:* Lit. «en mí»; pero *en* con dat. puede equivaler al dat. de obj. indir. (BDF 220.1; cf. 1,12; 2,20; 1 Cor 15,10). Pablo insistía en que había «visto» al Señor (1 Cor 9,1; 15,8) y era, por tanto, apóstol. Otra trad., «a través de mí», es posible, pero parece redundante a la vista de la frase siguiente. *para que yo anunciara su buena nueva entre los gentiles:* Véase 2,7. Pablo conecta su misión apostólica con la revelación de Cristo, pero sus palabras no llevan necesariamente a la conclusión de que ambos acontecimientos fueran históricamente simultáneos (véase B. Rigaux, *The Letters of St. Paul* [Chicago 1968] 40-67). Para Cristo como contenido del evangelio, véase Rom 1,2-5. *sin consultar a hombre alguno:* Lit. «carne y sangre», expresión del AT (Eclo 14,18; 17,31) utilizada de nuevo en 1 Cor 15,50. La negación categórica de que su misión tuviera un origen humano se explica con los detalles cronológicos y geográficos que siguen. **17.** *a Jerusalén:* Su conocimiento básico de Cristo no procedía del centro tradicional del cual salió la «palabra del Señor» (Is 2,3; Lc 24,48). *apóstoles antes que yo:* Pablo era consciente de que era el «menos importante» de los apóstoles, pero eso no significa que fuera tan sólo un apóstol de segunda categoría. *a Arabia:* Probablemente el reino nabateo de Aretas IV Filopatris (2 Cor 11,32; cf. G. W. Bowersock, *JRS* 61 [1971] 219-42; *Roman Arabia* [Cambridge, MA, 1983]; J. Starcky, *DBSup* 7.886-1017), situado en Transjordania, al este y sur de Damasco, y que se extendía en dirección sudoeste hacia Suez. La índole y duración de este retiro no se indican, y la estancia de Pablo allí se pasa por alto en Hch (→ Pablo, 79:7-8).

16 **18.** *luego, al cabo de tres años:* A calcular desde el regreso de Pablo a Damasco tras

su viaje a Arabia. *para obtener de Cefas información:* El significado del infin. gr. *historēsai* se discute; lit. significa «preguntar acerca de» (una persona o cosa), «ir a examinar» (una cosa). Muchos intérpretes antiguos gr. y lat. lo entendieron simplemente como «ver» (Vg, *videre*), a menudo interpretado como «hacer una visita [amistosa]» a Cefas. Sin embargo, existen pocas pruebas que apoyen tal significado. La interpretación preferible es que Pablo visitó a Cefas con el propósito de preguntarle (LSJ 842), para obtener de él información sobre el ministerio de Jesús (véase G. D. Kilpatrick, «Galatians 1:18, *historēsai Kēphan*», *New Testament Essays* [Fest. T. W. Manson, Manchester 1959] 144-49; cf. J. D. G. Dunn, *NTS* 28 [1982] 461-78; *ZNW* 76 [1985] 138-39; O. Hofius, *ZNW* 75 [1984] 73-85). Durante los 15 días que pasó con Cefas, Pablo probablemente aprendió «tradiciones» de la Iglesia de Jerusalén (1 Cor 11,2.23-25; 15,3-7). Aunque la identificación de Cefas y Pedro ha sido cuestionada (por K. Lake, D. W. Riddle, C. M. Henze; véase Betz, *Galatians* 97), es comúnmente aceptada (véase O. Cullmann, *Peter* [Filadelfia 1953] 18 n. 7; *TDNT* 6.100-112). El término *kēphas*, forma gr. del ar. *kēpā'*, «roca», «piedra», «peñasco», que, como actualmente se sabe, se utilizó como nombre de persona (véase *BMAP* 8,10; cf. J. A. Fitzmyer, *TAG* 112-24), se le asignó a Simón a modo de título e indicaba el carácter de su portador (como «macabeo», «martillo»). En virtud de este título, Simón es «roca» del templo escatológico (= la Iglesia); él es también una de las «columnas» (2,9) de la Iglesia de Jerusalén. **19.** *sino sólo a Santiago:* O posiblemente «excepto a Santiago». La conj. *ei mē* puede ser adversativa, «pero», «sino» (como en Gál 2,16; Mt 12,4), o expresar una excepción (véase *ZBG* § 470). En el primer significado, que parece preferible, a Santiago se le distingue de los apóstoles; en el segundo se dice que Santiago es uno de ellos. Pero entonces no se ha de identificar con Santiago, hijo de Zebedeo, ni con Santiago, hijo de Alfeo, miembros de los Doce (Mc 3,17-18). Pablo lo llama «el hermano del Señor»; se le consideró como el primer «obispo» de Jerusalén (Eusebio, *HE* 2.23.1; → Pensamiento del NT, 81:143). *el hermano:* En griego clásico y helenístico, *adelphos* significa «hermano de sangre». En los LXX traduce el hebr. *'āḥ*, aun cuando se use en el sentido de «familiar» (Gn 13,8; 29,12-15; véase BAGD 16); en papiros gr. procedentes de Egipto tiene también el sentido amplio de «pariente» (véase J. J. Collins, *TS* 5 [1944] 484-94; cf. J. A. Fitzmyer, *WA* 221). A la vista del problema creado por Mc 6,3 y 15,40.47; 16,1, donde la frase «María, la madre de Santiago el menor y de Joset» difícilmente la puede utilizar el evangelista para designar a la madre del crucificado en el Calvario, el mejor modo de entender *adelphos*, aplicado a Santiago, es el de «familiar, pariente». **21.** *Siria y Cilicia:* Ésta probablemente comprende Tarso, la ciudad natal de Pablo, que fue el lugar de una estancia paulina de varios años que posiblemente incluyó alguna actividad de apostolado; debido a ello, las «Iglesias de Judea» no lo conocían personalmente como cristiano.

17 (B) El evangelio de Pablo fue aprobado por los jefes de la Iglesia de Jerusalén (2,1-10). 1. *una vez más a los catorce años:* La traducción habitual, «catorce años después», ha sido cuestionada (p.ej. por S. Giet, *RSR* 41 [1953] 323-24), porque en otros lugares Pablo utiliza *dia* con gen. para significar «durante (el curso de)». Este significado, unido al uso de «de nuevo» parece dar a entender un cálculo de la fecha realizado a partir de la conversión de Pablo (ca. 36 d.C.). La correlación de esta visita a Jerusalén con los datos que constan en Hch es uno de los problemas exegéticos más difíciles del NT. Sin embargo, resulta inevitable la impresión de que Gál 2 se refiere al mismo acontecimiento que se menciona en Hch 15 (al menos los vv. 1-12) –pese a todos los demás intentos de relacionarlo con otro distinto–. Sin embargo, sigue habiendo muchos problemas (→ Pablo, 79:25.32.35-37). *Bernabé:* Véase 1 Cor 9,6. Según Hch 4,36, era un levita chipriota de nombre José, llamado Bernabé por los apóstoles (con la etimología popular de «hijo de la consolación»). Hch 13,1 lo presenta como un profeta o maestro de Antioquía que se convirtió en compañero de Pablo durante el primer viaje misionero (hasta el «concilio» de Jerusalén). *Tito:* Cristiano de origen gentil (véase v. 3), compañero de Pablo durante el tercer viaje misionero, que suavizó las relaciones de Pablo con la comunidad corintia (véanse 2 Cor 2,13; 7,6.13-14; 8,6.16.23; 12,18). **2.** *por una revelación:* ¿Quién la tuvo? Si fue Pablo, lo dice al menos para demostrar que no lo convocaron los apóstoles de Jerusalén. (En Hch 15,2, la razón de la visita se presenta como una decisión de la comunidad antioquena.) *en privado... a los más autorizados:* Su argumento menosprecia levemente a las «columnas» de Jerusalén, que eran los apóstoles anteriores a él (1,16). **3.** *no... obligado a circuncidarse:* ¿Quiere decir Pablo que Tito de hecho no estaba circuncidado o que no fue «obligado» a circuncidarse, sino que consintió en someterse a ello? El tenor general del pasaje parece favorecer la primera respuesta; es decir, Pablo ganó su pleito en favor de la no circuncisión de los gentiles conversos. **4.** *falsos hermanos:* En Hch 15,5, unos conversos judeocristianos parecidos, de quienes se indica su origen farisaico, presionan en pro de la circuncisión de los gentiles y de la obligación de éstos de observar la ley mosaica. *la libertad que tenemos en Cristo Jesús:* La Carta Magna de

Gál: en Cristo Jesús hemos sido liberados de la ley (5,1.13). **5.** *ni por un momento cedimos:* Pablo se gloría como si hubiera determinado la decisión de la asamblea. Hch 15,7-11, sin embargo, atribuye ese mérito a Simón. **6.** *los que tenían autoridad:* Santiago, Cefas y Juan (2,9). *qué tipo de personas eran:* Afirmación difícil, parentética, que parece significar que a Pablo no le intimidaba el prestigio alcanzado por las «columnas» por el hecho de haber sido testigos oculares del ministerio de Jesús. Tal experiencia y tal prestigio no podían pesar más que la verdad del evangelio dado por Dios. *no me añadieron nada:* Las columnas reconocieron que el evangelio de Pablo no era deficiente, pese a las afirmaciones de los judaizantes. (Para la relación de «nada» con Hch 15,19-29, → Pablo, 79:33.35-37). **7.** *lo mismo que Pedro a los circuncisos:* Así Pablo fue reconocido par de Pedro, y el campo de misión quedó repartido entre ellos (Rom 15,17-21; cf. Hch 15,12). El reparto se debe entender geográficamente, no étnicamente, pues Pablo con frecuencia empezaba por los judíos su evangelización de una región (1 Cor 9,23-24; Rom 2,10-11; cf. Hch 13,46; 17,1-8; 18,4). Mientras que normalmente Pablo utiliza el nombre «Cefas» (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14), aquí emplea «Pedro» (2,7-8), quizás porque repite la terminología utilizada en el debate de la asamblea (véase Betz, *Galatians* 97). **9.** *Santiago, Cefas, Juan:* A Santiago, el «obispo» de Jerusalén, se le da precedencia respecto a Cefas y Juan, hijo de Zebedeo. Este orden indica además que incluso la cabeza de la comunidad de Jerusalén aceptó el evangelio y misión de Pablo. ¿Se les llama a los tres *styloi*, «columnas», porque eran un triunvirato que regía la Iglesia madre de Jerusalén? (Véase C. K. Barrett, en *Studia paulina* [Fest. J. de Zwaan, ed. J. N. Sevenster et al., Haarlem 1953] 1-19.) **10.** *que nos acordásemos de los pobres:* La única obligación impuesta por el «concilio». Se trata probablemente de los «cristianos pobres de Jerusalén» (Rom 15,26), es decir, los económicamente pobres en comparación con los cristianos de origen gentil de las ciudades helenísticas, pero también de quienes viven la piedad de los *ʿănāwîm* judeocristianos de Palestina (véase J. Dupont, *Les Beatitudes* [3 vols., París 1958-69] 2. 13-51). Sobre si se pueden relacionar o no con los antiguos *ʾebyônîm* de Qumrán, véase L. E. Keck, *ZNW* 56 (1965) 100-09.

18 **(C) El evangelio de Pablo puso en tela de juicio la falta de coherencia de Pedro en Antioquía (2,11-14).** Las columnas de la Iglesia de Jerusalén no sólo aprobaron el evangelio de Pablo, sino que en la Iglesia antioquena, de origen gentil y judío, dicho evangelio resultó ser la única respuesta. **11.** *me enfrenté con él abiertamente:* Aunque franco en su defensa, Pablo al parecer consideraba a Cefas una persona de más peso que él (véase *PNT* 24-32). Presumiblemente, tanto Cefas como Pablo llegaron a Antioquía poco después de que en el «concilio» de Jerusalén se tomara la decisión relativa a la circuncisión. *pues era censurable:* Por sus propios actos, explicados en 2,12-13. Pablo no hace referencia en este lugar, ni en ningún otro, a lo que Lucas cuenta de él en relación con dos hechos: que hizo circuncidar a Timoteo (Hch 16,3) y que posteriormente se sometió al ritual de un voto de nazireato (Hch 21,20-26). Aunque en 1 Cor 9,20 establece un principio rector (cf. Rom 14,21), en Antioquía estaba en juego una cuestión mayor, que afecta a la unidad de la Iglesia misma. **12.** *algunos de los de Santiago:* Difícilmente pueden ser los «falsos hermanos» de 2,4, pues el problema concierne ahora a leyes alimentarias judías, muy distinto del de la circuncisión, que había quedado zanjado en Jerusalén (2,3-9; cf. Hch 15,1-12). En el «concilio», el problema alimentario no llegó a plantearse ni a resolverse (aun cuando el relato de carácter compuesto de Hch 15 puede hacer pensar de primeras que sí; → Pablo, 79:33-37). *comenzó a retraerse:* Cefas se negó a seguir comiendo con los cristianos de origen gentil, y daba la impresión de que sólo los cristianos de origen judío, que seguían observando leyes como Lv 17,8-9.10-12.15, eran los auténticos cristianos. *por miedo a los partidarios de la circuncisión:* No está claro por qué «tenía miedo» Cefas; pero Pablo lo entiende como un signo de su falta de convicción acerca del evangelio. **13.** *los demás judíos:* Judeocristianos. *se pusieron a disimular como él:* Aunque la influencia de Cefas sobre una minoría de la comunidad antioquena se podría explicar de diversas maneras, Pablo la veía como una incoherencia y una contemporización política. De ahí que reprendiera a Cefas públicamente por ella. **14.** *la verdad del evangelio:* La «libertad que tenemos en Cristo Jesús» (2,4-5), no sólo respecto a la costumbre de la circuncisión, sino también respecto a las leyes alimentarias judías. A Pablo le pareció mal lo que hacía Cefas porque éste no «caminaba derechamente» según esta verdad, es decir, era poco ortodoxo en su conducta (véase G. D. Kilpatrick, en *Neutestamentliche Studien* [Fest. R. Bultmann, ed. W. Eltester, BZNW 21, Berlín 1954] 269-74). *si tú, que eres judío, vives como gentil:* Véase 2,12. *¿por qué obligas a los de origen gentil a comportarse como judíos?:* Puesto que el ejemplo de Cefas había descaminado ya a Bernabé y a otros, tendía a afectar a los cristianos de origen gentil de manera análoga. ¿Fue eficaz la reprensión de Pablo? El pasaje da a entender que sí; Pablo menciona su oposición a Cefas con el fin de establecer la validez y lógica de su propio evangelio. Le dijo a Cefas lo que quería decirle. Otra cuestión es si el problema de las reglas alimentarias quedó o no zanjado en Antioquía con ese incidente. Pare-

ce que volvió a plantearse tras la partida de ambos, Cefas y Pablo, y la Iglesia antioquena mandó a pedir instrucciones a Santiago, el de Jerusalén (Hch 15,13-33; → Pablo, 79:35-37).

19 (III) *Propositio:* El evangelio de Pablo expuesto (2,15-21). Pablo pasa a proponer un conciso resumen de su enseñanza sobre la fe y las observancias judías; tal vez presente una formulación distinta de lo que le dijo a Cefas en Antioquía. **15.** *nosotros:* Fundamentalmente Cefas y Pablo. *judíos de nacimiento:* Lit., «por naturaleza», o condición natural (véase Rom 2,27). Pablo reconoce así su propio origen judío. *no pecadores de origen pagano:* Pablo compara irónicamente su privilegio (haciéndose eco de la pretensión de sus adversarios judaizantes) con la suerte de los paganos, que no sólo no observaban la ley mosaica, sino que ni siquiera la poseían. Dada su condición de *anomoi*, «sin ley», eran pecadores (Rom 2,12); sin embargo, Pablo sabía que tanto judíos como griegos eran igualmente pecadores (Rom 3,9.23). **16.** *el hombre no es hecho justo:* La pas. del vb. *dikaioun* expresa la situación de los hombres que comparecen ante el tribunal de Dios; expresa el aspecto jurídico de lo que sólo la benevolencia divina puede llevar a cabo en favor de la humanidad como resultado de la fe (→ Teología paulina, 82:68-70). *por obras de la ley:* Es decir, realizando actos prescritos por la ley mosaica. Sobre esta frase a modo de eslogan, → Teología paulina, 82:100. *por medio de la fe en Cristo Jesús:* Lit., «por medio de (la) fe de Cristo Jesús», con un gen. que habitualmente se toma por objetivo, debido a la frase siguiente; cf. Rom 3,22, donde se encuentra un gen. parecido y en cuyo contexto (3,28) la «fe» es la de un hombre (*anthrōpos*) creyente. Véanse además Betz, *Galatians* 117; Bonnard, *Galates* 53. Para los intentos de entender la frase referida a la «fidelidad de Cristo», véanse G. Howard, *HTR* 60 (1967) 459-65; L. T. Johnson, *CBQ* 44 (1982) 77-90. *también nosotros hemos creído:* Pablo apela a la convicción, que él y Cefas en su respectiva conversión comparten, de que un judío ha de caer plenamente en la cuenta de su incapacidad para alcanzar la justicia por las «obras de la ley». *Ningún mortal es hecho justo:* Se cita implícitamente Sal 143,2: «Ningún viviente es justo ante ti». Pablo omite «ante ti», reduciendo el matiz forense del salmista, pero añade «por (hacer) las obras de la ley». El sentido del salmo queda así muy limitado (cf. Rom 3,20).

20 **17.** *por medio de Cristo:* A primera vista, *en Christō* parece ser la fórmula paulina que expresa la unión con Cristo (→ Teología paulina, 82:121); pero en este caso, en contraste con «por las obras de la ley», lo más probable es que sea instrumental. *hemos resultado también nosotros pecadores:* Es decir, como los paganos (2,15), porque en cuanto «cristianos» somos «sin ley». *¿será que Cristo está al servicio del pecado?:* Esta trad. entiende la partícula *ara* como interrogativa (BAGD 104), pero también podría introducir una conclusión (BAGD 103): «Entonces Cristo es...». Debido a la exclamación que sigue se prefiere la pregunta. *¡de ninguna manera!:* Negación enérgica utilizada tras preguntas retóricas (véase Rom 3,4.6.31). Pablo rechaza decididamente tal idea y la vuelve contra el imaginario objetante. Someterse de nuevo a la ley supondría verse otra vez mezclado con el pecado. **18.** *si ahora edifico de nuevo lo que destruí:* Primera razón para justificar el rechazo. Los comentaristas discuten su significado exacto: o bien Pablo admitiría al restablecer la ley como norma de conducta que había pecado al abandonarla; o, menos probablemente, al restablecer la ley como norma se comprometería a una vida de cierta transgresión (Rom 7,21-23; 4,15). En cualquier caso, queda patente que quien «está al servicio del pecado» no es Cristo, sino los judaizantes. **19.** *por la ley morí a la ley:* Segunda razón. La pista para aclarar este difícil versículo se encuentra en el reconocimiento de que Cristo como tal no está «al servicio del pecado» y de que el cristiano, crucificado con él, vive ahora para Dios. Vivir para Dios no es precisamente pecaminoso, pero esta situación del cristiano se hizo posible en virtud de la crucifixión con Cristo. Así crucificado, ha muerto a la ley («está muerto a la ley», Rom 7,6; cf. 2 Cor 5,14-15). Pero, ¿cómo es posible que esta situación se dé «por la ley»? Su causa próxima es la crucifixión de Cristo mismo, pero su causa remota es la ley, cuya maldición se dirigió contra Cristo (3,13). La ley mosaica y la mentalidad que generó entre los hombres fueron responsables de la negativa a prestar fe a Cristo y de la crucifixión de éste –y por tanto, indirectamente, de la emancipación de los cristianos que creen en él–. *he quedado crucificado con Cristo:* Véase Rom 6,8-11. Por medio de la fe y el bautismo, el cristiano se ha identificado (tiempo pf., que expresa el estado de identificación) con las fases de la pasión, muerte y resurrección de Cristo (→ Teología paulina, 82:120), y así puede «vivir para Dios». **20.** *Cristo vive en mí:* En estas palabras queda expresada la perfección de la vida cristiana; no es meramente una existencia dominada por una nueva motivación psicológica («vivir para Dios»), puesto que la fe en Cristo no constituye una nueva meta de actuación. Más bien reestructura a los hombres, proporcionándoles un nuevo principio de actividad en el plano ontológico de su mismo ser. De ahí resulta una simbiosis del cristiano con Cristo, el *Kyrios* glorificado que, a partir de la resurrección, se ha convertido en «Espíritu que da vida» (1 Cor 15,45), en el principio vital de la actividad cristiana. *vivo de fe en el Hijo de Dios:* Éste es el

profundo conocimiento que Pablo tiene de la experiencia cristiana: la nueva estructuración de la vida humana, física incluso, por la influencia trascendente de la inhabitación de Cristo. Dicho conocimiento debe penetrar en la conciencia psicológica personal para que cada cual se dé cuenta en la fe de que la verdadera vida sólo procede de la entrega redentora y vicaria del Hijo de Dios. **21.** *no quiero hacer estéril la gracia de Dios:* Como hacían los judaizantes, que insistían en las obligaciones legales y en los logros humanos, dando a entender de ese modo la ineficacia de la entrega de Cristo.

21 **(IV) *Probatio:* En el plan de Dios, la humanidad se salva por la fe, no por la ley (3,1-4,31).** Pablo brinda ahora la base de la tesis que acaba de proponer en los vv. 15-21. Apelará a la experiencia de los gálatas y hará uso de argumentos de la Escritura para demostrar su tesis acerca del reinado de la fe y la libertad cristiana.

(A) Prueba 1: La experiencia de los gálatas al recibir primero el Espíritu (3,1-5). El primer argumento se propone con cinco preguntas retóricas. **1.** *vosotros, a cuya vista lo han descrito crucificado:* Pablo había predicado a Cristo crucificado (1 Cor 1,23; 2,2) con tanta elocuencia, que incluso lo había «plasmado» ante los gálatas, quizás como hizo Moisés con la serpiente de bronce (Nm 21,9). La posición del ptc. «crucificado» al final es enfática; su tiempo pf. expresa la situación iniciada en el Calvario. **2.** *¿recibisteis el Espíritu?*: Pablo apela a la experiencia de conversión de los gálatas, cuando recibieron el Espíritu al aceptar con fe su mensaje (véanse 4,6; Rom 8,7-17). En esto eran como otras comunidades cristianas (2 Cor 1,22). Algunos comentaristas restringen el significado de *pneuma* a «dones carismáticos», como en 1 Cor 12,4-11; pero Pablo no establece la clara distinción de la teología posterior entre los dones creados y el don increado del Espíritu que inhabita al creyente; en este caso, *pneuma* designa más bien en sentido profundo, escatológico, al Espíritu derramado (→ Teología paulina, 82:65). Tras haber mencionado *pneuma*, Pablo pasa, utilizando vínculos tópicos, a otro significado de la palabra, esta vez en contraste con *sarx*, «carne». Debido a que las «obras de la ley» no pueden estar nunca en el mismo plano que el Espíritu (2 Cor 3,6-8), han de pertenecer a la esfera de la «carne», es decir, de los hombres terrenos sin regenerar. Sin embargo «carne» tiene aquí otra connotación, además, pues Pablo alude desdeñosamente a la exigencia de circuncisión –algo hecho a la carne– planteada por los judaizantes. Dado que el *pneuma* fue el poder con el cual comenzaron a vivir como cristianos (5,18; Rom 8,14-15), ¿cómo pueden abandonar ese don por un signo en la carne? **4.** *cosas tan grandes experimentadas en vano:* Una vuelta a «las obras de la ley» significaría que el Espíritu fue recibido en balde. *supuesto que haya sido en vano:* Añadido enigmático que manifiesta la esperanza de Pablo de que los gálatas no han de ceder a esa nueva fascinación. Otra posible traducción: «ya que de hecho serían en vano» (BAGD 152). Expresaría entonces el pesar de Pablo. **5.** *cuando os suministra el Espíritu y realiza prodigios entre vosotros:* El sujeto es Dios, como en 1 Tes 4,8; Gál 4,6; 1 Cor 12,6; 2 Cor 1,22. En este caso los *dynameis*, «milagros», se dan junto con el Espíritu; en otros lugares proceden del Espíritu (1 Cor 12,11; Rom 15,19). Se usan en un sentido complementario, pues ningún don les llegó a los gálatas por haber realizado «obras de la ley». Así lo prueba fehacientemente su propia experiencia.

22 **(B) Prueba 2: La experiencia de Abrahán y las promesas que Dios le hizo (3,6-26).** En este momento Pablo pasa a desarrollar su argumento escriturístico en favor de su tesis; es una elaboración midrásica de detalles de la historia de Abrahán de Gn. Probablemente representa la remodelación de un argumento teológico utilizado a menudo en su labor misionera entre gentiles o cristianos de origen gentil, bajo la presión de la oposición judía. Al escribir a los gálatas, adapta el argumento a su situación (véase W. Koepp, *WZUR* 2 [1952-53] 181-87). El tema de su primer argumento es que quienes tienen fe son los verdaderos hijos de Abrahán y los herederos de las promesas que Dios le hizo. Los cristianos de Galacia son como Abrahán, que fue justo a los ojos de Dios, no por «obra» alguna, sino por la fe. Pablo no insinúa que Abrahán fuera un pecador antes de creer en Yahvé y que después sólo fuera considerado justo por cierta ficción legal. Simplemente insiste en que la condición de justo de Abrahán fue el resultado de la fe (cf. Rom 4,3). Nótese la inclusión que marca la primera parte de este argumento: *ek pisteōs* (3,7a) y *dia tēs pisteōs* (3,14c). **6.** *lo mismo que Abrahán prestó fe a Dios...:* Cita implícita de Gn 15,6. **7.** *los que tienen fe:* Lit., «los de fe», expresado así, vagamente, sin especificar objeto alguno. **8.** *la Escritura preveía... y proclamó:* Una conocida personificación judía de la Escritura (Str-B 3. 358) supone su origen divino; así Pablo insinúa que incluso desde antiguo la justicia por la fe formaba parte del plan divino de salvación para todos los hombres. Su evangelio, predicado ahora por igual a judíos y griegos (Rom 1,16), fue anunciado primero a Abrahán, el patriarca. *en ti serán benditas:* Alusión a Gn 18,18 ó 12,3. En Gn, la promesa de Yahvé significaba inmediatamente una progenie numerosa y la posesión de Canaán. El significado del vb. en la forma hebr. de la bendición de Gn es objeto de discusión

(→ Génesis, 2:20). Pablo lo entiende como pasivo, lo cual refleja un modo corriente de entender el texto entre los judíos (véase Gn 48,20; cf. Jr 29,22). Los gentiles podrían tener parte en las bendiciones prometidas a Abrahán, siempre y cuando adoraran a Yahvé y se sometieran a la circuncisión. Pablo, sin embargo, insiste en que la Escritura previó la participación de los cristianos en las bendiciones de Abrahán, en su calidad de hijos de Abrahán por la fe en Cristo Jesús. **9.** *con Abrahán, el creyente:* El epíteto preferido por los judíos para referirse a Abrahán, *pistos*, «fiel», «leal» (1 Mac 2,52; 2 Mac 1,2; Eclo 44,20; Filón, *De post. Caini* 173), es utilizado por Pablo en este caso con un matiz personal: quienes *creen* como Abrahán son sus «hijos» (3,7) y de ese modo tendrán parte en las bendiciones que a él se le prometieron.

23 **10.** *los que dependen de las obras de la ley:* Esta frase de Pablo (lit., «los [que son] de las obras de la ley») es paralela de su otra expresión, «los [que son] de la fe» (3,7). *están bajo una maldición:* Explicado por Dt 27,26; cf. 28,58-59. Para Pablo, la ley no podía transmitir las bendiciones de Abrahán; imponía más bien una maldición, al obligar a los que estaban sometidos a ella a llevar la carga de guardar todas sus palabras. Esta obligación fue impuesta a la humanidad de manera extrínseca, sin que se diera ayuda alguna para cumplirla (véase Rom 8,3). Tras haber citado el texto del AT que formula una maldición contra quienes no obedecen la ley, Pablo pasa a demostrar que el AT mismo enseña que la auténtica vida viene por la fe. **11.** *el justo vivirá por la fe:* El argumento de Escritura continúa con la cita de Hab 2,4, citado como en Rom 1,17 (→ Romanos, 51:21; cf. J. A. Fitzmyer, *TAG* 236-46). Para una persona justa, la vida procede de la fe, no de la observancia de la ley. Pablo utiliza los LXX y entiende *pistis* en su personal sentido profundo de fe cristiana. Tal «fe» producirá «vida» en el sentido más pleno de la palabra. **12.** *la ley no depende de la fe:* El principio de la ley es más bien la observancia universal de sus prescripciones; cf. Lv 18,5, «Quien las cumpla encontrará vida por ellas». Aunque el texto de Lv enseña que el observante de la ley obtiene vida de su observancia, y Pablo podría en otro contexto admitir tal cosa (Rom 2,13), en esta ocasión su atención se centra en la expresión «por ellas» (es decir, por las minuciosas «obras de la ley»). Esas cosas, insiste Pablo, nada tienen que ver con la fe. Los cristianos de origen gentil, que creen en Cristo y han llegado a la fe en él como *Kyrios*, no pueden ahora recurrir a una búsqueda de la justicia mediante la observancia de tales detalles, sean pocos o muchos. **13.** *Cristo nos ha rescatado [especialmente a los cristianos de origen judío] de la maldición de la ley:* La ley, con sus múltiples prescripciones, esclavizó a los judíos (5,1), y la humanidad ha sido liberada de esa esclavitud por la «adquisición» de Cristo (1 Cor 6,10; 7,23). Lo mismo que en el AT Yahvé «adquirió» a su pueblo liberando a los hebreos de la servidumbre egipcia y por medio de su alianza (Éx 19,5-6; Is 43,21; Sal 73,2), así Cristo con su sangre de la alianza, derramada en la cruz, «compró» a su pueblo. Esta adquisición emancipó al pueblo de Dios de la ley y su maldición (5,1). Sobre el vb. *exagorazein*, → Teología paulina, 82:75. *haciéndose por nosotros maldición:* Con una asociación libre, Pablo pasa ahora de un significado de «maldición» a otro: de la «maldición» pronunciada contra quien no observa todas las prescripciones de la ley (Dt 27,26), a la «maldición» concreta pronunciada en la ley contra quien cuelga de un árbol (Dt 21,23, que Pablo cita a continuación). Esta última iba dirigida contra el cadáver de un criminal ejecutado, expuesto para disuadir del crimen (Jos 10,26-27; 2 Sm 4,12). En cuanto maldito a los ojos de Dios, profanaba la tierra de Israel; de ahí que no debiera permanecer suspendido más allá de la puesta del sol. En la época romana, cuando la crucifixión se convirtió en una medida punitiva frecuente, ese versículo del AT se aplicó a ella (véase J. A. Fitzmyer, *TAG* 125-46). La Iglesia primitiva consideraba la crucifixión un «colgar» de un árbol (Hch 10,39; cf. 1 Pe 2,24), y esta idea subyace tras la referencia de Pablo a Cristo crucificado como «maldición». Al citar Dt 21,23, Pablo omite con delicadeza «por Dios», y así excluye claramente la idea sugerida por comentaristas posteriores de que Cristo fue maldecido por el Padre. La imagen de Pablo es audaz; aun cuando ofrece sólo «una analogía remota y material» (Lyonnet) con un cadáver suspendido tras la ejecución, no se debe rebajar. El versículo se debe entender en conexión con 2,19: Cristo fue crucificado «mediante la ley». Al morir como alguien sobre quien caía una maldición de la ley, Pablo ve que Cristo encarna la totalidad de la maldición de la ley «por nosotros» (no dice cómo). Cristo murió a la ley, y en su muerte morimos de manera vicaria nosotros (2 Cor 5,14). **14.** *podamos recibir el Espíritu prometido:* Prometido, no a Abrahán, sino al pueblo de Israel por medio de los profetas (Ez 36,26; 37,14; 39,39; Jl 2,28).

24 **15.** Otra elaboración midrásica de la historia de Abrahán (3,15-26). *nadie puede anular o alterar el testamento de un hombre:* Sólo el testador puede hacerlo, por cancelación o codicilo, pero nadie más. Con mayor razón será imposible que el testamento de Dios, manifiesto en sus promesas y alianza, sea alterado por la ley, que llegó más tarde y fue promulgada por ángeles (3,19). Pablo juega con el significado de *diathēkē*, que en griego helenís-

tico significaba «última voluntad y testamento». Los traductores de los LXX la habían utilizado (en vez de *synthēkē*, «tratado») para expresar el hebr. *bĕrît*, «alianza», probablemente porque caracterizaba mejor el tipo de alianza que Dios había hecho con Israel, en la cual, como en un tratado de vasallaje, el señor establecía estipulaciones que Israel debía obedecer. Pablo empieza su examen utilizando *diathēkē* en el sentido helenístico, pero poco a poco va pasando al sentido de los LXX (3,17). **16.** *a Abrahán y a su descendencia:* Lit., «su simiente» (col. sg.). Cf. Gn 15,18; 17,7-8; 22,16-18. En hebreo, el pl. de *zera'* no se usa para designar descendientes humanos, pero en griego *spermata* sí se usa de esa manera. Pablo, por tanto, juega con la diferencia e interpreta el sg. hebr. *zera'* como una referencia al Cristo histórico. Este versículo interrumpe el argumento iniciado en 3,15, pero va preparando para 3,19b, al insinuar que las promesas de la alianza son la verdadera base de la relación de los hombres con Dios. **17.** *cuatrocientos treinta años después:* El tiempo de la estancia de Israel en Egipto según Éx 12,40-41 (TM). Los LXX dan el mismo período de tiempo para la estancia de Israel tanto en Egipto como en Canaán; pero cf. Gn 15,13; Hch 7,6. En realidad, los cálculos pueden contener un error de unos 200 años (→ Éxodo, 3:24), pero ello no afecta al argumento de Pablo. La disposición (*diathēkē*) unilateral establecida para Abrahán no fue alterada por las posteriores obligaciones impuestas en la ley mosaica. Se rechaza así lo que sostienen los judaizantes: que las promesas de la alianza se condicionaron posteriormente a la realización de «obras de la ley». **18.** *si la herencia [de la promesa] depende de la ley:* Se convertiría en un asunto bilateral, destruyendo así la noción misma de promesa. En los LXX, *klēronomia* es el término aplicado por excelencia a la «herencia» de la tierra de Canaán; en este caso denota más bien las bendiciones prometidas a Abrahán en general. **19.** *se añadió para producir las transgresiones:* Lit., «a causa de las transgresiones». Algunos comentaristas antiguos intentaron interpretar esta expresión en el sentido de «restringir las transgresiones», pero su sentido resulta claro a la luz de Rom 4,15; 5,13-14.20; 7,7-13. Una ley se hace para poner fin a los crímenes, pero no para poner fin a las transgresiones de una prescripción legal, que sólo pueden empezar con la ley. *hasta que llegara el descendiente:* La ley fue una medida provisional utilizada por Dios; véase 3,24-25. *promulgada por medio de ángeles:* Eco de una creencia judía contemporánea, según la cual a Moisés le dieron la ley unos ángeles, no Yahvé en persona (véase Dt 33,23 LXX; Josefo, *Ant.* 15.5.3 § 136; *Jub* 1,27-29; Hch 7,53; Heb 2,2). La ley fue una medida transitoria, pero además su modo de promulgación pone de manifiesto su inferioridad cuando se compara con las promesas hechas directamente por Dios. *por un mediador:* Moisés; véanse las vagas alusiones de Lv 26,46 y Dt 5,4-5. Ésta es la interpretación más probable de una expresión tremendamente discutida (véase A. Vanhoye, *Bib* 59 [1978] 403-11 para otra interpretación). **20.** *no se necesita intermediario para una sola parte:* Como principio, esto no es necesariamente verdad, porque un individuo puede utilizar un representante, pero Pablo piensa en los promulgadores angélicos como una pluralidad que andaba en tratos con Israel, otra pluralidad. De ahí que necesitaran un mediador. Así, la ley es inferior a las promesas de la alianza, que Yahvé hizo directamente sin mediador alguno (véase J. Bligh, *TS* 23 [1962] 98). **21.** *capaz de dar vida:* Opinión de Pablo sobre la deficiencia básica de la ley: dice a la gente lo que debe hacer, pero es incapaz de «dar vida»; véanse 3,11 y Rom 8,3. **22.** *la Escritura:* Esp. la ley y los textos citados en Rom 3,10-18. *encerró a todos en el pecado:* Rom 11,32 indicaría que «todos» se refiere a los hombres, pero *panta*, al ser neut., puede referirse a los efectos más amplios que tuvo sobre toda la creación el estado en que existía la gente antes de Cristo (cf. Rom 8,19-23). **23.** *con vistas a la revelación venidera de la fe:* El reinado de la ley fue decretado por Dios para preparar el reinado de la libertad cristiana (véase 4,3). **24.** *nuestro guardián:* Lit., «ayo», «encargado de la disciplina», aquel cuyo cometido era llevar y traer al muchacho de la escuela y vigilar sus estudios y conducta mientras era menor de edad. La terminación de tal disciplina llegó con Cristo, el «fin de la ley» (Rom 10,4). La libertad respecto a tal disciplina llegó con la justicia mediante la fe en Cristo. **26.** *hijos de Dios:* La adopción filial es la nueva relación de los cristianos con Dios, alcanzada «a través de Cristo», o posiblemente «en unión con» él. La expresión *en Christō* no depende de *pisteōs*; no significa «fe en Cristo Jesús». La fórmula indica más bien el modo de la unión con Cristo, el Hijo, a raíz de la fe y el bautismo (véase A. Grail, *RB* 58 [1951] 506).

25 **(C) Prueba 3: La experiencia de los cristianos en el bautismo (3,27-29).** La experiencia que los gálatas tuvieron en la fe y el bautismo apoya lo que sostiene Pablo. **27.** *bautizados en unión con Cristo:* El bautismo es el complemento sacramental de la fe, el rito por el cual una persona alcanza la unión con Cristo y manifiesta públicamente su compromiso. Para la prep. *eis* como expresión de un movimiento inicial de incorporación, → Teología paulina, 82:119. *revestidos de Cristo:* Como de una vestidura. En este punto Pablo, o toma prestada una imagen de las religiones mistéricas gr., en las que el iniciado se identificaba con el dios poniéndose las ropas de éste (véase BAGD 264), o utiliza una expresión del AT

aplicada a la adopción de las disposiciones morales o la actitud de otro (Job 29,14; 2 Cr 6,41). Tal como Pablo utiliza la expresión en Rom 13,14, parece tener este segundo matiz (véase V. Dellagiacoma, *RivB* 4 [1956] 114-42). **28.** *todos sois uno:* Las diferencias secundarias desaparecen por el efecto de esta incorporación primordial de los cristianos al cuerpo de Cristo mediante «un solo Espíritu» (1 Cor 12,13); véanse además M. Boucher, *CBQ* 31 (1969) 50-58; J. J. Davis, *JETS* 19 (1976) 201-08. Tal unidad en Cristo no entraña igualdad *política* en la Iglesia o la sociedad.

26 **(D) Prueba 4: La experiencia de los cristianos como hijos de Dios (4,1-11).** Esta sección contiene otra defensa escriturística más del evangelio de Pablo, otra elaboración midrásica de la historia de Abrahán. Para convertirse en heredero de las promesas hechas a Abrahán no se requiere la realización de las «obras de la ley», sino más bien fe, la cual hace a uno vástago suyo en sentido real. Esto queda ilustrado por las costumbres helenísticas y palestinenses sobre la herencia. **1.** *un niño:* Pablo utiliza *nēpios*, «infante», es decir, uno que no habla; mientras es menor de edad, no habla por sí mismo. **2.** *bajo tutores y administradores:* Mediante la comparación de la situación legal de los hombres adultos con la de un huérfano nacido libre, se explica el carácter transitorio de la ley. Pablo no está pensando en la ley romana, sino en la costumbre palestinense. Según ésta, el padre designaba un *epitropos*, «tutor», que manejaba las posesiones del niño en interés de éste (véase S. Belkin, *JBL* 54 [1935] 52-55; cf. J. D. Hester, en *Oikonomia* [Fest. O. Cullmann; Hamburgo 1967] 118-25). En apariencia y por un tiempo, el hijo menor de edad no era libre. **3.** *elementos espirituales del mundo:* El significado de *stoicheia tou kosmou* (4,9; Col 2,8.20) es muy discutido: *stoicheia* podía significar «elementos», «rudimentos» (de un saber, como en Heb 5,12), «sustancias elementales» (tierra, aire, fuego, agua), «signos elementales» (del zodíaco) o «elementos espirituales» (seres celestiales que controlan los elementos físicos del mundo; cf. Ap 16,5). En el primer caso, la expresión vendría a significar «esclavos de modos rudimentarios de pensamiento y conducta». Pero hoy en día la opinión parece decantarse por el último significado, «esclavos de los elementos espirituales» (véase Betz, *Galatians* 204-05), puesto que al parecer se conciben como seres personales paralelos a los «tutores y fiduciarios» y se describen como «los que no son realmente dioses» (4,8). **4.** *plenitud de los tiempos:* A partir de la «fecha señalada» por el progenitor (4,2), Pablo amplía la aplicación de su comparación al momento de la historia en que tuvo lugar la intervención salvífica de Dios. La libertad humana llegó con Cristo. *Dios envió a su Hijo:* El vb. *(ex)apostellein* adquirió en la Iglesia primitiva un significado religioso concreto: enviar a alguien al servicio del reino con autoridad plenamente cimentada en Dios (véase *TDNT* 1. 406). El «envío» es funcional; la misión del Hijo se expresa en la oración final. Nada se dice explícitamente sobre la preexistencia del Hijo, que a lo sumo queda implícita (→ Teología paulina, 82:49-50). *nacido de una mujer:* El ptc. *genomenon* es aor., lo que recalca la asunción de la condición humana para la misión. La expresión procede del AT (Job 14,1; 15,14; 25,4; cf. 1QH 13,14). Habiendo nacido así, Jesús se sometió a la ley al ser circuncidado y con ello se hizo susceptible de caer bajo su maldición. Pero, para que los gálatas no sacaran conclusiones erróneas, Pablo omite la mención de la circuncisión de Jesús. En vez de *genomenon*, «nacido», algunos autores patrísticos leyeron *gennōmenon*, y entendieron este ptc. referido a la concepción virginal de María; se trata, sin embargo, de una interpretación anacrónica (véase *MNT* 37-38.42). **6.** *la prueba de que sois hijos:* La conj. *hoti* puede significar «porque», y entonces la filiación adoptiva sería la base para el envío gratuito del Espíritu. Sin embargo, Rom 8,14-17 parece indicar que el don del Espíritu constituye la filiación cristiana; de ahí que muchos comentaristas prefieran ese sentido también en este caso, «el hecho de que» (cf. S. Zedda, *L'adozione a Figlio di Dio* [Roma 1952]). *el Espíritu de su Hijo:* El Espíritu es también objeto de una misión desde el Padre (*ho theos*); en otros lugares es el don del *Kyrios* resucitado. (Para la conexión de esta expresión con la ausencia en Pablo de una clara distinción entre Hijo y Espíritu, → Teología paulina, 82:61-64.) *Abba, Padre:* El Espíritu vivificante del Hijo resucitado es el principio dinámico de la filiación adoptiva (véanse Rom 1,3; 8,15-17). Él autoriza la más íntima convicción del cristiano, cuando éste exclama ante Dios «¡Padre!». Sin el Espíritu, el cristiano no sería nunca capaz de proferir ese grito. El enf. *'abbā'* ar., lit. «el padre», se usaba como voc.; cuando la palabra encontró acogida en comunidades gr., se añadió su equivalente literal gr., *ho patēr*, y la combinación se convirtió en fórmula litúrgica (véase J. A. Fitzmyer, «*Abba* and Jesus' Relation to God», *À cause de l'évangile* [Fest. J. Dupont; ed. R. Gantoy; LD 123; París 1985] 57-81). **7.** *ya no esclavo:* El cristiano está libre de la ley. *por Dios:* Algunos mss. menores leen «por Cristo» o «heredero de Dios por Cristo». **8.** *en vuestra ignorancia de Dios:* Se recuerda el origen pagano de los gálatas (cf. 5,2-3; 6,12-13). Como los judíos antes de la venida de Cristo, los paganos también eran esclavos, pero de los ídolos (1 Tes 4,5; 1 Cor 12,2). **9.** *conocidos por él:* cf. 1 Cor 8,3. El conocimiento de Dios que tienen los gálatas no surgió simplemente de dentro de ellos; es el resultado de

una predilección divina (idea del AT, véanse Gn 18,19; Am 3,2; Jr 1,5; Sal 139). *¿cómo podéis volver?* Adoptar prácticas judías no es abierto paganismo, pero reverenciar tales prácticas materiales, sometiendo a quienes las practican a los ángeles de la ley (3,19), sería una vuelta a la veneración de los elementos espirituales. **10.** *respetáis (ciertos) días, meses, estaciones y años:* Se hace referencia a días como el sábado y el *Yôm hakkippûrîm*; a meses como la «neomenia»; estaciones como Pascua y Pentecostés; años como los años sabáticos (Lv 25,5). Tales observancias serían las prácticas materiales de 4,9; Pablo es incapaz de ver razón alguna para que un cristiano de origen gentil observe tales cosas.

27 **(E) Prueba 5: La experiencia de los gálatas en su relación con Pablo (4,12-20).** **12.** *yo me hice como vosotros:* Liberado de la esclavitud de la ley, y estando por tanto «sin ley» (1 Cor 9,21), Pablo empezó a predicar a los gentiles. Ahora apela a los gálatas directamente (vv. 12-20) como alguien que consideró apropiado abandonarlo todo: «Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11,1; cf. D. M. Stanley, *Bib* 40 [1959] 859-77). **13.** *enfermedad física:* La primera evangelización de los gálatas realizada por Pablo se produjo con ocasión de una afección (desconocida) del apóstol (BDF 223.3). *por primera vez:* La expresión *to proteron* puede suponer que la redacción de esta carta estuvo precedida por más de una visita a Galacia (véase Heb 4,6; *Herm[v]* 3.12.1; *[s]* 9.1.3; cf. BAGD 722). **14.** *lo cual fue una dura prueba para vosotros:* ¿Alusión a alguna dolencia física repulsiva? Pablo no llega nunca a dar más explicaciones sobre esto (cf. 2 Cor 13,7). *un ángel de Dios:* Pablo usa *angelos* no en el sentido de «mensajero», sino en el de «ángel» (1,8; 3,19; 1 Cor 4,9; 11,10; 13,1). Esto resulta sorprendente a la vista de su actitud respecto a los ángeles en el resto de Gál. **15.** *os habríais arrancado los ojos:* Aunque esto podría indicar que Pablo sufría de alguna dolencia ocular, la hipérbole es evidente: le habrían dado lo que era más precioso para ellos. **16.** *deciros la verdad:* Los gálatas se mostraban en otro tiempo rebosantes de gozo ante su predicación; ahora Pablo teme que esta carta, en la que les advierte del peligro judaizante, los aleje. **17.** *quieren que os apartéis:* De la comunidad cristiana, predicándoos «otro evangelio». Su finalidad es que los consideréis como autoridades y maestros. **19.** *estoy sufriendo de nuevo dolores de parto hasta que Cristo llegue a tomar forma definitiva en vosotros:* La reestructuración de los cristianos según la forma o modelo de Cristo es la meta de los esfuerzos misioneros de Pablo. Su inquietud por sus «hijos» espirituales brota de un instinto casi maternal; cf. 1 Tes 2,7-8; 1 Cor 3,2.

28 **(F) Prueba 6: La alegoría de Sara y Agar (4,21-31).** Quizás el uso de la metáfora de la madre sugirió a Pablo otra elaboración midrásica de la historia de Abrahán, una alegoría sobre Sara, la madre del auténtico heredero, Isaac. **22.** *Abrahán tuvo dos hijos:* Ismael, nacido de Agar, la esclava egipcia (Gn 16,1-6); e Isaac, nacido de su esposa Sara (Gn 21,2-5). Pablo pasa por alto los hijos que Abrahán tuvo de Queturá (Gn 25,2). **23.** *conforme a las leyes naturales:* Gn 16,4.15. *en virtud de la promesa:* No la genérica hecha a Abrahán (Gn 12,2), sino la especial de Gn 15,4 y 17,16-21. La intervención de Dios, consecuencia de la promesa, trajo a Isaac a la vida. **24.** *se trata de una alegoría:* Pablo les dice a sus lectores que las figuras históricas de la historia de Gn tienen para él una significación más honda (sobre *allēgorein*, véanse *TDNT* 1.260-63; *NIDNTT* 2.754-56). *las dos mujeres representan dos alianzas:* Agar representa la alianza del Sinaí, y Sara representa la hecha con Abrahán. Judíos y judaizantes pueden enorgullecerse del pacto del Sinaí; para Pablo, «esclavizó» a los hijos nacidos de Abrahán «según la carne» –como el vástago de Agar, nacido en la esclavitud–. Los cristianos se glorían de la auténtica alianza hecha por Dios con Abrahán, pues ellos son hijos de Abrahán «según la promesa» –como el vástago de Sara, «sin ley» y libre–. **25.** *ahora bien, Agar es el monte Sinaí, que está en Arabia:* Ésta es la *lectio difficilior*, preferida por N-A[26]. Pero el ms. más antiguo de las cartas paulinas (P[46]) y varios más leen: «pues el Sinaí es una montaña de Arabia». En cualquier caso, deseando hacer hincapié en que la esclavitud introducida por la ley era la condición del hijo rechazado de Abrahán, Pablo identifica a Agar con el pacto del Sinaí y la «Jerusalén actual». El v. 25a es un detalle geográfico que explica cómo Agar, aunque vinculada con un lugar sagrado fuera de la tierra prometida, se equipara, no obstante, a la «Jerusalén actual». Geográficamente, Agar representa un lugar de Arabia, pero aun así es sinónimo de esclavitud y corresponde a Jerusalén. Pero, ¿por qué menciona Pablo Arabia? Posiblemente debido a que el monte Sinaí está en Arabia, que es territorio ismaelita; asocia así el pacto del Sinaí con el patriarca epónimo de las tribus árabes (véase Gn 25,12-18). Pablo indica así que la ley misma proviene de un emplazamiento extrínseco a la tierra prometida y a los auténticos descendientes de Abrahán. A los excorreligionarios judíos de Pablo no les hubiera gustado esta alegoría. *corresponde a la Jerusalén actual:* La Jerusalén terrestre era para los judíos lo que en otro tiempo fue el Sinaí, el lugar de donde sale «la palabra del Señor» (Is 2,3; Miq 4,2). **26.** *la Jerusalén de arriba:* La Jerusalén «celestial» (Ap 3,12; 21,2; cf. Ez 40; Zac 2; Ag 2,6-9) se identifica implícitamente con Sara y su prole, los hijos de Abrahán nacidos libres. **27.** *está escrito:* Lit., «fue escrito»,

fórmula introductoria corriente; véase J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 9. Is 54,1 se cita según los LXX (próximo al TM). Las palabras del profeta van dirigidas a una Sión abandonada, invitándola a regocijarse ante el regreso de los exiliados. Pablo aplica las palabras de Isaías a la alegorizada Sara, a la «Jerusalén de arriba». **29.** En Gn 21,10 Sara, al ver a Ismael «jugando» con Isaac y ver en él al rival potencial para la herencia de Isaac, expulsa al niño y a su madre. Nada se dice en Gn de la «persecución» de Isaac por parte de Ismael, pero Pablo tal vez interprete el «juego» del mismo modo que la explicación hagádica palestinense de Gn 21,9 (véanse Josefo, *Ant.* 1.12.3 § 215; Str-B 3.575-76). **30.** *«echa a la criada»:* Pablo cita las palabras de Sara (Gn 21,10) como si fueran de Dios. Adaptando el texto, Pablo trata por todos los medios de que los gálatas se libren de los judaizantes –y, de manera bastante irónica, que obedezcan a la Torá misma–. **31.** *hijos de la libre:* Así, el AT mismo apoya la tesis de Pablo de que en Cristo reina la nueva libertad de Dios. Adoptar las prácticas de los judaizantes equivale a perder esa libertad cristiana. Cf. M. McNamara, *Mstud* 2 (1978) 24-41.

29 (V) *Exhortatio:* Sección exhortatoria (5,1-6,10). Pablo saca de la exposición precedente algunas conclusiones prácticas. Esta sección tiene tres partes.

(A) Aviso: Conservad la libertad que tenéis en Cristo (5,1-12). 1. *para la libertad Cristo nos ha liberado:* La posición enfática del dat. de finalidad (*eleutheriā*) resume la sección doctrinal de la carta: no libertinaje, sino libertad respecto a la ley y sus observancias materiales. **2.** *Cristo nada puede hacer por vosotros:* cf. 2,21. Los gálatas deben escoger una cosa u otra: Cristo y la libertad, o la ley y la esclavitud. **3.** *la ley entera:* Los judaizantes insistían en la adopción de ciertas costumbres judías (→ 7 supra), pero Pablo advierte: si aceptáis el «signo» de un judío, os obligáis a su entera manera de vivir (cf. Sant 2,10). Y eso no es caminar según la verdad del evangelio (2,14). **5.** *la esperanza de justicia:* La medida plena de la justicia humana es algo que todavía pertenece al futuro escatológico (cf. Rom 5,19). *Elpis* es «algo esperado», y *dikaiosynēs* es un gen. epexegético (*ZBG* § 46). **6.** *no importa estar o no circuncidados:* Lit., «ni circuncisión ni prepucio». Se podría replicar: «Entonces, ¿por qué oponerse a la circuncisión?». Las palabras de Pablo se tienen que entender a la luz de 5,2 (cf. 3,28). *sólo la fe activa en el amor:* El principio de la justicia es la fe que actúa mediante el amor al estilo de Cristo mismo (2,20; Rom 5,5-8; → Teología paulina, 82:111). En el griego del NT, *energein* con suj. impersonal aparece siempre en voz media, de ahí que «la fe se realicen (expresándose) mediante el amor» (BAGD 265; cf. BDF 316.1) **7.** *corriendo bien:* Pablo compara a menudo el esfuerzo cristiano con el de un corredor en una carrera (2,2; 1 Cor 9,24-26). Pero los judaizantes se han cruzado en el camino. Seguir su consejo es hacer caso omiso de la llamada de Dios (véase 1,6). **9.** *un poco de levadura:* Un refrán (cf. 1 Cor 5,6) subraya la capacidad expansiva de la influencia judaizante. **11.** *si todavía recomiendo la circuncisión:* Los judaizantes tal vez afirmaran que Pablo mismo admitía la validez de la circuncisión cuando eso convenía a sus propósitos (1 Cor 9,20). Pablo responde que, si aún mantuviera esa opinión, no se le opondrían los judaizantes (cf. 2,3). *el escándalo de la cruz:* La predicación de la cruz ha hecho innecesaria la circuncisión, aun cuando resulte un escándalo para los judíos (cf. 1 Cor 1,23, para otra razón; Flp 3,18). **12.** *más valiera que se mutilaran del todo:* El sarcasmo de Pablo (cf. Flp 3,2) tal vez aluda a la emasculación ritual de los *galloi*, sacerdotes de Cibeles-Atis, conocida sin duda para los gálatas.

30 (B) Advertencia: No caminéis según la carne, sino según el Espíritu (5,13-26). La admonición de Pablo ilustra el amor del que hablaba en 5,6. **13.** *estímulo para la carne:* Se sobrentiende *poieite*, «no hagáis de la libertad un estímulo». Aunque se suprima la ley, los cristianos no deben abandonarse a una conducta terrena, material e impía. Su libertad debe ser, más bien, la de un servicio de amor, una libertad para los otros. **14.** *la ley entera:* Véase Lv 19,18. ¿Piensa Pablo directamente en Lv, en un conocido resumen judío (véase Str-B 1.907-08) o en un resumen de Jesús (Mt 7,12)? Sea cual sea la respuesta, ni aquí ni en Rom 13,8-10 incluye Pablo el amor de Dios. En Lv el «prójimo» es otro israelita; para Pablo «no hay distinción entre judío y griego» (Rom 10,12). **16.** *vivid según el Espíritu:* Lit., «caminad según», en el sentido semítico de «conducirse». El Espíritu, en cuanto principio de la filiación cristiana, es también el principio de la actividad cristiana (5,18; cf. Rom 8,14). **17.** *no hacéis:* El cristiano unido a Cristo y dotado del Espíritu sigue luchando con la «carne» (→ Teología paulina, 82:103), símbolo de toda oposición humana a Dios. Véase Rom 7,15-23. **18.** *guiados por el Espíritu:* Bajo la influencia del Espíritu que habita en el cristiano, éste posee un principio interior para contrarrestar la «carne», y no se ve ya meramente enfrentado a la norma extrínseca de la ley. **19-21.** Catálogo de vicios (→ Teología paulina, 82:142). **22-23.** Catálogo de virtudes (cf. 2 Cor 6,6-7). Nótese cómo Pablo habla de las «obras» (*erga*) de la carne, pero del «fruto» (*karpos*) del Espíritu; «fruto» se puede aplicar a la carne, pero «obras» nunca se puede aplicar al Espíritu (cf. Rom 6,21; 7,5). Este catálogo demuestra que las «buenas obras» son importantes en la vida cristiana. *contra eso no hay ley:* No hay

necesidad de promulgar una ley contra tales «frutos», pues *la ley* fue «añadida por las transgresiones» (3,19). **24.** *han crucificado la carne:* El cristiano, crucificado con Cristo (2,19) en la fe y el bautismo, ha muerto, no sólo a la ley, sino también a la *sarx*-yo, a sus tendencias terrenas y degradantes (6,14). Pablo habla del plano ontológico, es decir, de la reorientación básica de un cristiano a Dios, y no de una mera conciencia psicológica. Ésa es la razón por la que se deben seguir «mortificando las tendencias del cuerpo» (cf. Rom 6,6; 8,9.13).

31 (C) Consejo: La manera correcta de usar la libertad cristiana (6,1-10). 1. *vosotros que sois espirituales:* Se habla a los cristianos maduros, a los guiados por el Espíritu (1 Cor 3,1); ellos han de corregir al «sorprendido en algún pecado». **2.** *la ley de Cristo:* Sobre el uso figurado de *nomos*, → Teología paulina, 82:90,2. Liberados de toda obligación respecto a la ley mosaica, el cristiano pasa a ser *ennomos Christou*, a estar «bajo la ley de Cristo» (1 Cor 9,21). La «ley de Cristo» es la «ley del Espíritu de vida» (Rom 8,2). En este contexto queda especificada como la ley del amor, pues los cristianos deben llevar unos las cargas de los otros con la corrección fraterna. **3.** *piensa que es alguien:* O porque cree que no tiene pecado o porque es lo bastante caritativo para corregir al cristiano que yerra. **5.** *propia carga:* Esta «carga», que no se debe confundir con las «cargas» de 6,2, probablemente se ha de entender en el sentido de las responsabilidades ordinarias de la vida diaria. **6.** *comparta todos sus bienes:* Manifestación práctica de amor que se debe mostrar al catequista de la comunidad; cf. 1 Cor 9,11.14; Flp 4,15; Rom 15,27. **8.** *cosechará vida eterna:* Este versículo compendia 5,16-26. «Vida eterna» es aquí el equivalente de «reino de Dios» (5,21). La primera expresión es característica de los textos joánicos, y sólo rara vez se da en Pablo (Rom 2,7; 5,21; 6,22-23).

32 *Postscriptio:* «Firma» de Pablo y resumen; bendición de despedida (6,11-18). 11. *con mi propia mano:* Hasta este punto, la carta ha sido dictada a un amanuense (→ Cartas del NT, 45:20); ahora, Pablo en persona añade la conclusión a modo de «firma» propia. **12.** *para no ser perseguidos a causa de la cruz de Cristo:* Los judaizantes temen que, si predican el verdadero «mensaje de la cruz» (véase la nota a 5,11), ello pueda acarrearles persecución por parte de los judíos o de otros judaizantes; prefieren hacer un buen papel ante los demás predicando la circuncisión. **13.** *ni los mismos circuncidados:* El ptc. pf. *peritetmēmenoi* parece ser la lectura preferible (P^{46}, *B, tradición textual koiné*); *otros mss.* leen el ptc. pres., «los que están siendo circuncidados». En este contexto debe referirse a los judaizantes. *no observan la ley:* Aunque los judaizantes insisten en la circuncisión y otras obligaciones legales, no observan la ley en su integridad (de ahí la advertencia de Pablo en 5,3). **14.** *gloriarme en nada salvo en la cruz:* A la vanidad (6,12) de los judaizantes, Pablo opone su propio gloriarse: éste no nace de la confianza en sí mismo, sino de la dependencia respecto a la gracia y el favor de Dios (cf. 1 Cor 3,31; 2 Cor 11,16-12,10). *cruz:* El acontecimiento Cristo en su totalidad (→ Teología paulina, 82:67). *por la cual (o por quien) el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo:* En este caso, *cosmos* denota todo lo que es hostil a Dios, la esfera del placer y la ambición relacionada con la carne, en la cual encuentran su jactancia los judaizantes. Pablo ha muerto a todo eso (2,19; 5,24), no por una experiencia interior psicológica o mística, sino mediante el acontecimiento histórico del Calvario, que es la realización del plan de salvación del Padre para la humanidad. El tiempo pf. expresa el estado en que Pablo se encuentra en virtud de su participación en el acontecimiento Cristo por la fe y el bautismo (Rom 6,3-11). **15.** *la circuncisión nada significa:* Eco de 5,6; cf. 1 Cor 7,18-19. *sino una nueva creación:* Esta nueva reestructuración ontológica de la existencia humana no se produce en virtud de una norma extrínseca de conducta, sino en virtud de un principio vigorizador que recrea la vida (véase 1 Cor 15,45; → Teología paulina, 82:79). La palabra *ktisis* tiene el sentido activo de «creación» sólo en Rom 1,20; en este y en los demás casos en que se utiliza, el acento se pone más bien en «creación» como «cosa creada» (cf. 1 Cor 7,19; 15,47-49; Rom 6,3-4). **16.** *el Israel de Dios:* El pueblo cristiano de Dios, como nueva «descendencia de Abrahán» (3,29; cf, Flp 3,3; Rom 9,6), en contraste con el «Israel según la carne» (1 Cor 10,18). Así, Pablo modifica las últimas palabras de Sal 125,5 ó 128,6: «Paz a Israel». **17.** *las marcas de Jesús:* Los *stigmata* gr. no significaban lo que su derivado castellano «estigmas» suele significar hoy. Pablo había sufrido tanto a cuenta de enfermedades (4,13; 2 Cor 12,7), azotes (2 Cor 11,25), «fieras» (1 Cor 15,32) y «tribulaciones» (2 Cor 1,8) por causa de Cristo, que podía hablar de las huellas de tal sufrimiento como «marcas» que lo señalaban para siempre como «el esclavo de Cristo Jesús» (Gál 1,10; cf. Rom 1,1). En la antigüedad, *stigmata* designaba a menudo la marca a fuego utilizada para señalar a un esclavo o un animal como posesión de alguien. De tales «marcas» en su carne se gloriaba con mucho gusto Pablo frente a quienes pretendían vanagloriarse de una diferente marca en la carne (la circuncisión). **18.** Cf. Flp 4,23; Flm 25. *hermanos:* → 7 *supra* (final).

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

48
Carta a los Filipenses

Brendan Byrne, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Barth, G., *Der Brief an die Philipper* (ZBK NT 9, Zúrich 1979). Barth, K., *The Epistle to the Philippians* (Londres 1962). Beare, F. W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (BNTC, Londres 1959). Bloomquist, L. G., *The function of suffering in Philippians* (Sheffield 1993). Bonnard, P., *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (CNT 10, Neuchâtel 1950). Caird, G. B., *Paul's Letters from Prison* (Oxford 1976). Carson, D. A., *Cuestiones básicas para creyentes: una exposición de Filipenses* (Barcelona 1997). Collange, J.-F., *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* (Londres 1979). Cuenca Trabado, J. A., *La cristología actual y Filipenses 2:6-11* (Terrassa 1991). Dibelius, M., *An die Thessalonicher I,II; an die Philipper* (HNT 11, Tubinga [3]1937). Edart, J.-B., *L'Épître aux Philippiens, rhétorique et composition stylistique*. Études bibliques (París 2002). Edwards, M. J. (ed.), *Gálatas, Efesios, Filipenses. La Biblia comentada por los Padres* (Madrid 2001). Friedrich, G., *Der Philipperbrief* (HTKNT 10/3, Friburgo de B. [3]1980). Getty, M. A., *Philippians and* Philemon (NTM 14, Wilmington 1980). Gnilka, J., *Carta a los Filipenses. Comentario para la lectura espiritual* (Barcelona 1971). Holloway, P. A., *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy* (Cambridge 2001). Houlden, J. L., *Paul's Letters from Prison* (Harmondsworth 1970). Lohmeyer, E., *Der Brief an die Philipper* (MeyerK 9/1; [W. Schmauch], Gotinga [14]1974). Marshall, I. H., *The epistle to the Philippians* (Londres 1992). Martin, R. P., *Philippians* (NCB, Grand Rapids 1980). Mengel, B., *Studien zum Philipperbrief* (Tubinga 1982). Michael, J. H., *The Epistle of Paul to the Philippians* (MNTC, Nueva York [5]1928, reimpr. 1954). Mills, W. E. (comp.), *Philippians. Bibliographies for biblical research* (Lewiston, NY, 1999). Müller, U. B., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Leipzig 1993). Oakes, P., *Philippians: From people to letter* (Cambridge 2001). Ortiz, F., *Filipenses* (Terrassa 1997). Osiek, C. A., *Philippians, Philemon* (Nashville 2000). Penna, R., *Lettera ai Filippesi-Lettera a Filemone* (Roma 2002). Pesch, R., *Paulus und seine Lieblingsgemeinde* (Friburgo de B. 1985). Reed, J. T., *A discourse analysis of Philippians: method and rhetoric in the debate over literary integrity* (Sheffield 1997). Saunders, S. P., *Philippians and Galatians* (Louisville, KY 2001). Schenk, W., *Die Philipperbriefe des Paulus* (Stuttgart 1984). Vincent, M. R., *The Epistles to the Philippians and Philemon* (ICC, Edimburgo [3]1897, reimpr. 1922). Williams, D. K., *Enemies of the cross of Christ: the terminology of the cross and conflict in Philippians* (Londres 2002). Witherington, B., *Friendship and finances in Philippi: the letter of Paul to the Philippians* (Valley Forge, Pa, 1994).

DBSup 7.1211-33. *IDBSup* 665-66. Brown, *INT* 633-55. Wik-Schm, *INT* 744-60.

INTRODUCCIÓN

2 (I) Filipos: la ciudad y su comunidad cristiana. En tiempos de Pablo, Filipos era una ciudad importante de la provincia romana de Macedonia; estaba situada en la llanura que se extiende al este del monte Pangeo, y por ella pasaba la vía Egnatia (que unía el Adriático con el Egeo). Fundada en el 358-357 a.C. por Filipo II de Macedonia, pasó a poder romano el 167 a.C. y cobró fama como el lugar donde M. Antonio derrotó a Bruto y Casio en el 42 a.C. Andando el tiempo, veteranos de los ejércitos romanos fueron establecidos en Filipos, y la ciudad, a la sazón habitada por romanos y macedonios, recibió el preciado estatuto de *colonia* romana, por el cual pasaba a disfrutar del *ius italicum* –dignidad apuntada en Hch 16,12 e importante para la comprensión de Flp–. En Filipos empezó Pablo la fase europea de su obra misionera (ca. 50 d.C., durante su segundo viaje misionero; → Pablo, 79:39). Hch 16,11-40 describe, con algunos adornos legendarios, la fundación de esa Iglesia. Puesto que la ciudad no tenía sinagoga judía, Pablo empezó su predicación en un «lugar de oración» junto al río Crénides. La expulsión del demonio que poseía a una joven esclava le

acarreó ser detenido, azotado y encarcelado. Un terremoto que se produjo durante la noche dio a Pablo la oportunidad de escapar. En vez de aprovecharla, vindicó públicamente su causa revelando su ciudadanía romana. Las mujeres desempeñaron, al parecer, un papel destacado en la comunidad desde el principio (en particular Lidia [Hch 16,14-15.40]; Evodia y Síntique [Flp 4.2-3]). Los nombres propios que aparecen en Flp indican que los componentes de la comunidad eran predominantemente de origen gentil.

(Collart, P., *Philippes, ville de Macédoine* [París 1937]. Davies, P. E., «The Macedonian Scene of Paul's Journeys», *BA* 26 [1963] 91-106. Lemerle, P., *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine* [2 vols., París 1945].)

3 (II) Autenticidad. La autoría paulina de Flp, cuestionada por la Escuela de Tubinga (s. XIX), no se pone hoy en tela de juicio.

4 (III) Unidad. Actualmente existe la opinión generalizada, que sin embargo dista mucho de ser unánime, de que Flp representa la combinación de dos o tres cartas originariamente separadas. Policarpo, un autor del s. II, menciona, en efecto, las «cartas» que Pablo escribió a los filipenses –aunque este uso del pl. no es concluyente (*Phil.* 3,2)–. Más persuasiva resulta la evidencia interna. (1) En 3,2, a renglón seguido de lo que parece ser una típica conclusión de carta paulina, se produce un brusco cambio de tono y contenido: Pablo da comienzo a un pasaje polémico en el que advierte contra una serie de adversarios que hasta ese momento no había mencionado. (2) Tras una conclusión parecida en 4,2-9, Pablo parece empezar de nuevo en 4,10 agradeciendo por extenso la ayuda de los filipenses. (3) El mandato de «alegrarse» en 4,4 deriva de forma perfectamente lógica de lo dicho sobre tal tema en 3,1. Una división habitual es la siguiente: *Carta A:* 4,10-20 (carta de agradecimiento por una ayuda); *Carta B:* 1,1-3,1a; 4,4-7.21-23 (carta que recomienda vivamente la unidad y la alegría); *Carta C:* 3,1b-4,3.8-9 (cuerpo de una carta polémica). Los defensores de la unidad de Flp señalan los numerosos vínculos de lenguaje, ideas y construcción formal existentes entre las supuestas partes, y también la dificultad de dar razón del proceso de compilación; pero el brusco cambio de 3,2 sigue siendo un obstáculo grave.

(Garland, D. E., «The Composition and Unity of Philippians», *NovT* 27 [1985] 141-73 [amplia bibliografía]. Mengel, B., *Studien zum Philipperbrief* [Tubinga 1982]. Rahtjen, B. D., «The Three Letters of Paul to the Philippians», *NTS* 6 [1959-1960] 167-73.)

5 (IV) Las cartas filipenses en el marco de la vida de Pablo. Al menos dos de las cartas contenidas en Flp (A y B) presuponen que Pablo está en la cárcel. Tradicionalmente, este encarcelamiento se ha identificado con el «arresto domiciliario» en Roma que se menciona al final de Hch (28,16-30). Las referencias al *praetorium* (1,13) y a «la casa del césar» (4,22) parecen confirmarlo. Aunque el origen romano de Flp ha tenido sus defensores en estos últimos años (F. W. Beare, C. O. Buchanan, G. B. Caird, L. Cerfaux, C. H. Dodd), esta opinión se rechaza hoy en día de forma mayoritaria. (1) Las afinidades doctrinales de Flp parecen apuntar a cartas procedentes de una etapa anterior de la vida de Pablo, tales como Rom y 1-2 Cor. (2) Flp presupone una fácil comunicación entre Filipos y el lugar de redacción, cosa que no concuerda con la distancia existente entre Macedonia y Roma. (3) La reclusión de Pablo tal como se refleja en Flp parece más restrictiva que el «arresto domiciliario» de Hch 28. (4) Las cartas A y B indican que Pablo no ha vuelto a visitar Filipos, mientras que Hch 20,1-6 habla de dos visitas posteriores, previas al viaje como cautivo a Roma. (5) En Flp 1,26 y 2,24 Pablo espera visitar de nuevo Filipos, mientras que el plan esbozado en Rom 15,23-28, anterior al encarcelamiento romano, indica que da por terminada su labor en oriente.

6 Como alternativas a Roma en cuanto lugar del encarcelamiento se han propuesto Cesarea y Corinto, pero la mayoría de los investigadores modernos lo sitúan dentro de la prolongada estancia del apóstol en Éfeso en el curso de su tercer viaje misionero (Hch 19,1-20,1; → Pablo, 79:40). (1) Pablo no nos ha dejado constancia explícita de una reclusión efesina, pero recuerda múltiples encarcelamientos (2 Cor 11,23) y dice (sin duda metafóricamente) que «luchó con las fieras en Éfeso» (1 Cor 15,30-32; cf. 2 Cor 1,8-10). (2) Algunas inscripciones encontradas en Éfeso mencionan a *praetoriani* y también una «corporación» de funcionarios que componían la *familia Caesaris*. (3) Filipos se encuentra relativamente cerca de Éfeso.

7 (V) La finalidad y ocasión de las cartas a Filipos. *Carta A*, Flp 4,10-20. Los filipenses han enviado dinero a Pablo, que está en la cárcel, por medio de uno de ellos, Epafrodito. Flp 4,10-20 representa la inmediata reacción de agradecimiento de Pablo por esa ayuda.

8 *Carta B,* Flp 1,1-3,1a; 4,4-7.21-23. Esta carta se escribió unas semanas después de la Carta A. Epafrodito había caído enfermo, pero ya estaba recuperado y deseoso de volver a Filipos. Pablo elabora una respuesta más extensa a lo que ha oído acerca de la situación en Filipos. Los filipenses están experimentando una hostilidad considerable de parte de sus conciudadanos (1,28-30). Pablo ve su capacidad de resistencia seriamente debilitada por las divisiones internas, causadas por el egoísmo y el orgullo. Con gran amor les recomienda vivamente cerrar filas y encontrar una uni-

dad más profunda mediante la abnegación. Al mismo tiempo, reflexionando sobre su propio destino, desarrolla para consuelo de los filipenses una mística del sufrimiento por el evangelio: lo mismo que tienen parte en el sufrimiento del apóstol, deben también tener parte en la alegría procedente de la unión más profunda con Cristo que tal sufrimiento trae consigo. La carta gira en torno a la idea de *koinōnia*, «participación común»: la *koinōnia* en el sufrimiento intensifica la unión entre apóstol y comunidad; al mismo tiempo, la *koinōnia* básica en Cristo debe configurar y determinar sus mutuas relaciones.

9 *Carta C,* 3,1b-4,3.8-9. Esta advertencia polémica parece proceder de un período posterior a la excarcelación de Pablo, y seguir a la visita a Filipos que el apóstol tenía en mente en 2,24 (cf. 1,26; Hch 20,1-2). Pablo ve en los misioneros cristianos itinerantes de cuño judaizante una seria amenaza para la comunidad. Así, escribe (posiblemente desde Corinto: cf. Hch 20,2-6; Rom 15,24-26) para conjurar este peligro, construyendo su argumentación sobre su descubrimiento personal de lo que significa la conversión a Cristo y de dónde se encuentra la verdadera «perfección».

10 (VI) Fecha. En el esquema esbozado antes, las Cartas A y B datarían del período final de la estancia de Pablo en Éfeso (54-57 d.C.), mientras que la Carta C las seguiría unos meses después (57-58 d.C.).

(Buchanan, C. O., «Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians», *EvQ* 36 [1964] 157-66. Duncan, G. S., «Were St. Paul's Imprisonment Epistles Written from Ephesus?», *ExpTim* 67 [1955-1956] 163-66. Koester, H., «The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Phil III)», *NTS* 8 [1961-1962] 317-32. Pesch, R., *Paulus*. Schmithals, W., en *Paul and the Gnostics* [Nash 1972] 65-122.)

11 (VII) Esquema. La carta a los Filipenses se puede esquematizar como sigue.

(I) Introducción (1,1-11) [C. B]
- (A) Fórmula inicial: dirección y saludo (1,1-2)
- (B) Acción de gracias (1,3-8)
- (C) Oración (1,9-11)

(II) Parte primera: noticias e instrucciones (1,12-3,1a) [C. B]
- (A) La situación personal de Pablo (1,12-26)
- (B) Exhortación a la comunidad (1,27-2,18)
  - (a) Unidad y firmeza (1,27-30)
  - (b) Humildad y desinterés (2,1-11)
  - (c) Obediencia y testimonio ante el mundo (2,12-18)
- (C) Anuncios acerca de Timoteo y Epafrodito (2,19-30)
- (D) Conclusión (3,1a)

(III) Parte segunda: advertencia contra los falsos maestros (3,1b-4,1) [C. C]

(IV) Parte tercera: exhortaciones a la unidad, la alegría y la paz (4,2-9)
- (A) Llamamiento a la unidad (4,2-3) [C. C]
- (B) Llamamiento a la alegría y la paz de espíritu (4,4-7) [C. B]
- (C) Llamamiento a la imitación de Pablo (4,8-9) [C. C]

(V) Parte cuarta: agradecimiento por la ayuda de la comunidad (4,10-20) [C. A]

(VI) Conclusiones (4,21-23) [C. B]

COMENTARIO

12 (I) Introducción (1,1-11).
(A) Fórmula inicial: Dirección y saludo (1,1-2). La introducción sigue un modelo que conocemos por la convención epistolar del mundo antiguo, empleada por Pablo (con alguna modificación) en todas sus cartas (→ Cartas del NT, 45:8A). *Pablo y Timoteo:* Timoteo no es coautor de la carta, pero Pablo lo incluye en la dirección para realzar la talla de quien, según 2,19-24, va a ser su representante acreditado. *a todos los santos en Cristo Jesús que viven en Filipos:* Los cristianos son «santos» por cuanto forman «en Cristo» el pueblo santo de Dios, el Israel escatológico. *los obispos y diáconos:* Sólo en esta carta distingue Pablo un grupo aparte de personas con función propia, *episkopoi* y *diakonoi*, dentro de la comunidad más amplia –quizás porque se encargaron de la ayuda que se le envió–. Ambos términos se usaban de forma generalizada en el mundo de habla gr. en un sentido secular: *episkopos* denotaba supervisión o administración (cf. el *mĕbaqqēr* de Qumrán [1QS 6,11.20; CD 14,8-11]), y *diakonos* tenía el significado de «ministro» o «asistente». En este caso, los *episkopoi* corresponden a los *presbyteroi*, «ancianos», de las Iglesias pospaulinas (Hch 20,17.28; 1 Pe 5,1.2; Tit 1,5-9). Los *diakonoi* tal vez se ocuparan de las necesidades de los pobres, aunque Pablo también considera la predicación como una *diakonia*. Aunque dista mucho del uso que de estos términos se hizo en la Iglesia posterior, su mención en este texto marca el alborear de un ministerio permanente.

13 (B) Acción de gracias (1,3-8). 3. *doy gracias a mi Dios:* La acción de gracias de Pablo sigue una fórmula clásica: → Las epístolas del NT 45:8B. **4.** *con alegría:* La alegría es un elemento dominante en Flp (1,18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4.10). **5.** *vuestra participación en el evangelio:* Los filipenses han

tenido parte (*koinōnia*; véase J. Hainz, *EWNT* 2.749-55) en el evangelio mediante su conversión, su apoyo a Pablo y su costoso testimonio personal de la fe. **6.** *el día de Cristo:* Es decir, la «parusía», cuando, completa su tarea de «someter» el mundo a la gloria de Dios (Flp 3,21), Cristo aparezca en gloria para entregar el reino al Padre (1 Cor 15,24-28). **7.** *en la defensa y confirmación del evangelio:* El juicio que se avecina de Pablo brindará una ocasión para que se manifieste el poder del evangelio. *sois partícipes de mi gracia:* La trad. es difícil. Quedan patentes dos ideas: (1) El hecho de que Pablo esté entre cadenas no es un mal, sino una gracia especial, conforme al misterio del evangelio, que manifiesta su poder en el sufrimiento y la debilidad exterior (2 Cor 4,7-15; 6,3-10). (2) Los filipenses tienen parte en esta gracia, no sólo por su interés por Pablo y el apoyo tangible que le han prestado, sino también porque como comunidad han corrido de manera parecida con el coste de la evangelización (1,29-30). **8.** *con el cariño entrañable:* El gr. *splanchna* denota los órganos internos (corazón, pulmones, hígado) considerados como la sede de las emociones más profundas.

(C) Oración (1,9-11). **10.** *el día de Cristo:* Véase el comentario a 1,6. **11.** *el fruto de la justicia:* La justicia para Pablo es la correcta posición escatológica respecto a Dios ya concedida a los creyentes (Rom 5,1). La vida ética cristiana es en su totalidad fruto de esa nueva relación (→ Teología paulina, 82:68-70.140).

14 (II) Primera parte: Noticias e instrucciones (1,12-3,1a).

(A) La situación personal de Pablo (1,12-26). Suponiendo a la comunidad ya informada sobre los detalles exteriores de su situación, Pablo comparte con ella sus reacciones y reflexiones más profundas. **12.** *ha contribuido al progreso del evangelio:* Lejos de ser un obstáculo, el encarcelamiento de Pablo ha promovido la obra de la evangelización. *mis cadenas se han hecho manifiestas en Cristo:* El encarcelamiento de Pablo ha alcanzado celebridad, y esto, por disposición de Cristo, ha servido para la difusión del evangelio. **13.** *el personal del pretorio en pleno:* Como habitualmente en el NT (Mt 27,27 par.; Jn 18,28.33; Hch 23,35), *praitōrion* hace referencia al recinto del palacio del gobernador romano. **14.** *se muestran más intrépidos para proclamar el mensaje:* La gracia de Dios ha hecho intrépidos a otros para llenar el «vacío» creado en la obra de la predicación por la detención de Pablo. **15.** *algunos:* Lo que Pablo discute en esta breve digresión (vv. 15-18) no es el contenido de la predicación, sino las motivaciones de algunos predicadores. Parecen haberse aprovechado del encarcelamiento del apóstol de manera calculadora e insensible, quizás considerando dicho encarcelamiento una deshonra. **17.** *añadir penas:* Causan a Pablo un sufrimiento espiritual que se añade a la carga de su reclusión física. **18.** *esto me llena de alegría:* El celo por el evangelio convierte el dolor personal de Pablo en alegría.

15 **19-26.** En este momento, Pablo pasa a reflexionar sobre lo que le espera. **19.** *a mi salvación:* Pablo se hace eco de Job 13,16 LXX, identificándose tanto con la difícil situación de Job como con su esperanza. «Salvación» no significa aquí la absolución en un próximo juicio, sino vindicación en el tribunal escatológico, que, sea cual sea el veredicto terreno, confirmará la fidelidad del apóstol a los ojos de Dios. *la asistencia proporcionada por el Espíritu:* La tradición sinóptica también promete la ayuda del Espíritu a los cristianos a los que se hace comparecer ante tribunales terrenos (Mc 13,11; Mt 10,20; Lc 12,12). **20.** *que Cristo sea glorificado:* El poder del Señor resucitado, operante a través del Espíritu, será tan eficaz, que exigirá reconocimiento público. *en mi cuerpo:* En este caso *sōma*, como con frecuencia en Pablo, no denota meramente el cuerpo físico, sino la entera presentación exterior de una persona (→ Teología paulina, 82:102). El significado en este caso es «en mi entera aparición pública». *con mi vida o con mi muerte:* Pablo se enfrenta a la gravedad y la incertidumbre vinculadas con su juicio. **21.** *para mí la vida es Cristo:* Por medio del bautismo, Pablo ha muerto a su vida anterior y vive ahora una existencia enteramente dominada por Cristo (Gál 2,19-20; 3,27-28; Flp 3,7-11; Rom 6,3-11), una existencia que trasciende la barrera de la muerte física. *morir significa una ganancia:* La muerte es ganancia, no –como en ciertas tendencias de la filosofía gr.– en el sentido de grata liberación de la existencia corporal, sino como intensificación de la unión con Cristo, que ya ha pasado por la muerte a la resurrección. La resurrección sigue siendo la meta última (3,11.21). **22.** *trabajo provechoso:* Permanecer vivo proporciona más oportunidades de predicar el evangelio y cosechar sus frutos. **23.** *partir:* Significa simplemente «morir» –sin que ello implique separación del alma respecto al (peso del) cuerpo–. *estar con Cristo:* En este punto Pablo parece imaginar que ese «estar con Cristo» se da en un estado (incorpóreo) anterior a la resurrección general (cf. 2 Cor 5,2-4). No es seguro que esto represente un alejamiento respecto a la escatología judía en la dirección de las ideas gr. (Véanse F. W. Beare, *NTS* 17 [1970-1971] 314-27; P. Siber, *Mit Christus Leben* [Zúrich 1971] 86-94.) *mucho mejor:* Véase el comentario al v. 21. **24.** *es más necesario para vosotros:* La consideración práctica, pero no menos loable, de las exigencias del apostolado anula la opción personal de Pablo por la muerte. **25.** *sé:* La convicción sobre lo que es «más necesario» desde el pun-

to de vista pastoral se convierte (pese a 1,20) en una confidencia acerca de la supervivencia. **26.** *cuando vuelva a estar con vosotros:* Visitas posteriores de Pablo a Filipos se mencionan en Hch 20,1-6.

16 (B) Exhortación a la comunidad (1,27-2,18). La interpretación hecha por Pablo de su propia situación a la luz del evangelio sirve de preludio a la exhortación que ahora sigue. El evangelio plantea exigencias parecidas a los filipenses.

(a) UNIDAD Y FIRMEZA (1,27-30). **27.** *que vuestra conducta:* El vb. gr. *politeuesthai* tiene su concreto sentido original de «cumplir con la propia obligación como ciudadano» (E. C. Miller, *JSNT* 15 [1982] 86-96). Cf. el uso de *politeuma*, «ciudadanía», término de la misma raíz, en 3,20; cf. también el estatuto cívico de Filipos (→ 2 supra). *digna del evangelio:* Para Pablo, la ética cristiana se deriva de la situación del hombre ante Dios creada por la fe en el evangelio. *permaneced firmes en un solo espíritu:* Pablo habla del tipo de firmeza que procede de unas filas cerradas en orden de batalla. *por la fe del evangelio:* Para defender y difundir la fe que han recibido. **28.** *vuestros adversarios:* Más que una persecución abierta, lo que se daba probablemente era un hostigamiento cotidiano por parte de conciudadanos no cristianos. *para ellos señal de perdición, para vosotros de salvación:* El frente unido e inquebrantable presentado por la comunidad significa para los adversarios que se están oponiendo a una fuerza sobrehumana, a Dios mismo, hecho que presagia simultáneamente su perdición escatológica y el destino de la comunidad a la salvación. **29.** *creer... también padecer:* El compromiso con Cristo mediante la fe lleva inevitablemente a compartir el conflicto en que él estuvo implicado y, por tanto, a sufrir a manos del mundo todavía no reconciliado. Desde la perspectiva de la fe, tal sufrimiento no lleva a la amargura, sino a sentirse agraciado. **30.** *el mismo combate:* La experiencia de Pablo es paradigmática para la comunidad, puesto que uno y otra comparten (*koinōnein*) el mismo sufrimiento y la misma gracia.

17 (b) HUMILDAD Y DESINTERÉS (2,1-11). **1.** *si de algo vale...:* Pablo invoca una serie de cualidades que, a su entender, son características esenciales de la vida «en Cristo», y por tanto deben regular las relaciones comunitarias. *solidaridad en el Espíritu:* La «solidaridad» entre cristianos descansa en una común participación (*koinōnein*) en el don escatológico del Espíritu (cf. 1 Cor 12,13; para *koinōnia*, véase el comentario a 1,5; cf. también 1,7; 3,10; 4,13.15). **2.** *teniendo el mismo sentir:* El *phronein* gr., tal como lo usa Pablo, va más allá de la reflexión racional, llegando a incluir hasta la «mentalidad» que se expresa en un determinado modelo de conducta. **3.** *humildad:* En el mundo grecorromano, *tapeinophrosynē*, «bajeza», denotaba simplemente una condición despreciada y abyecta; en el AT, una actitud humana adecuada ante Dios. En el cristianismo (con algún barrunto en Qumrán: 1QS 5,3-4), la libre adopción de una actitud modesta, no reivindicativa, ante los demás hombres se convirtió en una virtud distintiva, según el modelo establecido por Cristo (vv. 5-11). **4.** *nadie busque su interés:* Para Pablo, el amor cristiano se deriva de la libre predisposición a derrocar la preocupación por el yo como fuerza impulsora de la vida y a sustituirla por una preocupación práctica por los demás (cf. 1 Cor 13,5). **5.** *tened entre vosotros el sentir:* Véase el comentario al v. 2. *que estaba también en Cristo Jesús:* Según esta interpretación, la tersa oración de relativo introduce el histórico ejemplo de humildad y amor desinteresado de Cristo, contado en el pasaje siguiente, como modelo para la imitación cristiana; cf. 2 Cor 8,9; Rom 15,1-8; 1 Cor 11,1. Pero «en Cristo Jesús» puede tener el sentido técnico paulino que denota la esfera de influencia que emana del Señor resucitado y en la cual se vive la vida cristiana (→ Teología paulina, 82:121). Así, se podría traducir (sobrentendiendo alguna forma del vb. *phronein*): «que es apropiado que tengáis también vosotros en vista de vuestra existencia en Cristo Jesús».

18 El himno a Cristo (vv. 6-11). Las características peculiares de este pasaje –carácter rítmico, uso del paralelismo (como en los salmos y la poesía del AT), presencia de un lenguaje poco frecuente y desacostumbrado– han llevado, desde el fundamental estudio de E. Lohmeyer (*Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2.5-11* [SHAW Phil.-hist. Kl. 1927-1928/4; [2]1961]), a la opinión generalizada de que Pablo respalda su exhortación al desinterés citando un himno compuesto de manera independiente de Flp (posiblemente de original ar.: véase P. Grelot, *Bib* 54 [1973] 176-86). El himno tiene una estructura básica con dos partes: los vv. 6-8 describen la humillación de Cristo; los vv. 9-11, su exaltación. Más allá de esta división fundamental, los especialistas ofrecen una gran variedad de análisis más detallados. El que se ofrece a continuación sigue de cerca el de Lohmeyer. Considera el himno original compuesto por seis estrofas, cada una de las cuales contenía tres *cola* y compendiaba una etapa completa del drama. Las estrofas 1-3 (vv. 6-8) están construidas cada una en torno a un vb. principal, matizado por frases participiales. En las estrofas 4-6 (vv. 9-11), el régimen verbal cambia para expresar la meta o consecuencia de la actuación divina.

19 **6.** *siendo de condición divina:* Lit., «estando en la forma (*morphē*) de Dios». *Morphē* denota el modo de ser o la apariencia por la cual se puede conocer el carácter esencial o rango de algo. Lo que aquí se dice de Cristo es

que gozaba de un modo divino de ser. *En morphē theou* recuerda la descripción de la dignidad humana en el relato de la creación de Gn 1,26-27 (cf. 2,15), pero la formulación de los LXX, *kat' eikona theou*, es diferente. *ser como Dios:* La formulación gr. (adv. *isa* en lugar de *ison*) indica, por otro lado, semejanza respecto a Dios, más que igualdad estricta. En la tradición judía, ser como Dios significaba ser inmune a la muerte (Sab 2,23). *algo de lo que aprovecharse como ganancia egoísta: Harpagmos*, palabra rara, sólo aparece documentada en otro lugar con el significado activo de «robo», lo cual carece de sentido en el presente contexto. Por analogía con el término afín y más común *harpagma*, resulta preferible un significado pasivo, bien en el sentido de algo arrebatado (*res rapta*), bien en el de algo que se ha de arrebatar (*res rapienda*). En realidad, el contexto exige que en el primer caso el sentido sea el de algo arrebatado y retenido (*res rapta et retinenda*). Del segundo (*res rapienda*) son partidarios quienes ven aquí planteado un contraste entre la actitud de Cristo y la de Adán. Pero, ¿qué tenía que arrebatar Cristo ya «en la forma de Dios»? De hecho, la frase entera (incluido «no consideró») probablemente refleja una expresión proverbial que significa «aprovecharse de algo en beneficio propio (y egoísta)» (véase R. W. Hoover, *HTR* 64 [1971] 95-119). La frase significa, entonces, que el semejante a Dios no utilizó su condición exaltada con fines puramente egoístas. Un contraste con Adán en este punto (así P. Bonnard, O. Cullmann, J. Héring, M. D. Hooker, J. Murphy-O'Connor) resulta difícil de probar (véase T. F. Glasson, *NTS* 21 [1974-1975] 133-39).

20 **7.** *se vació de sí:* Esta expresión ha contribuido a la elaboración de cristologías «kenóticas», pero aquí probablemente tiene un sentido metafórico parecido al uso que Pablo hace del mismo vb. (*kenoun*) en pas. para significar «ser hecho impotente, ineficaz» (cf. Rom 4,14). El significado sería, entonces, que Cristo se entregó impotente –exactamente igual que es impotente un esclavo–. *tomó la condición de esclavo:* Según el pensamiento del himno (cf. Gál 4,1-11; 4,21-5,1; Rom 8,15), la situación humana no redimida es esencialmente una esclavitud, un cautiverio respecto a los poderes espirituales que termina en la muerte. Algunos traducen *doulos* en este caso por «siervo», en lugar de «esclavo», y encuentran también en la frase precedente una alusión al «Siervo» de Is 53,12 («Entregó su alma [= «se entregó»] a la muerte»). Aunque lingüísticamente posible, esta interpretación altera la secuencia de ideas, por cuanto precede, en lugar de seguir, a la referencia a la humanación que aparece en la frase siguiente; también anula ese contraste el hecho de que el himno esté levantado, al parecer, entre los extremos del señorío (vv. 9-11) y la esclavitud. *haciéndose semejante a los hombres: Homoiōma* puede significar tanto «copia idéntica», como «(mero) parecido». Lo más probable es que el sentido pretendido en este caso sea el primero, poniendo de relieve la paradoja de que el Semejante a Dios, y por tanto inmortal, asuma una existencia humana plena destinada a la muerte. La clara consecuencia que se desprende de esta frase y la siguiente –que el Semejante a Dios «asumió» la condición humana «desde fuera», por decirlo así– crea una grave dificultad a quienes (p.ej., C. H. Talbert, J. Murphy-

EL HIMNO A CRISTO

I	(6)	Quien, pese a que su condición era divina, no consideró el ser como Dios algo de lo que aprovecharse como ganancia egoísta.	Rango y actitud originales
II	(7)	Sino que más bien se vació de sí, adoptando la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres.	Humillación 1
III		Y siendo encontrado en figura humana,	Humillación 2
	(8)	se humilló más todavía, haciéndose obediente hasta la muerte [incluso hasta una muerte de cruz].	
IV	(9)	Por lo cual Dios lo exaltó a lo más alto y se dignó concederle el nombre que está sobre todo nombre,	Exaltación
V	(10)	de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble, en el cielo, la tierra y el abismo,	Homenaje 1
VI	(11)	y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.	Homenaje 2

O'Connor) consideran que el himno tiene como única perspectiva la existencia terrena de Cristo. *y siendo encontrado en figura humana:* El lenguaje (*heurētheis*, «ser encontrado», *schēma*, «figura») subraya el modo en que apareció en ese momento a la vista de Dios y de los hombres, es decir, simplemente como un hombre. **8.** *se humilló:* La actitud desinteresada de Cristo, demostrada con su disposición original a asumir la condición humana mortal, semejante a una esclavitud, se prolonga en su historia humana. Sobre «abajarse» (*tapeinoun* gr.), véase el comentario al v. 3. *se hizo obediente hasta la muerte:* A lo largo de toda su vida, Cristo vivió perfectamente las exigencias de la existencia humana ante Dios. La muerte no fue simplemente el punto final de su obediencia; fue la consecuencia inevitable de ser a la vez totalmente humano y totalmente obediente en un mundo alejado de Dios. *incluso hasta una muerte de cruz:* Esta frase, algo fuera de lugar dentro de la estructura del himno tal como se ha esbozado antes, probablemente fue añadida al original por Pablo. La crucifixión, forma de ejecución reservada para los esclavos y quienes habían perdido por completo todo derecho cívico, marcó el extremo de la humillación humana.

21 **9.** *por eso Dios:* El acto de abnegación de Cristo se ve correspondido por la respuesta activa de Dios. Su obediencia es «recompensada», no porque forzara la mano de Dios, sino porque Dios en su fidelidad pasó a vindicar, a «justificar», al que se había puesto tan totalmente a su disposición. *lo exaltó a lo más alto:* Además de la exaltación otorgada a todo justo, a Cristo se le concede la situación única de señorío sobre el universo entero. No aparece mención alguna de la resurrección; el himno se mueve con otras categorías de contraste: humillación/exaltación; esclavitud/señorío. *se dignó concederle:* El desinterés de Cristo dio libertad de acción a la gracia victoriosa de Dios, que tiene campo libre allí donde la voluntad humana no es codiciosa. *el nombre que está sobre todo nombre:* Su mención explícita se retrasa hasta el clímax (v. 11), pero el «nombre» es claramente *Kyrios*, «Señor», que pasó a sustituir al inefable *yhwh* en las copias cristianas de los LXX. Si Dios mismo «se dignó concederle» el nombre de *Kyrios*, Jesús lo lleva sin detrimento alguno para el monoteísmo estricto. **10.** *al nombre de Jesús:* La mención de «Jesús» pasa ahora a connotar también el título y autoridad del Señor universal. *toda rodilla se doble:* Aludiendo a Is 45,23, el himno transfiere al Cristo exaltado el homenaje escatológico universal allí rendido sólo a Dios (cf. Rom 14,11). *en el cielo, la tierra y el abismo:* La enumeración trimembre pone de relieve la universalidad del homenaje. **11.** *que Jesucristo es Señor:* El clímax del himno compendia una primitiva confesión cristiana (véanse 1 Cor 12,3; Rom 10,9). Quien con obediencia desinteresada asumió la impotencia de un esclavo ostenta ahora, en virtud de la misión e investidura divinas, el señorío universal (1 Cor 3,21-23; Rom 14,9). *para gloria de Dios Padre:* La meta última de la secuencia entera es la reclamación del universo para la soberanía y gloria de Dios. El papel y dignidad de Cristo son decisivos y están subordinados a ello (véanse 1 Cor 15,28; Rom 6,10-11).

22 Conclusión. Que Pablo compusiera o no este himno sigue siendo una cuestión abierta (cf. el carácter poético de pasajes como 1 Cor 1,20-25; 13,1-13). En su forma original, el himno sitúa teológicamente la «historia» de Jesús dentro del marco global del designio escatológico de Dios de reclamar el universo para sí, y ve la desinteresada obediencia histórica de Cristo presagiada en su «trayectoria» pretemporal. Aunque no se excluye necesariamente un aspecto de imitación ética, es más probable que Pablo cite el himno para llamar a los filipenses a vivir la desinteresada actitud (*phronein*) que debiera brotar en ellos dado que están «en Cristo». De ese modo, sus vidas quedarán absorbidas en el ritmo, esfera y victoria definitiva del plan divino como tal.

(Georgi, D., «Der vorpaulinische Hymnus, Phil 2.6-11», *Zeit und Geschichte* [Fest. R. Bultmann, ed. E. Dinkler, Tubinga 1964] 263-93. Henry, P., «Kénose», *DBSup* 5.7-161. Hofius, O., *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11* [WUNT 17, Tubinga 1976]. Käsemann, E., «A Critical Analysis of Philippians 2.5-11», *God and Christ* [*JTC* 5, Nueva York 1968] 45-88. Martin, R. P., *Carmen Christi: Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation* [ed. rev., Grand Rapids 1983] [amplia bibliografía]. Murphy-O'Connor, J., «Christological Anthropology in Phil. II.6-11», *RB* 83 [1976] 25-50. Wright, N. T., «*Harpagmos* and the Meaning of Philippians 2:5-11», *JTS* 37 [1986] 321-52.)

23 (c) OBEDIENCIA Y TESTIMONIO ANTE EL MUNDO (2,12-18). **12.** *como siempre habéis sido obedientes...:* Pablo refuerza con humilde deferencia su exhortación a la unidad al apelar a la obediencia, intachable hasta el momento, que los filipenses le profesan. Su ausencia física debe incrementar su fidelidad en este punto, en vez de debilitarla. *con temor y temblor:* En las cartas de Pablo, esta expresión corriente del AT denota simplemente una actitud humilde y modesta ante los demás (véanse 1 Cor 2,3; 2 Cor 7,15; cf. Ef 6,5; véase S. Pedersen, *ST* 32 [1978] 1-31). *trabajad escrupulosamente en vuestra salvación:* El mandato es colectivo: una actitud humilde de cada uno respecto a los demás cristianos (cf. vv. 3-4) forma parte esencial del tránsito colectivo de la comunidad a la salvación. **13.** *pues Dios actúa en vosotros:* El divino poder creador compensará sobradamente la ausencia del apóstol (cf. v. 12). *buena voluntad:* El contexto indica que se trata de la

«buena voluntad» recíproca (más que de la buena voluntad de Dios). **14.** *sin murmuraciones ni discusiones:* Tales quejas fueron características del pueblo del éxodo: véanse esp. Éx 15-17; Nm 14-17. Pablo alude a las dificultades que Moisés tuvo con Israel para poner de relieve, por medio de un contraste negativo, la cooperación (es decir, obediencia) que espera de los filipenses. **15.** *hijos de Dios sin tacha...:* El lenguaje en este caso procede de la censura de Moisés a Israel en Dt 32,5 (LXX). Pablo exhorta a los filipenses a ser lo que los israelitas de antaño no fueron, aplicando la denuncia final («perversa y depravada») al mundo incrédulo que los rodea. *portadores de luz:* Dios ha encendido la luz de su evangelio en un mundo entenebrecido y ha elegido a los cristianos para ser sus portadores (cf. Mt 5,14.16). Para Pablo esto es un elemento esencial del camino cristiano a la salvación. **16.** *ofreciendo la palabra de vida:* Esta trad. («misionera») se adapta mejor al contexto que la alternativa «manteniéndose firme en». *día de Cristo:* Véase el comentario a 1,6. **17.** *me he de derramar como libación:* Esta imagen se utiliza de modo habitual en el mundo antiguo para referirse a la muerte libremente aceptada. *añadida al sacrificio de vuestra fe:* La copa de libación se derramaba sobre o alrededor de los sacrificios. Pablo, al insinuar que su «ausencia» (v. 12) podría ser definitiva, indica que su muerte, en caso de producirse, adornará de ese modo el sacrificio ya constituido por la vida de fe de los filipenses, que tiene su propio aspecto costoso (véase 1,29-30).

24 (C) Anuncios acerca de Timoteo y Epafrodito (2,19-30). 19. *Timoteo:* Véase Hch 16,1-3; 17,14-15; 19,22. Para recomendaciones de Timoteo como representante de confianza de Pablo, véanse 1 Cor 4,17; 1 Tes 3,2. **23.** *cómo proceden mis asuntos:* La partida de Timoteo depende del resultado del juicio de Pablo. **25.** *Epafrodito:* El portador de la ayuda de la comunidad a Pablo (4,18). Pablo parece sentirse obligado a justificar su regreso a Filipos. **26.** *estaba enfermo:* Desconocemos la causa de esta enfermedad, pero cf. v. 30.

25 (D) Conclusión (3,1a). *alegraos:* Los filipenses, unidos con Pablo en su padecimiento (1,5.30), son llamados una vez más (véase 2,18), al concluir la Carta B, a tener también parte en su alegría.

26 (III) Parte segunda: Advertencia contra los falsos maestros (3,1b-4,1). El brusco cambio de tono y contenido que se produce en este punto indica que esta parte de Flp procede de una comunicación posterior (Carta C; → 4, 9 supra). Los adversarios eran, al parecer, predicadores cristianos itinerantes, que en nombre de una «perfección» más alta (vv. 12-16) intentan imponer a los conversos de origen gentil lo que a los ojos de Pablo es la esencia de un judaísmo superado por el acto de Dios realizado en Cristo. **2.** *los perros:* La aplicación a otros cristianos que hace Pablo de este típico insulto despectivo –reservado en círculos judíos para los gentiles, los impuros y los no judíos en general– refleja la intensidad de su convicción de que estaban deformando el evangelio; cf. v. 18. *mutilarse:* A los adversarios no se les concede siquiera el término «circuncisión». El rito carnal del que alardean es simplemente «mutilación» (*katatomē*) de la carne; cf. la práctica de los profetas de Baal (1 Re 18,28). **3.** *la verdadera circuncisión somos nosotros:* Una «circuncisión» espiritual y moral «del corazón», más agradable a Dios que el rito exterior, aparece presagiada en la tradición judía (Jr 4,4; 9,24-25; Lv 26,41; Dt 10,16; 30,6; Ez 44,7; cf. 1QS 5,5.26). Pablo sólo admite esta circuncisión interior como válida para la era escatológica y la hace propia de la comunidad cristiana (Rom 2,25-29; cf. Col 2,11). *servimos por el Espíritu de Dios:* Uno queda cualificado para el «culto aceptable» de la vida cotidiana (Rom 12,1), no por marcas físicas, sino por la circuncisión del corazón (nueva vida moral), que el Espíritu crea en quienes están «en Cristo» (Rom 2,29; 8,1-13). *no confiamos en la carne: Sarx* denota la naturaleza humana en cuanto no redimida y en cuanto que no responde a la gracia escatológica de Dios (→ Teología paulina, 82:103). La circuncisión física pertenece irremediablemente a esta esfera. **4.** *yo mismo:* Pablo refuta las afirmaciones judaizantes contando su propio descubrimiento de cómo éstas fueron reemplazadas total e irreversiblemente por Cristo. Realza el efecto aceptando por un momento los criterios judíos clave: en lo que a eso respecta él posee credenciales impecables, y hasta mejores. **5.** *circuncidado...:* cf. la lista parecida de 2 Cor 11,22. *hebreo:* Es decir, judío de habla gr. que también hablaba «hebr.» (= ar.; cf. Hch 21,40). *fariseo:* Pablo se adhirió a ese partido religioso del judaísmo que se distinguía sobre todo por su celo por la ley y la aplicación de ésta a la vida cotidiana. **6.** *perseguidor:* La última «credencial» de Pablo; véanse Hch 8,3; 9,1-2; 22,4-5; 26,9-11; 1 Cor 15,9; Gál 1,13. *justicia basada en la ley:* La posición escatológica correcta a los ojos de Dios basada en la fiel observancia de la ley. *irreprochable:* Esta afirmación nos advierte que no entendamos la lucha bajo la ley, que aparece en Rom 7,7-25, de manera estrictamente biográfica. **7.** *lo consideré:* Utilizando un lenguaje de «pérdidas y ganancias» que recuerda la contabilidad, Pablo pasa a contar el cambio total que tuvo lugar en su vida en el momento de su conversión. *por Cristo:* Frente al cúmulo de privilegios y lealtad asociado con su vida anterior, se coloca simplemente la persona de Cristo. **8.** *conocimiento de Cristo Jesús mi Señor:* Tal «conocimien-

to» va más allá del saber intelectual hasta incluir, en el sentido del AT, experiencia y honda entrega personal; además, transforma al sujeto a semejanza de aquel que es conocido (cf. 2 Cor 3,18). *sufrí la pérdida de todo:* Continúa la imagen comercial: tal «conocimiento» de Jesús relativiza el valor de todos los vínculos anteriores, de manera que es posible abandonarlos libremente, y hasta con alegría (cf. Mt 13,44-46). *basura:* La palabra gr. *skybala* significa «basura» o «excremento»; en cualquier caso, algo de lo que uno se deshace de manera irrevocable. **9.** *ser encontrado en él:* Pablo espera aparecer ante Dios en el juicio escatológico como alguien totalmente identificado con Cristo. *no contando con una justicia mía:* Comienza aquí un compendio breve, pero extraordinariamente apropiado, de la doctrina de la justificación, tan fundamental en Rom y Gál (→ Teología paulina, 82:60-70). *basada en la ley:* La ley para Pablo es en sí misma «santa, justa y buena» (Rom 7,12), pero debido al pecado, que ella no puede remediar, sigue siendo una vía fatalmente defectuosa para llegar a la justicia, y conduce a la muerte. *la que viene a través de la fe:* El evangelio proclama que la verdadera y correcta posición escatológica nace únicamente de la aceptación en la fe del ofrecimiento por parte de Dios de una relación renovada con él, ofrecimiento hecho de manera gratuita y misericordiosa en Cristo (Rom 3,21-26). *en Cristo:* El griego se podría entender también en el sentido de la fe propia de Cristo; cf. su «obediencia» (Rom 5,19; Flp 2,8). *la justicia que viene de Dios:* Toda justicia humana procede en última instancia de la propia justicia de Dios, es decir, de su fidelidad salvífica a la creación, que lo impulsó a extender su mano y a ofrecer de buen grado aceptación y salvación a un mundo que no lo merecía. Los creyentes reciben su justicia «de Dios», por cuanto, absteniéndose de toda pretensión independiente de posición correcta, se dejan arrastrar en Cristo a la esfera y ámbito de la propia justicia de Dios (2 Cor 5,21). **10.** *conocerle a él y el poder de su resurrección:* «Conocer a Cristo» significa experimentarlo como «Espíritu que da vida» (1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17), como aquel que aquí y ahora está venciendo a las fuerzas de la muerte y preparando a los cristianos para la resurrección (cf. v. 21; véase Fitzmyer, *TAG* 202-17). *participación en sus sufrimientos:* Es precisamente en la debilidad del sufrimiento donde uno experimenta con más fuerza el poder que está efectuando la resurrección; véase esp. 2 Cor 4,7-18. *configurarme con su muerte:* Para el cristiano, la senda de la resurrección sigue la de Cristo: cuanto más perfecta sea la «configuración», más segura será la llegada a la meta (cf. Rom 6,3-4; 8,17).

27 **12.** *no... ya perfecto:* Contra las falsas pretensiones de los adversarios, Pablo niega que la «perfección» sea algo alcanzable en esta vida. Utiliza la imagen de la carrera para mostrar que lo importante es dejar irrevocablemente atrás los logros pasados y centrar la atención en lo que está por delante. **14.** *el premio de la llamada desde arriba:* Al final de una carrera, el juez llama al ganador por su nombre y título para que suba a recibir la corona de vencedor. Por «llamada» entiende aquí Pablo el llamamiento de Dios al cristiano, cuando haya concluido la «carrera» escatológica, para subir y unirse a Cristo en la vida eterna; éste y sólo éste es el momento de la «perfección» (véase V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif* [NovTSup 16; Leiden 1967] 139-53). **18.** *enemigos de la cruz:* Los adversarios son «enemigos de la cruz» por cuanto predican algo (la circuncisión) que niega la eficacia de aquélla, invalidan el costoso sacrificio de sí mismo hecho por Cristo (Gál 2,21). **19.** *perdición:* Ruina escatológica. *cuyo dios es el vientre:* Esto hace referencia, o al celo por las leyes alimentarias judías o al egoísmo en general (Rom 16,18). *su vergüenza:* Presumir de la circuncisión (vv. 2-3) es «gloriarse» de algo (el órgano sexual) que, por lo demás, uno ha de cubrir con modestia (cf. 1 Cor 12,23). *cosas terrenas:* Todo lo perteneciente al viejo eón, ahora sustituido por Cristo. **20.** *nuestra ciudadanía está en el cielo:* Aunque todavía no han llegado plenamente al nuevo eón, los cristianos ya están empadronados como ciudadanos de la «ciudad celestial» (cf. Gál 4,24-27; Ef 2,19); véase el comentario a 1,27. **21.** *transformará nuestro mísero cuerpo:* Los cuerpos de los cristianos, que actualmente son partícipes de la mortalidad de la vida presente, no pueden entrar en la gloria final sin pasar por una «transformación»; véase 1 Cor 15,50. *en la forma de su cuerpo glorioso:* Cristo resucitado es también modelo en cuanto representante de la verdadera humanidad que Dios quiso para los seres humanos desde el principio (Rom 8,19-21.29-30). *someterse todo:* Pablo alude al Sal 8 (v. 7), que para él habla del reinado mesiánico de Cristo (1 Cor 15,25-28; Rom 8,20; cf. Ef 1,22; Heb 2,6-9; 1 Pe 3,22). **4,1.** *manteneos firmes:* Exhortación final a no dejarse apartar de la nueva existencia ahora disfrutada «en el Señor».

28 **(IV) Parte tercera: Exhortaciones a la unidad, la alegría y la paz (4,2-9).**

(A) Llamamiento a la unidad (4,2-3). 2. *Evodia y Síntique:* Dos mujeres, prominentes en la comunidad (v. 3), por lo demás desconocidas para nosotros (W. D. Thomas, *ExpTim* 83 [1971-1972] 117-20). **3.** *Sízigus:* También desconocido. La palabra puede ser simplemente un tratamiento afectuoso de Pablo, «colega», aplicado a alguna persona importante de la comunidad. *libro de la vida:* El registro celestial del pueblo escatológico de Dios (cf. Dn 12,1).

(B) Llamamiento a la alegría y la paz de espíritu (4,4-7). 5. *el Señor está cerca:* cf. la primitiva aclamación, *marana tha* (1 Cor 16,22; cf. Ap 22,20). **7.** *la paz de Dios...:* Ésta «supera toda inteligencia», bien porque está más allá de lo que la mente humana puede captar, bien porque realiza más de lo que podemos imaginar (cf. Ef 3,20).

(C) Llamamiento a la imitación de Pablo (4,8-9). 8. *cuanto hay...:* Pablo recomienda a la comunidad, que debe dar testimonio ante el mundo (cf. 2,15-16), una serie de virtudes inconfundiblemente gr. (estoicas).

29 (V) Parte cuarta: agradecimiento por la ayuda de la comunidad (4,10-20). Esta sección de Flp contiene la respuesta inicial de Pablo a la comunidad (→ 7 supra). **10.** *mi alegría ha sido grande:* Pablo se muestra claramente muy agradecido por el interés que dio lugar a la ayuda (véase también el v. 14). Pero no hay ninguna expresión explícita de gratitud por la ayuda como tal. Esto le da cierta ambigüedad a toda su respuesta. **11-13.** *he aprendido a ser independiente:* Pablo reitera en una breve digresión su principio de independencia económica por el evangelio (1 Tes 2,5-9; 1 Cor 9,4-18; 2 Cor 11,7-10; 12,13-18). **14.** *hicisteis bien:* Aunque rigurosamente contrario a dicho principio, lo que los filipenses hicieron fue correcto. **15-16.** *al principio (de la predicación) del evangelio:* Pablo inició la fase europea de su obra misionera en Filipos (Hch 16,9-10). *ninguna otra Iglesia:* El hecho de que Pablo recibiera –y estuviera dispuesto a aceptar– apoyo de los filipenses señala la singularidad de su relación con ellos (→ Pablo, 79:29). *se asoció a mis cuentas de gastos y entradas:* Pablo utiliza un lenguaje comercial, aludiendo quizás a una forma de asociación legal (la *societas* consensual) extendida en la sociedad grecorromana (véase J. P. Sampley, *Pauline Partnership in Christ* [Filadelfia 1980]). **17.** *que se multipliquen los intereses en vuestra cuenta:* La ayuda material de los filipenses les ha producido «intereses» espirituales. **18.** *estoy pagado más de lo debido:* Empleando una expresión utilizada para acusar recibo, Pablo da a entender que en este momento se sentiría violento en el caso de recibir más obsequios. *ofrenda de suave olor...:* El lenguaje sacro, tomado del AT, indica que el verdadero destinatario del favor es Dios mismo. **19.** *riqueza de gloria:* Dios, en su fidelidad, corresponderá a los filipenses con aquello en lo que es sumamente rico, a saber, con gloria. La gloria es el poder y presencia divinos, que realiza la transformación escatológica de los hombres a semejanza del mismo Dios (3,21; cf. 2 Cor 3,17-18; Rom 5,2; 8,18-25.29-30).

30 (VI) Conclusión (4,21-23). Ésta incluye una despedida (4,21-22) y una bendición final (4,23; → Cartas del NT, 45:8D). **22.** *la casa del césar:* El cuerpo de funcionarios y sirvientes, en su mayoría libertos o esclavos, que se ocupaban de la casa y administración imperiales, no sólo en Roma, sino también en las grandes ciudades del imperio. Algunas inscripciones dan fe de su presencia en Éfeso (*CIL* 3. 6082.6077; *CIL* 6. 8645.8653.8654).

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

49
Primera carta a los Corintios

Jerome Murphy-O'Connor, O.P.

BIBLIOGRAFÍA

1 Allo, E.-B., *Saint Paul: Première épître aux Corinthiens* (Ebib, París [2]1956). Barret, C. K., *The First Epistle to the Corinthians* (HNTC, Nueva York 1968). Bieringer, R. (ed.), *The Corinthian correspondence* (Lovaina 1996). Bray, G. y M. Merino Rodríguez (eds.), *1-2 Corintios* (Madrid 2001). Carson, D. A., *La cruz y el ministerio cristiano: una exposición de pasajes de 1 Corintios* (Barcelona 1994); *Manifestaciones del Espíritu: una exposición teológica de 1 corintios 12-14* (Barcelona 2000). Cheung, A. T., *Idol food in Corinth. Jewish background and Pauline legacy* (Sheffield 1999). Collins, R. F., *First Corinthians* (Collegeville, Minn., 1999). Conzelmann, H., *1 Corinthians* (Herm, Filadelfia 1975). Dunn, J. D. G., *1 Corinthians* (Sheffield 1995). Fascher, E., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther: Kapitel 1-7* (THK 7/1, Berlín [2]1980). Furnish, V. P., *The theology of the first letter to the Corinthians* (Cambridge 1999). Galán, V., *Comentario devocional de la carta de San Pablo a los corintios* (Terrassa 1994). Godet, F., *La première épître aux Corinthiens* (Neuchâtel [2]1965). González Moreno, F., *La excelencia del amor: 23 estudios sobre 1ª Corintios 13* (Terrassa 1997). Hay, D. M. (ed.), *Pauline theology*, Vol. II: *1 & 2 Corinthians* (Minneápolis 1993). Hodge, C., *1 Corintios* (Edimburgo 1996). Horrell, D. G., *The social ethos of the Corinthian correspondence. Interests and ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edimburgo 1996). Horsley, R. A., *1 Corinthians* (Nashville, Tenn. 1998). Hurd, J. C., *The Origin of 1 Corinthians* (Nueva York 1965). Inostroza Lanas, J. C., *Moisés e Israel en el desierto: el midrás paulino de 1Cor 10, 1-13* (Salamanca 2000). Ironside, H. A., *Estudios sobre 1ª de Corintios* (Barcelona 1995). Jervis, L. A. y P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul: studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N Longenecker* (Sheffield 1994). Lietzmann, H., *An die Korinther I-II* (HNT 9, Tubinga [4]1949). Lindemann, A., *Der erste Korintherbrief* (Tubinga 2000). Maillot, A., *El himno al amor: elogio a la vida corriente según 1ª Corintios 13* (Rubí 1996). Masalles, V., *La profecía en la asamblea cristiana. Análisis retórico-literario de 1 Cor 14,1-25* (Roma 2001). Murphy-O'Connor, J., *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (GNS 6, Wilmington 1983). Robertson, A. y Plummer, A., *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC, Edimburgo [4]1914). Robertson, Ch. K., *Conflict in Corinth. Redefining the system* (Nueva York-Viena 2001). Rodríguez Herranz, J. C., *Carta a una comunidad imperfecta: una lectura popular de 1 Corintios* (Santander 2000). Rubio Miralles, F., *Predicación y aceptación del Evangelio en 1 Corintios según San Juan Crisóstomo* (Roma 1997). Ruef, J., *Paul's First Letter to Corinth* (PC, Filadelfia 1977). Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther* (4 vols., Zúrich 1991-2001). Senft, C., *La première épître aux Corinthiens* (CNT 2/7, Neuchâtel 1979). Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Filadelfia 1982). Thiselton, A. C., *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text* (Cambridge 2000). Thrall, M. E., *I and II Corinthians* (Cambridge *NEB*, Cambridge 1965). Walter E., *Primera Carta a los Corintios* (Barcelona 1990). Weiss, J., *Der erste Korintherbrief* (MeyerK, Gotinga 1910, reimpr. 1970). Wendland, H. D., *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7, Gotinga 1963). Wolff, Ch., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Berlín 2000).

DBSup 7.171-83. *IDBSup* 180-83. Brown, *INT* 669-704. Wik-Schm, *INT* 633-51.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Corinto.** Situada en una meseta en el extremo sur del angosto istmo que lleva su nombre, y con el monte Acrocorinto (533 mts.) a sus espaldas, Corinto controlaba la ruta terrestre que unía el Peloponeso con la Grecia continental, y tenía acceso a los mares Egeo y Adriático a través de sus puertos de Cencreas y Lequeo respectivamente. Desde la más remota antigüedad, los impuestos con que se gravaba el comercio, tanto de la ruta N-S, como de la E-O, le ganaron el epíteto de «opulenta» (Homero, *Ilíada* 2.570; J. B. Salmon, *Wealthy Corinth* [Oxford 1984]). Las excavaciones iniciadas en 1896 por la Escuela Americana de Estudios Clásicos sita en Atenas (publicadas en la serie *Corinth*) aportan datos

complementarios a los numerosos textos clásicos que dan a conocer su historia.

3 Destruida por el general romano Lucio Mummio en el 146 a.C., la ciudad fue reconstruida por Julio César en el 44 a.C. con el nombre de *Colonia Laus Julia Corinthiensis*. Sus primeros pobladores fueron en su mayoría libertos (Estrabón, *Geogr.* 8.6.23; Apiano *Hist.* 8.136) oriundos de Grecia, Siria, Egipto y Judea. Cuarenta años más tarde, algunos de sus principales comerciantes habían llegado a ser lo bastante opulentos como para patrocinar los juegos ístmicos, que se habían trasladado a Sición en el 146 a.C. Celebrada cada dos primaveras en el santuario dedicado a Poseidón en Istmia, esta gran fiesta panhelénica sólo cedía en importancia ante los juegos olímpicos. La intensa competitividad estimulada por tal éxito comercial dio origen al refrán «No es para todos el viaje a Corinto» (Horacio, *Ep.* 1.17.36; Estrabón, *Geogr.* 8.6.20). Su espíritu era el de una ciudad de crecimiento rápido y tremendamente abierta, sin las cargas de una pesada tradición o una clase patricia hereditaria. Pese a los numerosos proyectos elaborados desde el s. VI en adelante, la opulencia de Corinto nunca fue suficiente para la construcción de un canal; a falta de mejor solución, las naves pequeñas eran trasladadas sobre ruedas a través del istmo por el *diolcos* (Plinio, *Hist. Nat.* 4.10).

4 Pruebas indirectas indican que Corinto era la capital de la provincia senatorial de Acaya, gobernada por un procónsul enviado anualmente desde Roma. En el año 51-52 d.C. ostentaba el cargo Lucio Junio Galión (→ Pablo, 79:9). El gobierno municipal era una copia en miniatura del de la Roma republicana. Los ciudadanos con derecho a voto elegían cuatro magistrados anuales que cuando cesaban en su cargo pasaban a formar parte del consejo de la ciudad. Los *duoviri*, los magistrados de categoría superior, eran asistidos por dos *aediles*. Una inscripción encontrada en un pavimento al este del teatro dice: «Erasto, en agradecimiento por su nombramiento de edil, pavimentó (esta zona) a su costa». A este personaje se le considera el mismo Erasto cristiano que era tesorero de la ciudad en tiempos de Pablo (Rom 16,23).

5 A principios del s. I d.C., Corinto contaba con una pujante comunidad judía (Filón, *De legat.* 281), pero los únicos restos materiales que de ella nos han llegado son un dintel sin fechar, con la inscripción [*Syna*]*gōgē Hebr*[*aiōn*]. Otros grupos religiosos están bien representados. Templos dedicados al culto del emperador, a las diversas deidades gr. y a dioses egipcios ponen de relieve, tanto la diversidad religiosa, como la complejidad étnica de la ciudad que Pablo iba a convertir en uno de los centros más importantes del cristianismo primitivo.

6 La reputación de Corinto como ciudad pecadora por excelencia se basa en dos hechos: la afirmación de Estrabón de que el templo de Afrodita tenía más de mil prostitutas sagradas (*Geogr.* 8.6.20) y el uso del nombre de la ciudad para formar palabras que denotan libertinaje sexual, p.ej. *korinthiastēs*, «proxeneta», *korinthiazesthai*, «fornicar», *korinthia korē*, «prostituta». Tales palabras, sin embargo, sólo aparecen en las obras de escritores atenienses del s. IV a.C. y nunca llegaron a formar parte del habla corriente. Por otro lado, se ha demostrado que la afirmación de Estrabón, referida además a la ciudad anterior al 146 a.C., carece totalmente de fundamento. El puesto absolutamente secundario de Afrodita en el panteón de Corinto queda subrayado por el hecho de que los dos templos dedicados a ella, uno en el Acrocorinto y otro en el ágora, eran pequeños y no especialmente importantes. Desde el punto de vista de la moralidad sexual, Corinto no era peor que cualquier otro puerto mediterráneo.

(Conzelmann, H., «Korinth und die Mädchen der Aphrodite: Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth», *NAWG* 8 [1967] 247-61. Furnish, V. P., *II Corinthians* [AB 32A, Garden City 1984] 4,22. Murphy-O'Connor, J., *St. Paul's Corinth*. Roux, G., *Pausanias en Corinthie (Livre II, 1 à 15)* [París 1958]. Saffrey, H. D., «Aphrodite à Corinth: Réflexions sur une idée reçue», *RB* 92 [1985] 359-74. Wiseman, J., «Corinth and Rome I: 228 BC-AD 267», *ANRW* II/7.1, 438-548.)

7 (II) La composición de la Iglesia. Se tienen más datos sobre la estructura social de la Iglesia corintia que sobre ninguna otra. Gracias a Hch 18, 1 Cor 16 y Rom 16 se conocen los nombres de 16 de sus miembros, y la información dada o insinuada sobre ellos se puede analizar de diversas maneras. Había un núcleo estable de judíos, pero también muchos paganos. Los estratos más alto y más bajo de la escala social grecorromana están ausentes. La posición social de la mayoría está plagada de ambigüedad; puntúan alto en algunos campos, pero bajo en otros, p.ej.: una persona rica pero mujer (Febe), un funcionario de la ciudad pero antiguo esclavo (Erasto), un artesano diestro pero judío, con una esposa de rango social superior (Áquila). Estimulados por la contrariedad, tales individuos no dejaron de preguntar y examinar una vez que hubieron aceptado el cristianismo; de ahí que le plantearan a Pablo un abanico de problemas más variado que cualquier otra Iglesia. En particular acogieron otras visiones del cristianismo y compitieron entre sí por el prestigio espiritual.

(Judge, E. A., *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* [Londres 1960]. Meeks, W. A., *The First Urban Christians* [New Haven 1983]

[trad. esp.: *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988]. Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity*.)

8 (III) Fecha y lugar de origen. Pablo mismo nos dice que 1 Cor se escribió en primavera desde Éfeso (16,8), pero existe cierta discusión acerca del año. Las fechas que se sugieren van del 52 al 57 d.C., aunque la mayoría se decanta por una fecha próxima al punto medio de ese lapso temporal. Si se tiene en cuenta el conjunto de las complejas relaciones de Pablo con los corintios, la fecha más probable es la primavera del 54 d.C. (véanse además Barrett, Furnish, Georgi, *KINT* 2. 120-126; pero → Pablo, 79:41). La autenticidad de 1 Cor no es objeto de discusión.

9 (IV) Ocasión y finalidad. 1 Cor es una compleja reacción ante dos series de datos relativos a la situación en Corinto. En una carta (7,1), probablemente llevada por Estéfanas y algunos más (16,17), los corintios llamaban la atención de Pablo sobre varios problemas acerca de los cuales deseaban su consejo. Tal información oficial se vio complementada por los comentarios orales. Los de Cloe (1,1), a su regreso a Éfeso de un viaje de negocios realizado a Corinto, contaron a Pablo aquellos aspectos de la vida de la Iglesia de allá que les sorprendieron, pero que al parecer no resultaban problemáticos para los corintios. Estas observaciones permitieron a Pablo ver ciertos errores básicos en el modo en que los corintios entendían la comunidad cristiana. En consecuencia, situó la respuesta a las preguntas que éstos le hacían en el marco de un esfuerzo por llevarlos a una verdadera comprensión de la vida auténtica en Cristo.

10 (V) Esquema. Los contenidos de 1 Cor se organizan del modo siguiente:

- (I) Introducción: saludo y acción de gracias (1,1-9)
- (II) Parte primera: divisiones en la comunidad (1,10-4,21)
  - (A) Grupos rivales en la comunidad (1,10-17)
  - (B) Dios tiene criterios diferentes (1,18-31)
  - (C) El poder de la predicación de Pablo (2,1-5)
  - (D) La verdadera sabiduría y el lenguaje del amor (2,6-3,4)
  - (E) La actitud correcta respecto a los pastores (3,5-4,5)
  - (F) Aplicación a los corintios (4,6-13)
  - (G) La visita de Timoteo (4,14-21)
- (III) Parte segunda: la importancia del cuerpo (5,1-6,20)
  - (A) Un caso de incesto (5,1-8)
  - (B) Aclaración de un malentendido (5,9-13)
  - (C) Pleitos entre cristianos (6,1-11)
  - (D) Promiscuidad sexual (6,12-20)
- (IV) Parte tercera: respuestas a las preguntas de los corintios (7,1-14,40)
  - (A) Problemas relativos a la condición social (7,1-40)
    - (a) Relaciones sexuales en el matrimonio (7,1-9)
    - (b) Matrimonio y divorcio (7,10-16)
    - (c) Cambios de condición social (7,17-24)
    - (d) Cambios de estado civil (7,25-40)
  - (B) Problemas derivados del entorno pagano (8,1-11,1)
    - (a) Alimentos ofrecidos a los ídolos (8,1-13)
    - (b) Pablo renuncia a sus derechos (9,1-27)
    - (c) Los peligros del exceso de confianza (10,1-13)
    - (d) La trascendencia de los gestos sociales (10,14-22)
    - (e) Los escrúpulos de los débiles (10,23-11,1)
  - (C) Problemas en las asambleas litúrgicas (11,2-14,40)
    - (a) La indumentaria en las asambleas litúrgicas (11,2-16)
    - (b) La eucaristía (11,17-34)
    - (c) Los dones del Espíritu (12,1-11)
    - (d) El cuerpo necesita muchos miembros (12,12-31)
    - (e) El amor, el don más grande (13,1-13)
    - (f) La profecía es más importante que las lenguas (14,1-25)
    - (g) Orden en el uso de los dones espirituales (14,26-40)
- (V) Parte cuarta: la resurrección (15,1-58)
  - (A) El credo de la Iglesia (15,1-11)
  - (B) Las consecuencias de tesis diferentes (15,12-28)
    - (a) La tesis de los corintios (15,12-19)
    - (b) La tesis de Pablo (15,20-28)
  - (C) Argumentos ad hóminem en favor de la resurrección (15,29-34)
  - (D) El cuerpo resucitado (15,33-49)
  - (E) La necesidad de transformación (15,50-58)
- (VI) Conclusión (16,1-24)
  - (A) La colecta para Jerusalén (16,1-4)
  - (B) Los planes de viaje de Pablo (16,5-9)
  - (C) Algunas recomendaciones (16,10-18)
  - (D) Saludos finales (16,19-24)

COMENTARIO

11 (I) Introducción: Saludo y acción de gracias (1,1-9). 1-3. La fórmula inicial sigue un modelo habitual (→ Cartas del NT, 45:8A). **1.** *apóstol:* Este título subraya la autoridad de Pablo como emisario de Cristo. *Sóstenes.* Posiblemente se trata de la misma persona mencionada en Hch 18,17. La ausencia del nombre de Timoteo (2 Cor 1,1) indica que éste se hallaba ya en camino hacia Corinto (4,17; 16,10-11). **2.** *Iglesia de Dios:* → Teología paulina, 82:134-35. *santos en virtud de un llamamiento divino:* La fórmula sumamente densa

klētois hagiois significa que los creyentes han sido puestos aparte por Dios, no que sean intrínsecamente santos. En este sentido han sido «santificados» a través de Cristo (→ Teología paulina, 82:77) y deben esforzarse por ser dignos de la oportunidad que se les brinda (1 Tes 4,3-7). *con todos los que invocan en cualquier lugar el nombre de nuestro Señor Jesucristo:* Caben diversas interpretaciones (Barrett), pero la tendencia general de 1 Cor hace pensar que Pablo está simplemente recordando a los corintios que no son los únicos cristianos (11,16; 2 Cor 1,1). Esto excluiría la posibilidad de que «lugar» signifique Iglesia doméstica (Barrett; véase U. Wickert, *ZNW* 50 [1959] 73-82). *suyo y nuestro:* «Lugar» es el antecedente inmediato, pero esto daría un significado trivial. Todos los cristianos sirven a un solo Señor.

12 **4-9.** Una acción de gracias resulta algo normal en este punto de una carta paulina (→ Cartas del NT, 45:8B). **4.** *gracia:* El motivo de la gratitud de Pablo es el don de Dios mediado por Cristo, don que debe ser manifiesto. **5.** *con toda palabra y con todo conocimiento:* La insinuación de que estaban dotados de dones espirituales (véase 1 Cor 12-14) halagaría a los corintios, pero en este punto Pablo los critica con una vaga alabanza. En otras comunidades, la gracia se manifiesta en forma de fe, esperanza y caridad (1 Tes 1,3), fe (Rom 1,8) o colaboración en el anuncio del evangelio (Flp 1,5), cualidades todas ellas que en Corinto no resultaban de una evidencia notable. **6.** *el testimonio de Cristo:* Puesto que el contexto requiere que se trate de algo llevado a cabo por Dios en los corintios –nótese la pasiva teológica «fue confirmado» (*ZBG* § 236)–, es probable que esta expresión, objeto de numerosas discusiones, signifique «dar testimonio de Cristo» (véase G. W. MacRae en *Harry M. Orlinsky Volume* [ErIsr 16, Jerusalén 1982] 171-75). **7.** *no os falta ningún don de gracia:* Los corintios están debidamente provistos de dones espirituales. *mientras esperáis:* Los corintios tendían a centrarse en el entusiasmo del presente, de manera que Pablo tiene que recordarles que lo completo está reservado al futuro. *se manifieste:* La parusía o segunda venida de Cristo. **8.** *él os mantendrá firmes:* Tenemos aquí la forma act. del vb. del v. 6. Dios es de nuevo el sujeto. *irreprochables:* Si los creyentes llegan a recibir un juicio escatológico favorable, será gracias a la asistencia divina. Véase el comentario a 10,13. *día de nuestro Señor Jesucristo:* Adaptación cristiana del día de Yahvé (Am 5,18; Jl 3,4 = Hch 2,20); véanse también 1 Cor 3,13; 4,3. **9.** *fiel es Dios:* Dios no abandonará lo que ha empezado (1 Cor 10,13; 1 Tes 5,24). *por quien fuisteis llamados:* Los miembros de la Iglesia son frecuentemente denominados *hoi klētoi*, «los llamados» (1 Cor 2,2.24; Rom 1,6.7; 8,28), y *kalein* es un término técnico para designar la totalidad del proceso de salvación (véase K. L. Schmidt, *TDNT* 3.492). Implícita en la llamada a la salvación (1 Cor 7,15.22; Gál 1,6; 5,13; 1 Tes 4,7) está la llamada a la gloria (Rom 8,28-30; Flp 3,14; 1 Tes 2,12), cuyo autor es siempre Dios *ho kalōn* (Gál 5,8; 1 Tes 5,24; véase J. Murphy-O'Connor, *Paul on Preaching* [Chicago 1964] 21-26). *común unión:* Pablo utiliza *koinōnia* para designar la unión vital de los creyentes entre sí, que es su unión con Cristo. Su existencia compartida como miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 12,12-27) queda puesta de relieve en la eucaristía (1 Cor 10,16-17). (Véase G. Panikulam, *Koinōnia in the New Testament* [AnBib 85, Roma 1979].)

13 **(II) Parte primera: Divisiones en la comunidad (1,10-4,21)**

(A) Grupos rivales en la comunidad (1,10-17). Dado que el fundamento de la vida cristiana y su única expresión auténtica es la *koinōnia*, Pablo es particularmente sensible a cualquier falta de unidad dentro de la comunidad, y por eso aborda en primer lugar este aspecto de la situación en Corinto. **10.** *que todos vosotros digáis lo mismo:* Se hace referencia a las divisas del v. 12, las cuales dejan patente que los corintios son «hermanos» sólo de nombre. No comparten una visión común. **11.** *hay discordias:* Los partidos eran hostiles unos a otros. Todavía no se daba, sin embargo, un desmembramiento completo. *los de Cloe:* Eran empleados o esclavos de una mujer gentil dedicada a los negocios (cf. Hch 16,14); su lugar habitual de residencia era, muy probablemente, Éfeso, de ahí que fueran sensibles a las desviaciones de la otra comunidad. **12.** *Pablo:* Este grupo probablemente se formó como reacción frente a los otros. Pablo podía insistir en su propio ejemplo (1 Cor 4,17; 11,1), sin hacer notar siempre que éste seguía el modelo del de Cristo (Flp 4,9; Gál 4,12). *Apolo:* Originario de Alejandría (Hch 18,24-19,1), predicó en Corinto en ausencia de Pablo (1 Cor 3,6), con quien estaba en Éfeso cuando se escribió esta carta (1 Cor 16,12). Las personas con pretensiones de refinamiento tal vez encontraran más de su gusto la elocuencia de Apolo que la brusquedad de Pablo. Tal vez él fuera el cauce por el cual penetró en la comunidad la especulación filoniana sobre la sabiduría; → 18-21 infra. *Cefas:* Del ar. *kēpā'*, «roca» (Jn 1,42; Mt 16,18; véase J. A. Fitzmyer, *TAG* 112-24); nombre que Pablo da habitualmente a Pedro (1 Cor 3,22; 9,5; 15,5; Gál 1,18; 2,9.11.14), aunque también puede utilizar la forma gr., *Petros* (Gál 2,7-8). No es imposible que Cefas visitara Corinto. Si no lo hizo, los judeocristianos tal vez invocaran su nombre para legitimar una forma de cristianismo más observante de la ley que lo que Pablo encontraba aceptable

(véase C. K. Barrett, «Cephas and Corinth», *Abraham unser Vater* [Fest. O. Michel, ed. O. Betz et al., AGJU 5, Leiden 1963] 1-12). *Cristo:* Éste es el más misterioso de los partidos. Algunos ultraespirituales tal vez se negaran a reconocer la mediación de la Iglesia o el kerigma y hacían profesión de lealtad directamente a Cristo.

14 **13.** *¿no está dividido Cristo?:* La forma de la pregunta exige una respuesta afirmativa, que sólo resulta inteligible si «Cristo» significa la comunidad, como en 1 Cor 6,15; 12,12. La Iglesia prolonga la misión del Jesús histórico; es la presencia de Cristo resucitado en el mundo. Las dos preguntas siguientes contienen la partícula *mē*, la cual indica que se cuenta con una respuesta negativa. **14-16.** Nadie puede reclamar un puesto de privilegio por haber sido bautizado por Pablo. Es de suponer que éste bautizaba a los primeros convertidos de una región determinada y luego delegaba esa responsabilidad en otros. **14.** *Crispo:* Jefe de una sinagoga de Corinto (Hch 18,8). *Gayo:* Hombre acaudalado cuya casa podía albergar a la Iglesia entera (Rom 16,23; 1 Cor 14,23), una asamblea compuesta por varias Iglesias domésticas menores (1 Cor 16,19). **15.** Esto expresa lo que de hecho resultó, no la intención de Pablo por aquel entonces. **16.** *Estéfanas:* Véase el comentario a 16,15. *familia:* Puesto que la familia incluía hijos casi con certeza, este texto se ha utilizado para demostrar que la Iglesia primitiva bautizaba niños (véase J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* [Filadelfia 1960-]). Tal interpretación queda excluida, sin embargo, por el hecho de que en 16,15 el *oikos* de Estéfanas se reduce a adultos (véanse A. Strobel, *ZNW* 56 [1965] 91-100; P. Weigandt, *NovT* 6 [1963] 49-74). **17.** Sólo desde esta perspectiva del modo en que Pablo entiende su obligación principal se ve algo menospreciado el bautismo. *no con sabiduría de palabras:* La auténtica predicación (véase el comentario a 2 Cor 4,7-12) libera la fuerza del evangelio (Rom 1,16). Dicha fuerza queda anulada por los intentos de hacerla razonable mediante argumentos inteligentes, o atractiva mediante artificios retóricos, que la rebajan al nivel de la humanidad caída.

15 **(B) Dios tiene criterios diferentes (1,18-31).** Los creyentes deben distanciarse de los criterios de la humanidad caída –causa de las divisiones en Corinto– si quieren llegar a entender el modo en que Dios se relaciona con ellos. Resultan poco convincentes los intentos (reseñados por V. Branick, *JBL* 101 [1982] 251-69) de demostrar que en este punto Pablo empieza a reutilizar material compuesto para unos destinatarios diferentes. **18.** El hecho de la aceptación o el rechazo constituye la base de la división de la humanidad en dos grupos. Dios no ha predestinado a unos a la salvación y a otros a la condenación. En el futuro, la condición de miembro de cada uno de esos grupos podría cambiar (1 Cor 5,5; 10,12). **19.** La sabiduría mundana que rechaza el evangelio fue condenada por Dios en Is 29,14 (LXX). **20.** El significado de las preguntas retóricas (inspiradas por Is 19,11; 33,18; 44,25; Job 12,17) sólo se aclara con los dos versículos siguientes, cada uno de los cuales va introducido por *epeidē*, «puesto que». **21.** *a través de la sabiduría divina:* Esto no denota un plan divino, pues tal cosa privaría al argumento de toda fuerza, sino la organización y belleza de la creación (Rom 1,19-20). *mediante la sabiduría:* La especulación racional, que en el mundo pasa por sabiduría, no se había dado cuenta de que Dios actuó a través de un salvador sufriente. *la locura de lo que predicamos:* Ésta es la palabra de la cruz (1,18). **22.** *piden signos:* La exigencia de milagros es una negativa a confiar en Dios y camufla la satisfacción con el *statu quo*. *griegos:* Puesto que *ethnoi* aparece en el versículo siguiente, esta referencia debe de apuntar a los gentiles en general (Gál 3,28). *buscan sabiduría:* Construyen un sistema religioso cuyas exigencias están dispuestos a aceptar. **23.** La locura de Dios es un Cristo crucificado que los judíos rechazan debido a sus expectativas mesiánicas y los gentiles debido a su racionalismo. **24.** *los que son llamados:* Aun cuando el evangelio se dirige a todos, Pablo reserva el término *klētoi* para aquellos que lo han aceptado (véase el comentario a 1,9). *Cristo:* La auténtica humanidad de Jesús hace visible el propósito de Dios para la raza humana e irradia una fuerza de atracción que posibilita una respuesta. **25.** La paradoja se lleva al extremo al subrayar que los caminos de Dios no son los caminos de los hombres (Rom 11,33).

(K. Müller, «1 Kor 1:18-25: Die eschatologisch-kritische Funtion der Verkündigung des Kreuzes», *BZ* 10 [1966] 246-72. R. Penna, «La *dynamis theou*: Riflessioni in margine a 1 Cor 1:18-25», *RivB* 15 [1967] 281-94. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* [BHT 26, Tubinga 1959] 21-41.)

16 **26-31.** Los miembros de la comunidad corintia ejemplifican la paradoja de 1,25. Dios no llamó, para llevar adelante su plan para la humanidad, a los que el mundo habría escogido. **26.** Este versículo se podría interpretar como una pregunta que espera respuesta afirmativa (así W. H. Wuellner, *SE VI* 666-672), pero tal interpretación destruiría el argumento de Pablo. *según la carne:* De acuerdo con los criterios de la humanidad caída. **27-28.** *del mundo:* Según la valoración común. **29.** *presumir:* En el vocabulario de Pablo, esto significa confianza pecaminosa en uno mismo, confianza que pasa por alto la pregunta de 1 Cor 4,7. Lo que se ha alcanzado en Corinto no se debe a cualidad alguna de los creyentes. **30.** *de*

él os viene que estéis en Cristo Jesús: El vb. se ha de acentuar *esté* (Allo) porque se trata de una nueva modalidad de existencia, fundamentalmente un nuevo modo de mirar la realidad. *para nosotros sabiduría:* Esta percepción nueva es comunicada a los creyentes por la sabiduría revelada en la humanidad de Cristo, cuyo contenido se aclara mediante los tres términos colocados en aposición. Al ser separados de los pecadores (santificación), los creyentes dejan de estar bajo el control del pecado (redención) y así se convierten en lo que deben ser ante Dios (justicia; véase W. Bender, *ZNW* 71 [1980] 263-68; → Teología paulina, 82:68-70.75.77). **31.** Aunque se presenta como una cita del AT, sólo *ho kauchōmenos* y *kauchasthō* proceden de Jr 9,24 ó 2 Sm 2,10. *en el Señor:* Se hace referencia a la actividad de Dios en la historia. La misma fórmula aparece en 2 Cor 10,17 (véase Meeks, *First Urban Christians* 51-73).

17 (C) El poder de la predicación de Pablo (2,1-5). Pablo demuestra su fidelidad al principio enunciado en la última sección ampliando lo dicho en 1,17. **1.** *testimonio de Dios:* La lectura *martyrion*, «testimonio», es más probable que la igualmente bien atestiguada *mystērion*, «misterio» (Barrett). El testimonio dado por Dios, o el secreto revelado por Dios, es Cristo. Pablo se negaba a adornarlo con artificios retóricos o argumentos ingeniosos. **2.** *no estimé conveniente saber:* Toda la atención de Pablo estaba centrada en Cristo crucificado, que no era el tipo de salvador que esperaban ni judíos ni gentiles. **3.** El comportamiento de Pablo era la antítesis del de los filósofos itinerantes que se ganaban bien la vida con la credulidad de los ingenuos. **4.** *en persuasivos discursos de sabiduría:* Algunos testigos insertan el adj. «humana» delante de «sabiduría» para subrayar que este término tiene aquí una connotación peyorativa. *en una demostración de espíritu y poder:* Pablo argumenta de nuevo del efecto a la causa. El poder del Espíritu (endíadis) es la única explicación plausible del convencimiento que se apoderó de los corintios cuando Pablo habló. **5.** Una fe basada en una presentación persuasiva está a merced de argumentos mejores. *el poder de Dios:* El objeto de la fe cristiana no es Dios *in se*, sino en cuanto activo en la historia.

18 (D) La verdadera sabiduría y el lenguaje del amor (2,6-3,4). La teoría de que 2,6-16 es una interpolación (M. Widman, *ZNW* 70 [1979] 44-53) resulta menos probable que la opinión de que en estos versículos Pablo vuelve contra sus adversarios las ideas y terminología de éstos. No estaban influenciados por el gnosticismo (por el contrario, W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth* [Nueva York 1971]), sino por la especulación helenístico-judía sobre la sabiduría, especulación que se relacionaba con Filón y que tal vez Apolo (Hch 18,24-28) introdujera en Corinto. Algunos cristianos creían poseer una «sabiduría» que los hacía «maduros» o «perfectos» y les daba el derecho a mirar a los demás por encima del hombro considerándolos «niños». Éstos eran «psíquicos» interesados sólo por el cuerpo y sus necesidades, mientras que los perfectos eran «espirituales» que especulaban sobre Cristo como «el Señor de la gloria» y tenían en gran estima la elocuencia.

(Davis, J. A., *Wisdom and Spirit* [Lanham 1984]. Horsley, R. A., «*Pneumatikos* versus *Psychikos:* Distinctions of Status among the Corinthians», *HTR* 69 [1976] 269-88; «Wisdom of Word and Words of Wisdom in Corinth», *CBQ* 39 [1977] 224-39. Pearson, B., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* [SBLDS 12, Missoula 1973]. Winter, M., *Pneumatiker und Psychiker in Korinth* [MarTS 12, Marburgo 1975].)

19 6. Las primeras palabras son pura ironía, sólo inteligible a la luz de 3,1; entre los creyentes no existen distinciones basadas en un conocimiento reservado a unas pocas almas escogidas. *sabiduría:* El significado paulino aparece en el versículo siguiente. El juicio de Pablo sobre la especulación que atraía a los corintios aparece en las dos matizaciones que siguen. *de este mundo:* Véase el comentario a Gál 1,4. *de los jefes de este mundo:* De las tres interpretaciones habituales –gobernantes humanos, poderes demoníacos y gobernantes humanos como instrumentos de poderes demoníacos–, la primera es la más probable (véase M. Pesce, *Paolo e gli arconti a Corinto* [Testi e ricerche di scienze religiose 13, Brescia 1977]). Las opiniones de la humanidad caída se reflejan en la estructura de una sociedad corrupta cuyo paradero sólo puede ser la destrucción. **7.** *sabiduría de Dios:* El plan de salvación de Dios es la única sabiduría auténtica, que resulta inaccesible a la especulación racional (2,11-12). *para nuestra gloria:* Con la caída en el pecado, la humanidad perdió la facultad de glorificar a Dios (*ApMo* 20,1-2; 21,6; Rom 3,23). Cristo tenía esa capacidad, y quienes pertenecen a él van creciendo gradualmente en ella (2 Cor 3,18). En este sentido, la gloria es la meta del plan de salvación (véase J. Coppens, *ETL* 46 [1970] 389-92). **8.** *que:* El antecedente inmediato es gloria, pero el sentido común indica que a lo que se hace referencia es al plan de salvación. Si las arrogantes autoridades hubieran sabido que se llevaría a cabo mediante la muerte humillante de Jesús, habrían intentado frustrarlo dejando que éste viviera. *Señor de la gloria:* Éste aparece como título divino en *1 Hen* 63,2 y de manera equivalente en Sal 24,8, pero en el texto que nos ocupa indica el aspecto de Cristo sobre el cual preferían concentrarse los «espirituales» de Corinto. Jesús crucificado es, sin embargo, la verdad de Cristo resucitado (Ef 4,21; véase I. de la Potterie, *SPC* 2. 45-57).

20 **9.** *como está escrito:* En este caso, a diferencia de lo que es habitual en Pablo (*1,31; 2 Cor 8,15; 9,9;* Rom *passim*), esta fórmula no introduce una cita del AT. El testimonio más antiguo de la primera parte es Pseudo-Filón, *AntBib* 26.13 (para versiones posteriores, véase K. Berger, *NTS* 24 [1977-78] 271-83), que tal vez esté inspirado por Is 64,3. La combinación de las dos partes quizá refleje una complicada evolución (véase H. Ponsot, *RB* 90 [1983] 229-42), pero lo inoportuno de *hosa*, el pron. rel. del v. 9b, indica más bien que la segunda parte no pertenece a la cita, sino que es el comentario de Pablo. Convertir el amor en el criterio responde perfectamente a su intención (Rom 8,28; véase J. B. Bauer, *ZNW* 50 [1959] 106-12). **10.** *ha revelado Dios:* El objeto queda expresado en el v. 9. **11.** El argumento se basa en la condición separada del ser humano. En cada persona existen ámbitos donde ningún extraño puede penetrar. Sólo la autoconciencia de cada uno puede ponerlos de manifiesto. Del mismo modo, sólo la autoconciencia divina (Espíritu de Dios) puede penetrar la profundidad de Dios. **12.** *el espíritu del mundo:* Si éste es la mentalidad de una sociedad corrupta, «el Espíritu que viene de Dios» sólo puede ser la mentalidad de una auténtica comunidad cristiana. Los misterios únicamente se captan mediante una entrega. **13.** Los medios de la comunicación concuerdan con la modalidad del conocimiento. *palabras enseñadas por el Espíritu:* El nuevo ser de los creyentes (1,30) se debe a la iniciativa de Dios; de ahí que, tanto el conocimiento instintivo dado con él, como el lenguaje en que se expresa, se deba atribuir a él. *pneumatikois pneumatika synkrinontes:* Caben diferentes combinaciones de significados (véase Robertson-Plummer, *First Epistle* 47), pero el contexto aconseja «interpretando las verdades espirituales desde un punto de vista espiritual» (así Barrett, Conzelmann). **14.** Pablo vuelve contra los corintios la distinción de éstos (→ 18 supra). Si los «espirituales» no le entienden, son ellos los que son «psíquicos». El principio subyacente a esta distinción lo explica Filón en *Quod det.* 86. **15.** Dentro del presente contexto, este principio corintio (Filón, *Leg. alleg.* 1.94), que ha tenido una influencia muy perniciosa en la historia de la Iglesia, viene a decir que Pablo es inmune a los juicios de sus adversarios; véase el comentario a 4,3-5. **16.** La fuerza de Is 40,13 LXX sólo llega a ser clara si se tienen presentes los vv. 10 y 12. Si los adversarios de Pablo no han conocido a Dios, ¿cómo podrán entender sus obras, a saber, lo espiritualmente perfecto? *la mente de Cristo:* Dios sólo es conocido a través de Cristo, cuya mente no se ocupa de la especulación, sino de la obediencia y el servicio (Flp 2,5-7).

21 **3,1-4.** Abandonando la gimnasia mental destinada a desconcertar a los corintios, Pablo pasa a expresar en este momento su objeción básica a la actitud de aquéllos. No pueden ser cristianos maduros dado que no han captado la índole de una auténtica comunidad. **1.** *gente carnal:* La que sigue dominada por los criterios de un mundo caído; véase R. Bultmann, *TNT* 1. 232-39. **3.** *camináis a lo humano:* En oposición a *kata theon* (2 Cor 7,9-10), *kata anthrōpon* (1 Cor 9,8; 15,32; Gál 3,15; Rom 3,5) denota la valoración humana común. Al aceptar las envidias y discordias como normales, dejan patente su aceptación del juicio común sobre lo que es posible para la humanidad. **4.** *al modo humano:* Con su utilización de divisas partidistas (1,12) demuestran ser personas corrientes, y no los jefes espirituales iluminados que afirman ser.

22 **(E) La actitud correcta respecto a los pastores (3,5-4,5).** El tema principal enunciado en 3,5-9 reaparece en 4,1-5. En medio (3,10-23) se sitúa una digresión menos directamente relacionada con el asunto en cuestión. **5.** *qué:* Cabría esperar «quién», pero aquí y en el v. 7 se usa el neutro deliberadamente para subrayar el carácter instrumental del ministerio. *por medio de los cuales llegasteis a la fe:* Aunque es un don divino (12,9), la fe no prescinde de los conductos encarnacionales. Un instrumento defectuoso puede obstruir o distorsionar la acción de la causa principal (1,17). **6.** Cronológicamente, Pablo y Apolo guardaban entre sí la relación existente entre evangelizador y catequista. **7.** Dios no necesita instrumentos humanos, pero en su sabiduría decidió emplearlos. **8.** *son una misma cosa:* En vista de su efecto, Pablo y Apolo constituyen un único instrumento complejo. ¡Qué estúpido, pues, resulta contraponer uno al otro! *cada cual recibirá su salario:* Aunque todo el mérito corresponde a Dios, éste reconoce la realidad de la contribución de los ministros. **9.** *colaboradores de Dios:* Pese a V. P. Furnish (*JBL* 80 [1961] 364-70), la idea es la cooperación divino-humana (1 Tes 3,2), la modalidad de actividad divina inaugurada en Cristo. *cultivo/edificación:* La asociación de estas imágenes es muy común (véase Conzelmann, *1 Corinthians* 75). En la pedregosa Palestina, limpiar los campos significaba construir muros (Jr 1,10).

23 **10.** La imagen de la construcción hace que Pablo se desvíe del tema y entre en una digresión sobre la calidad de las aportaciones ministeriales que él espera que otros hagan. **11.** Alusión parentética a una afirmación del partido de Cefas de que la Iglesia estaba cimentaba sobre Pedro (Mt 16,18); véase el comentario a 1,12. **13.** *el día:* El fuego es un elemento constante (Is 26,11; Dn 7,9-11; Mal 4,1) en el marco del día escatológico de Yahvé (Is 2,12; Jr 46,10; Am 5,18), utilizado aquí por Pablo para designar la segunda venida de Cristo (4,5; 5,5). **14.** *recompensa:* Aprobación por parte de Dios del uso pleno hecho de los talentos personales en aportaciones adecuadas a la índole de la Igle-

sia. **15.** Dar de manera errónea (p.ej., el intento del partido de Cefas de imponer costumbres judías a la Iglesia) o en modo insuficiente desde el punto de vista de los talentos personales merecerá salvación... pero sólo como quien sale corriendo de una casa en llamas. No hay referencia alguna al purgatorio (véanse S. Cipriani, *RivB* 1 [1959] 25-43; J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3:10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?* [Düsseldorf 1955]. J. Michl, *SPC* 1. 395-401). **16.** De la actividad constructora, Pablo salta al edificio como tal. *templo de Dios:* En oposición a los esenios, que relacionan este concepto con el sacrificio espiritual (1QS 8,4-9; 9,3-5), Pablo convierte la presencia de Dios en la base (6,19; 2 Cor 6,16; véanse G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* [SUNT 7, Gotinga 1971] y mi recensión de esta obra, *RB* 79 [1972] 435-40). **17.** *templo santo:* La comunidad es destruida por falta de santidad (véanse I. de la Potterie y S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit* [París 1965] cap. 7).

24 **18.** La santidad es un servicio de amor, la antítesis de las divisiones promovidas por la especulación sapiencial corintia que seguía criterios mundanos. *vuélvase loco:* Aceptando la locura de la cruz (1,18-25). **19.** En este texto, como en Rom 11,35, Pablo utiliza una traducción de Job 5,13 que no es la de los LXX. Lo que los corintios tienen por sabiduría es sólo astucia. **20.** Al citar Sal 94,11, Pablo sustituye «hombres» por «sabios». **21-22.** Siguiendo el principio estoico de que «todo pertenece a los sabios» (Diógenes Laercio, *Vit.* 7.125), los corintios debían haber cambiado radicalmente sus divisas (1,12). **23.** El carácter *ad hominem* del argumento de los vv. 21-22 queda subrayado por la afirmación formal de la relación de todo con Cristo y de la subordinación de éste a Dios (15,28).

25 **4,1.** En conclusión, Pablo declara categóricamente cómo conviene que los corintios consideren a sus pastores. *servidores: Hypēretēs* tiene con frecuencia la connotación de «testigo oficial» (véase Murphy-O'Connor, *Paul on Preaching* 60-64). *administradores:* Este término se aplicaba también a funcionarios religiosos (véanse H. Cadbury, *JBL* 50 [1931] 47-51; J. Reumann, *JBL* 77 [1958] 339-49). **2-3.** Puesto que Pablo no se designó a sí mismo para el cargo, y los corintios no lo nombraron, los juicios de éstos carecen de valor. **4.** *mi conciencia nada me reprocha:* Pablo no experimenta el dolor de la transgresión (véase C. A. Pierce, *Conscience in the NT* [SBT 15, Londres 1955] 21.28), pero esto no garantiza que el único juez de verdad coincida con ese dictamen. **5.** *el tiempo:* Este momento queda determinado por la referencia siguiente a la parusía. «A la vista de este juicio *último*, todos los veredictos humanos no pueden sino ser *pre*-juicios» (Barrett, *First Epistle* 103). Resulta evidente la presencia de algo de hipérbole.

26 **(F) Aplicación a los corintios (4,6-13).** **6.** Con la aplicación de metáforas a sí mismo y a Apolo, Pablo pretendía aclarar el papel de ambos (véase M. Hooker, *NTS* 10 [1963-64] 131). *el «no» está antes de lo escrito:* J. Strugnell ha demostrado (*CBQ* 36 [1974] 555-58) que *to mē hyper ha gegraptai* es el comentario marginal de un copista cuyo ejemplar carecía de un *mē*, «no», que él insertó delante de *heis*. **7.** Por sí mismos, los corintios nada tienen que los recomiende a un jefe de partido. **8-13.** Del sarcasmo, Pablo pasa a la ironía amarga. En contraste con los predicadores, conscientes sólo de sufrimientos y luchas, los corintios creían encontrarse en posesión del reino escatológico de Dios. Su defectuosa escatología (véase A. C. Thiselton, *NTS* 24 [1977-78] 510-26) estaba reforzada por la idea estoica de que los sabios son reyes (Weiss).

27 **(G) La visita de Timoteo (4,14-21).** **14.** Tras la severidad, la dulzura. **15.** *paidagōgos:* Lit., «el que conduce al niño», habitualmente un esclavo que vigilaba la conducta del joven, pero no era su maestro (véase el comentario a Gál 3,24). *os engendré:* El efecto de la fuerza de Cristo (1,24) mediada por el evangelio de Pablo (1,17) es una vida nueva (1,30; véase P. Gutiérrez, *La paternité spirituelle selon saint Paul* [Ebib, París 1968]). **16.** Véase el comentario a 11,1. **17.** *he enviado a Timoteo:* El aor. no es epistolar, como demuestran 1,1 y 16,11. Timoteo era conocido en Corinto (1 Tes 3,2). Su envío en mayo del 54 d.C. probablemente fue la reacción inicial de Pablo ante los comentarios que le hicieron los de Cloe (1,11). *mis caminos en Cristo:* Mi manera de vivir como cristiano. **18.** El temor por Timoteo indigna de nuevo a Pablo. **19.** *iré pronto:* Esta acalorada declaración no está en contradicción con el detallado plan de viaje que Pablo expone en 16,5-9. **20.** La realidad del reino de Dios consiste en su fuerza transformadora, no en especulaciones (Rom 14,17-18). **21.** El amor paternal se puede expresar en forma de ternura o de castigo (Job 37,13; véase C. Spicq, *RB* 60 [1953] 509-12).

28 **(III) Parte segunda: La importancia del cuerpo (5,1-6,20).** Los tres problemas, que se distribuyen según la estructura sexo-pleitos-sexo, ponen de manifiesto sin excepción la creencia corintia de que ninguna acción física tiene significación moral alguna (6,18b). Para Pablo, el cuerpo es la esfera en la cual se hace real el compromiso con Cristo; un cristianismo puramente espiritual no existe.

29 **(A) Un caso de incesto (5,1-8).** **1.** El matrimonio o el concubinato con la madrastra eran condenados tanto por judíos (Lv 18,8; 20,11; *mSanh.* 7,4) como por gentiles (Cayo, *Inst.* 1.63). **2.** *andáis tan hinchados:* La comunidad se enorgullecía de manera infantil (3,1) de ser, con ello, diferente, siendo así que de-

bían haber hecho duelo y haber mostrado su sinceridad (el *hina* es explicativo) expulsando al pecador. Puesto que no se menciona a la mujer, ésta probablemente no era cristiana. **3.** *presente en espíritu:* Puesto que era deber de la comunidad purificarse, Pablo sólo podía hacerse oír en el consejo celebrado por aquélla reivindicando su presencia espiritual. *al que así obró en nombre del Señor Jesús:* Los corintios justificaban el acto como expresión de su nueva libertad en Cristo (véase J. Murphy-O'Connor, *RB* 86 [1977] 239-45). **4.** *reunidos:* La decisión la ha de tomar la comunidad entera. **5.** *entregar:* Delante del infin. *paradounai* se ha de sobreentender *chrē* o *dei*, «es necesario». Pablo señala, no impone, la decisión que él desea. *Satanás:* Fuerza maligna personalizada asociada por Pablo exclusivamente con los creyentes (véase T. Ling, *The Significance of Satan* [Londres 1961]). *destrucción de la carne:* La meta negativa de la expulsión de ese hombre de la comunidad es la supresión de su falsa orientación, no necesariamente por muerte o enfermedad (véase A. C. Thiselton, *SJT* 26 [1973] 204-28). *para que su espíritu se salve:* Positivamente, la excomunión pretende estimular una orientación auténtica hacia Dios. La acción de Satanás también es causa de un bien en 2 Cor 12,7. *el día:* Véase el comentario a 1,8; 4,5. **6.** *un poco de levadura:* El mal ejemplo de uno tiene el riesgo de contagiar a todos los demás; todo pecado tiene una dimensión social (Rom 14,7; cf. Gál 5,9). **7.** *levadura vieja:* Los restos de nuesto pasado pecador, que probablemente ya se han purgado (3,17).

(Collins, A. Y., «The Function of "Excommunication" in Paul», *HTR* 73 [1980] 251-63. Derrett, J. D. M., «"Handing over to Satan": An Explanation of 1 Cor 5:1-7», *RIDA* 26 [1979] 11-30. Forkman, G., *The Limits of the Religious Community* [ConBNT 5, Lund 1972]. Roetzel, C. J., *Judgement in the Community* [Leiden 1972].)

30 (B) Aclaración de un malentendido (5,9-13). 9. Esta carta anterior se ha perdido. **10.** Los corintios habían dado a su directriz una interpretación demasiado rigurosa, para de ese modo hacer caso omiso de ella. **11.** La Iglesia no puede cumplir su misión a menos que su conducta sea inequívocamente mejor que la de la sociedad. *el nombre de hermano:* Alguien conocido como cristiano meramente nominal por su conducta. **12.** La relación con no creyentes no está prohibida (10,27). **13.** *al malvado:* El individuo condenado en los vv. 1-5. La formulación recuerda Dt 17,7.

(Dahl, N. A., «Der Epheserbrief und der verlorene, erste Brief des Paulus an die Korinther», *Abraham unser Vater* 65-77. Zaas, P. S., «"Cast Out the Evil Man from Your Midst" (1 Cor 5:13b)», *JBL* 103 [1984] 259-61.)

31 (C) Pleitos entre cristianos (6,1-11). La mención del juicio y de los de fuera le trae a Pablo a la memoria una cuestión que no guarda relación alguna con los problemas sexuales (por el contrario, P. Richardson, *NovT* 25 [1983] 37-58). **1.** *los injustos:* No jueces corruptos, sino simplemente no creyentes. La comunidad debiera dar testimonio ante un mundo al servicio de la división poniendo de manifiesto su capacidad de reconciliar a sus propios miembros (véase W. C. van Unnik, «Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese», *Judentum–Urchristentum–Kirche* [Fest. J. Jeremias, ed. W. Eltester, BZNW 20, Berlín 1960] 221-34). **2.** Si los elegidos han de participar en el juicio escatológico (Dn 7,22; Sab 3,8; 1QpHab 5,4; *Jub* 24,29; Mt 19,28; 1 Tes 4,16-17), ciertamente son competentes para arbitrar en casos ordinarios. **3.** Los ángeles malvados serán juzgados en la parusía (Jds 6; 2 Pe 2,4; cf. *1 Hen* 91,15). **4.** *los que la Iglesia tiene en nada:* Debido a su argumentación, Pablo adopta la perspectiva de aquellos corintios que miraban por encima del hombro a los demás cristianos (→ 18 supra). A fortiori despreciarían a los no creyentes. **5.** La presuntuosidad de los «sabios» y «perfectos» queda patente en toda su crudeza; ¡se confiesan incapaces de un simple juicio! **7.** Tras declarar cómo conviene ocuparse de los casos, Pablo pasa a decir que éstos ni siquiera debieran producirse. *tenéis pleitos con vuestros propios yoes:* Ésta es la incongruencia básica. Tal es la unidad del cuerpo (12,12-27), que el cristiano que entabla demanda a un hermano se la entabla a sí mismo (Rom 12,5). Las dos preguntas recuerdan Mt 5,39-42. **9-10.** La lista de vicios de 5,10-11 se amplía con cuatro términos. Si «ladrones» está aquí en el lugar apropiado (v. 7), los «adúlteros» aparecerán en 6,12-20, y «afeminados» y «homosexuales» (véase D. F. Wright, *VC* 38 [1984] 125-53) tal vez preparen para 11,2-16 (véase S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT* [BZNW 25, Berlín 1959]). *reino de Dios:* En este caso una realidad futura, como en 15,50 y Gál 5,21, pero también puede ser presente (4,20; 15,24; Rom 14,17; 1 Tes 2,12). **11.** *tales fuisteis algunos de vosotros:* Otro indicio de los antecedentes de la comunidad corintia; la lista no es mera repetición de material tradicional. *os habéis hecho lavar:* Pidieron el bautismo. *habéis sido santificados y justificados:* Dios los puso aparte en Cristo (1,2) y así los hizo en principio agradables a él. Se menciona a Dios, a Cristo y al Espíritu, pero el pensamiento no es todavía trinitario.

(Delcor, M., «The Courts of the Church of Corinth and the Courts of Qumran», *Paul and Qumran* [ed. J. Murphy-O'Connor, Londres 1968] 69-84. Meurer, S., *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens* [ATANT 63, Zúrich 1972]. Vischer, L., *Die Auslegungsgeschichte von I Kor. 6:1-11* [BGBE 1, Tubinga 1955].)

32 (D) Promiscuidad sexual (6,12-20). El tema del libertinaje sexual tocado en la lista de vicios trae a Pablo de vuelta al tipo de problema abordado en 5,1-8. **12.** *todo me es lícito:* Lema corintio (véase Hurd, *Origin* 68), cuya aplicación restringe Pablo, porque no todo edifica la comunidad; algunas cosas la destruyen (Gál 4,9). **13a.** *manjares... ambas cosas:* Un segundo lema corintio encaminado a probar que las acciones físicas no tienen valor moral. **13b-14.** La respuesta de Pablo se ajusta a cada elemento del lema. Si nuestros cuerpos han de resucitar, Dios debe conceder importancia a los actos realizados en y con el cuerpo. Aunque se usa de manera intercambiable con «nosotros» y «vosotros», *sōma* es siempre físico (véase R. H. Gundry, Sōma *in Biblical Theology* [SNTSMS 29, Cambridge 1976]); en su condición de tal es un medio de comunicación (véase B. Byrne, *CBQ* 45 [1983] 608-16). **15.** *Cristo:* Como en 12,12, «Cristo» designa la comunidad cristiana, la presencia física de aquél en el mundo. La entrega a la misión de Cristo queda negada por el uso de otra persona en un coito ocasional. **16.** Un placer transitorio sin auténtica comunicación niega la unión plena que es la intención del Creador para el acto físico en Gn 2,24. **17.** Contraste puramente formal inspirado por «una sola carne» en el v. 16 y que pretende evocar la entrega corintia al Espíritu (18 supra). **18.** *huid de la fornicación:* Ésta es la conclusión de Pablo, pero el apóstol recuerda inmediatamente un tercer lema corintio. *todo pecado cometido por el hombre queda fuera del cuerpo:* Al negarse al compromiso con la otra persona, pervierte la intención del acto físico más íntimo. **19.** *vuestro cuerpo:* Dado que *sōma* es sg. y *hymōn* pl., podría haber una referencia al cuerpo de Cristo, pero tal posibilidad queda excluida por el contexto; *sōma* es un sg. distributivo (2 Cor 4,10; Rom 8,23). *templo del Espíritu Santo:* La santidad de la comunidad (3,16-17) se debe reflejar en el comportamiento de cada miembro. *no os pertenecéis:* Porque están poseídos por el Espíritu y pertenecen a Cristo (3,23). **20.** *habéis sido comprados:* Se trata de la imagen del rescate (1,30) de un esclavo o un prisionero (Gál 5,1). *glorificad a Dios:* Utilizando el cuerpo sexualmente en el sentido deseado por Él (v. 16), pero también para servir a los demás (Gál 5,13).

(Kempthorne, R., «Incest and the Body of Christ: A Study of 1 Cor 6:12-20», *NTS* 14 [1967-68] 568-74. Miller, J. I., «A Fresh Look at 1 Cor 6:16f.», *NTS* 27 [1980-81] 125-27. Murphy-O'Connor, J., «Corinthian Slogans in 1 Cor 6:12-20», *CBQ* 40 [1978] 391-96. Romaniuk, K., «Exégèse du Nouveau Testament et ponctuation», *NovT* 23 [1981] 195-209.)

33 (IV) Parte tercera: Respuestas a las preguntas de los corintios (7,1-14,40). En su contestación a la carta corintia (7,1), Pablo aborda una amplia diversidad de preguntas, pero no las trata de cualquier manera. En primer lugar aborda los problemas relativos a la condición social (7,1-40), luego los derivados del contacto con el entorno pagano (8,1-11,1) y finalmente los relacionados con las asambleas litúrgicas (11,2-14,40). El tono y el tratamiento cambian de acuerdo con la índole del problema.

34 (A) Problemas relativos a la condición social (7,1-40). Pablo empieza (7,1-16) y termina (7,25-40) con problemas relacionados con la sexualidad, pero la parte central (7,17-24) se ocupa de la situación de circuncisos/incircuncisos y de esclavos/libres. La combinación recuerda Gál 3,28; cf. Col 3,11.

35 (a) RELACIONES SEXUALES EN EL MATRIMONIO (7,1-9). **1.** *En cuanto a:* Nuevas preguntas planteadas por los corintios se introducen con *peri de* en 7,25; 8,1; 12,1; 16,1. *bien le está al hombre abstenerse de mujer:* Ésta no es la opinión de Pablo, sino la de ciertos corintios que de manera idealista creían que las parejas casadas debían abstenerse de las relaciones sexuales (véanse Hurd, *Origins* 68; W. E. Phipps, *NTS* 28 [1982] 126-31). **2.** *tenga:* Como en 5,1, *echein* tiene una connotación sexual. La pregunta no se refiere al hecho de estar casado, sino a las relaciones normales dentro del matrimonio. **3-4.** Desde el punto de vista de las relaciones sexuales (único aspecto del matrimonio que en este momento le interesa a Pablo), el cuerpo de cada uno se dona al otro; de ese modo se debe al otro, creando una «deuda» (véase B. Bruns, *MTZ* 33 [1982] 177-94). **5.** De ahí que la abstinencia sólo pueda ser por mutuo acuerdo y durante un tiempo limitado. Según la ley judía, el marido podía tomar a ese respecto una decisión unilateral (Str-B 3.37-72). *para dedicaros a la oración:* Ejemplo del tipo de cosa que justificaría la abstinencia. *Satanás:* Véase el comentario a 5,5.

36 **6.** *esto:* El pron. *touto* (como en los vv. 26.35) señala hacia delante, no hacia atrás (véase N. Baumert, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn* [FB 47, Wurzburgo 1984] 48-63). Pablo está simplemente dando un consejo. **7.** *fueran como yo:* En el momento de escribir, Pablo estaba soltero, pero J. Jeremias (*ZNW* 25 [1926] 310-12; 28 [1929] 321-23) sostiene que era viudo (→ Pablo, 79:19). *cada uno tiene su propio don:* Pablo no pretende ni imponer el celibato ni insistir en el matrimonio. Lo que la gente escoge instintivamente manifiesta el don de Dios. Así, da por supuesto que los casados no están llamados al celibato. **8-9.** Los solteros tienen la posibilidad de elegir; su opción se ha de basar en consideraciones prácticas. *es mejor casarse que abrasarse:* Una violenta pasión infructuosa (así correctamente F. Lang, *TDNT* 6.948-51; por el contrario, M. L. Barré, *CBQ* 36

[1974] 193-202) es un obstáculo para la vida cristiana.

37 (b) MATRIMONIO Y DIVORCIO (7,10-16). **10-11.** Estos versículos no son una declaración general de principios, sino una aplicación de la directriz del Señor sobre el divorcio a un caso sumamente concreto (véase J. Murphy-O'Connor, *JBL* 100 [1981] 601-06). **10.** *no yo, sino el Señor:* La invocación de la directriz del Señor es una ocurrencia tardía. *que la mujer no permita ser separada:* Para este sentido de la pasiva, véase BDF 314. La esposa debe resistirse al divorcio. **11.** *en caso de que se le haya impuesto la separación:* El divorcio en trámite tal vez se hubiera consumado para cuando la carta llegara a Corinto. *que no se vuelva a casar o que se reconcilie con su marido:* Tras haberse visto forzada al divorcio por un marido que aceptaba el principio corintio (v. 1b), era natural que la esposa pensara en casarse de nuevo, pero esto haría imposible que ella le perdonara plenamente (véase *Herm[m]* 4.1) cuando, según esperaba Pablo, el marido entrara en razón. *el marido no se divorcie de su mujer:* La prohibición del divorcio por parte de Jesús (Mt 19,9; Lc 16,18) va dirigida al marido, que en la ley judía tenía el derecho exclusivo a tomar la iniciativa del divorcio (*mYebam.* 14,1; *mKetub.* 7,9-10; *mGiṭ.* 9,8).

38 **12-16.** En Corinto, algunos proponían que los matrimonios en que sólo un cónyuge se había hecho cristiano debían ser disueltos porque, según cabe suponer, les parecía que acercaban demasiado el mundo del pecado a la Iglesia (2 Cor 6,14-7,1). La respuesta de Pablo es establecer una distinción. **12-13.** De la buena voluntad mostrada por el pagano que consiente en vivir con el convertido se debe sacar partido (véase el v. 16). De ahí que el matrimonio se haya de mantener. **13.** En contraste con los vv. 10-11, en este caso se considera a la esposa capaz de tomar la iniciativa del divorcio, como en la ley griega y romana (véase *RAC* 4. 707-19). **14.** *el no creyente queda santificado:* Existen muchas interpretaciones diferentes (véase G. Delling, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* [Gotinga 1970] 257-60); la más simple es que Pablo considera santo al no creyente porque, al decidir mantener el matrimonio, está actuando en conformidad con el plan divino (Gn 2,24 = 1 Cor 6,17) y con la directriz del Señor de 7,10-11 (véase J. Murphy-O'Connor, *RB* 84 [1977] 349-61). *por causa del creyente:* La decisión de mantener el matrimonio implicaba necesariamente al cónyuge cristiano. *vuestros hijos no son impuros, sino santos:* Con el fin de aclarar la aplicación de «santo» a un pagano basándose en su comportamiento, Pablo saca a colación a los hijos de la comunidad que, en su calidad de no creyentes y no bautizados, eran teóricamente «impuros». Pero, puesto que su conducta seguía el modelo de la de los padres cristianos, eran de hecho «santos». *Akatharsia* y *hagiōsynē* (o un término parecido) caracterizan los dos modos de estar abierto a la humanidad en 1 Tes 4,3-7 y Rom 6,19-22 (cf. Rom 12,1-2). **15.** En oposición frontal a la prohibición de Jesús, que iba dirigida a los judíos (Mt 19,3) y se aplicaba a toda la humanidad (Mt 19,4-6), Pablo permite un divorcio pleno, que tanto en la ley pagana (véase PW 5. 1241-45.2011-13) como en la judía (*mGiṭ.* 9,3) implicaba esencialmente el derecho a un nuevo matrimonio (por el contrario, D. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* [Filadelfia 1971] 89-99; J. K. Elliott, *NTS* 19 [1972-73] 223-25). *no está obligado:* El decreto de divorcio era un hecho de liberación (*mGiṭ.* 9,3). *Dios nos ha llamado a vivir en paz:* La ausencia de *gar* indica que esto va con lo que sigue. **16.** *qué sabes tú... si salvarás:* La intención de la frase es positiva (véanse J. Jeremias, «Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (I Kor 7:16)», *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* [ed. W. Eltester, BZNW 21, Berlín 1954] 255-60; por el contrario, S. Kubo, *NTS* 24 [1978] 539-44). La situación queda ilustrada por 1 Pe 3,1-2.

39 (c) CAMBIOS EN LA CONDICIÓN SOCIAL (7,17-24). La intrascendencia esencial de cualquier situación jurídico-social queda demostrada por el hecho de que la llamada de Dios (véase el comentario a 1,9) llega a los individuos en todas las situaciones. Ningún cambio, por tanto, mejorará la valoración que Dios hace de cada uno. Las opiniones de Pablo sobre la igualdad social (p.ej., Gál 3,28) tal vez fueran interpretadas como un programa de acción social por algunos corintios (véase E. Neuhäusler, *BZ* 3 [1959] 43-60). **21.** Para hacer inteligible *mallon chrēsai*, se debe sobreentender un objeto. Muchos sugieren *tę̄ douleią̧;* p.ej., «Pero, aun cuando podáis obtener la libertad, permaneced aún de mejor gana como estáis» (Conzelmann). De acuerdo con el principio del v. 20, un esclavo, aun cuando se le ofreciera la libertad, debería permanecer en la esclavitud. Un esclavo, sin embargo, no tenía elección en el asunto de la manumisión; era un cambio de condición sobre el cual no tenía control alguno (y así guarda paralelo con el v. 15). De ahí que sea preferible sobreentender *tę̄ eleutherą̧*; p.ej., «Sin embargo, si podéis llegar a ser libres, aprovechad la oportunidad» (Robertson-Plummer; S. S. Bartchy, *Mallon Chrēsai* [SBLDS 11, Missoula 1973]; P. Trummer, *Bib* 56 [1975] 344-68). Un esclavo no debía tratar de rechazar la manumisión debido al principio del v. 20. **22.** Desde el punto de vista de la respuesta a la llamada divina, no importa que uno sea esclavo o libre. **23.** *habéis sido comprados a gran precio:* La idea de redención (6,20; → Teología paulina, 82:75)

evoca el estado prebautismal, de esclavitud respecto al pecado (Rom 3,9). *esclavos de hombres:* No es una crítica de la esclavitud como tal, sino de las actitudes de la humanidad caída (véase el comentario a 3,3-4).

40 (d) Cambios de estado civil (7,25-40). **25.** *acerca de la virginidad:* Esta formulación introduce un nuevo tema planteado por los corintios (véase el comentario a 7,1). El significado de *parthenoi* es objeto de discusión, y la certeza es imposible. La disyuntiva está en saber si se refiere a parejas de novios o a personas que viven el celibato en el matrimonio; cabe, sin embargo, que se hable a veces de unas y a veces de otras. **26.** *es bueno que el hombre permanezca como está:* Este principio práctico es la tesis de la sección, pero Pablo admitirá excepciones. **28.** *no peca:* Esto parece implicar el quebrantamiento de un voto (Weiss) y por tanto apunta a un matrimonio espiritual (véase el comentario al v. 36). *tribulación por la carne:* Al menos una vida más complicada, pero quizá también críticas por parte de los ascetas de Corinto (véase el comentario a 7,1). **29-30.** Pablo esperaba una parusía inminente (1 Tes 4,16-17; 1 Cor 15,51-52) y recomendaba no ostentación, sino desprendimiento. Resultaría estúpido contraer nuevos compromisos cuando todo está a punto de acabar. **32.** *libres de preocupaciones:* La inquietud afanosa es característica de la existencia irredenta (véase R. Bultmann, *TDNT* 5.589-93). *el soltero:* Aun cuando su preocupación tiene por objeto las cosas del Señor, dicha preocupación no es buena; es signo de un servilismo adulador enraizado en una falta de confianza en el amor de Dios. Barrett considera esto, con razón, una crítica al ascetismo que estaba en boga en Corinto. **33.** *el casado:* Pablo no tiene en mente el amor de marido y mujer (Gál 5,13-14), sino la completa absorción mutua de los recién casados. Puesto que el casado es miembro de una comunidad de amor, su mujer tiene sólo un derecho prioritario, pero no exclusivo, sobre su afecto. **34.** La opinión de Pablo sobre la igualdad de hombres y mujeres queda puesta de relieve por el hecho de que a la mujer le dice exactamente lo mismo. *la soltera o virgen:* La formulación indica que *parthenos* se usa en sentido técnico. Si es así, sólo puede denotar a alguien que ha entrado a formar parte de un matrimonio espiritual (véase *Herm[s]* 9.11). **35.** Pablo da un consejo claro, pero no impone soluciones. Su actitud se sitúa en marcado contraste con las posturas teorizantes adoptadas por algunos en Corinto. **36-38.** Existe una profunda división de opiniones acerca del alcance del caso particular aquí analizado (véanse W. G. Kümmel, «Verlobung und Heirat bei Paulus (I Kor 7,36-38)», *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* 275-95; J. J. O'Rourke, *CBQ* 20 [1958] 292-98). **36.** *su virgen:* Se supone que se refiere a su hija, a su prometida o a su esposa espiritual. Aunque es la hipótesis más tradicional, la primera es la menos probable; su único apoyo es *gamizein* (v. 38), pero este término no significa necesariamente «dar en matrimonio» (véase BDF 101). La probabilidad de que se refiera a la «prometida» queda seriamente reducida por la alusión al pecado (véase el v. 28). ¿Por qué alguien habría de considerar pecaminoso que una pareja de novios se case? Además, este problema se ha abordado en 7,8-9. Por lo tanto, el caso atañe a un matrimonio espiritual; Pablo aconseja que, si no pueden controlar su apetito sexual, no deben tener escrúpulo alguno en pasar a una relación matrimonial normal. Quiere él que estén libres de preocupaciones (v. 32), sin distracciones (v. 35). **37.** *sin ser forzado:* Quienes son capaces de sustentar un matrimonio espiritual deben mantener su compromiso. **38.** *hace bien:* La cuestión radica en qué es bueno para la persona concreta, no en qué es mejor en principio, pero Pablo es incapaz de resistirse a indicar su preferencia personal por la condición de soltero (7,7-8). La razón no es una superioridad intrínseca de ésta, sino el factor tiempo (7,28-31). **39.** *libre para casarse:* Por asociación de ideas, Pablo pasa a la cuestión de las segundas nupcias, aun cuando ya ha abordado el problema en 7,8-9. El ideal es la permanencia en el matrimonio, pero la muerte da total libertad al cónyuge superviviente (Rom 7,2). *sólo en el Señor:* Es decir, recordando que es cristiana; quizá un consejo de que no contraiga un matrimonio mixto. **40.** *también yo creo tener el Espíritu de Dios:* Afirmación palmariamente modesta no exenta de ironía.

(Adinolfi, M., «Motivi parenetici del matrimonio e del celibato in 1 Cor 7», *RivB* 26 [1978] 71-91. Byron, B., «1 Cor 7:10-15: A Basis for Future Catholic Discipline on Marriage and Divorce?», *TS* 34 [1973] 429-45. Cartlidge, D. R., «1 Cor 7 as a Foundation for a Christian Sexual Ethic», *JR* 55 [1975] 220-34. Ford, J. M., «St. Paul the Philogamist (I Cor. VII in Early Patristic Exegesis)», *NTS* 11 [1964-65] 326-48. Glazer, J. W., «Commands-Counsels: A Pauline Teaching?», *TS* 31 [1970] 275-87. Moiser, J., «A Reassessment of Paul's View of Marriage with Reference to 1 Cor 7», *JSNT* 18 [1983] 103-22. Niederwimmer, K., *Askese und Mysterium* [FRLANT 113, Gotinga 1975].)

41 (B) Problemas derivados del entorno pagano (8,1-11). Pablo empieza (8,1-13) y termina (10,23-11,1) con un análisis de la actitud cristiana respecto a la carne ofrecida a los ídolos. Los principios teológicos implicados se ahondan en 9,1-10,22 con el examen de temas que aparentemente no guardan relación. Hablando en términos generales, la carne en el mundo antiguo sólo se podía conseguir tras las grandes fiestas, cuando los sacerdotes vendían el excedente de carne de las víctimas sacrificia-

les que constituía su parte (véase J. Casabona, *Récherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec* [París 1966] 28-38). En Corinto, los «fuertes» y los «débiles» (la terminología procede de Rom 15,1) estaban divididos acerca de la moralidad de comer tal carne; los primeros lo aprobaban, a los segundos les repugnaba. El problema se aborda también en Rom 14,1-15,13.

(Fee, G. D., «*Eidolothyta* Once Again: An Interpretation of 1 Cor 8-10», *Bib* 61 [1980] 172-97. Horsley, R. A., «Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Cor 8-10», *CBQ* 40 [1978] 574-89. Lorenzi, L. de [ed.], *Freedom and Love* [Benedictina 6, Roma 1981].)

42 (a) LA COMIDA OFRECIDA A LOS ÍDOLOS (8,1-13). **1.** *respecto a la carne sacrificada a los ídolos:* Nueva pregunta planteada por los corintios (véase 7,1). *todos sabemos:* Afirmación de los fuertes de Corinto, que se aclarará en el v. 4. *el amor edifica:* El auténtico saber cristiano debe estar enraizado en el amor (Flp 1,9-10). **3.** *ése es conocido por él:* La elección divina (Rom 8,28-30) se manifiesta mediante la respuesta de amor. Pablo quita importancia al conocimiento. **4.** Con el fin de justificar el consumo de carne sacrificada a los ídolos, los fuertes se basaban en el monoteísmo, expresado positiva y negativamente. *un ídolo no es nada en el mundo:* Si un ídolo no tiene existencia real (véase C. H. Giblin, *CBQ* 37 [1975] 530-32), la comida a él ofrecida no puede haber experimentado cambio alguno. *no hay más que un Dios:* La convicción básica del AT (Dt 6,4; Is 44,8; 45,5). **5.** *quienes reciben el nombre de dioses:* Aunque objetivamente los ídolos no existían, para muchos eran subjetivamente reales. Los fuertes habían pasado por alto esta cuestión práctica. **6.** *un único Dios:* Pablo corrige el abstracto monoteísmo de los fuertes citando una aclamación (véase E. Peterson, *Heis Theos* [FRLANT 41, Gotinga 1926]), probablemente de una liturgia bautismal, que pone de relieve el papel de Cristo. Se han de sobreentender vb. de movimiento («venir» e «ir»), más que formas del vb. «ser» (véase F. M. M. Sagnard, *ETL* 26 [1950] 54-58). *todas las cosas:* La interpretación cosmológica (véase E. Norden, *Agnostos Theos* [Leipzig 1913] 240-50) es menos probable que la interpretación soteriológica, más conforme al uso paulino (Rom 11,36; 1 Cor 2,10-13; 12,4-6; 2 Cor 4,14-15; 5,18; véase J. Murphy-O'Connor, *RB* 85 [1978] 253-67). No hay ninguna alusión a la preexistencia de Cristo (véase J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* [Londres 1980] 179-183).

43 **7.** *por estar acostumbrados hasta ahora a los ídolos:* Los convertidos gentiles todavía no habían asimilado emocionalmente su conversión intelectual al monoteísmo. *su conciencia, que es débil:* Los fuertes tal vez consideraran así la respuesta objetivamente errónea de los débiles. *Syneidēsis*, término utilizado aquí por Pablo por primera vez, denota la conciencia que uno tiene de haber pecado (véase R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms* [AGJU 10, Leiden 1971] 402-39; → Teología paulina, 82:146). **8.** *un alimento no nos llevará ante (el tribunal de) Dios:* En consonancia con su principio (6,13), los fuertes proclaman que el alimento es moralmente indiferente. *ni vamos a estar mejor por no comer, ni vamos a estar peor por comer:* Ésta es la lectura preferible; se alude a los carismas. Éstos, ni aumentan en el caso de quienes se abstienen, ni disminuyen para quienes comen carne sacrificada a los ídolos (véase J. Murphy-O'Connor, *CBQ* 41 [1979] 292-98). **9.** Pablo se niega a aceptar el criterio propuesto por los fuertes. La repercusión que los actos propios tienen sobre los demás debe guiar la decisión de un cristiano. **10.** *recostado en un templo idolátrico:* El hecho de que los fuertes participaran en los banquetes de los templos ponía a los débiles en una posición intolerable en lo tocante a invitaciones, p.ej., a reuniones familiares en las cuales se servía carne sacrificada a los ídolos (véase J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* 161-65). *la conciencia del débil:* Ya no la «conciencia débil» del v. 7. Pablo está intentando suscitar interés por un necesitado. *será fortalecida:* El tono es marcadamente irónico y sólo se explica si los fuertes insistían en que «convenía fortalecer la conciencia débil». Ellos pensaban que esto se podía hacer por medio de la educación, pero Pablo se daba cuenta de que la reacción de los débiles tenía en la personalidad de éstos raíces mucho más profundas. **11.** *el hermano:* La «persona débil» del v. 10 se convierte ahora en un hermano en Cristo, merecedor, por tanto, del mismo amor que Cristo manifestó. *perdido:* Desgarrado por la tensión sin resolver entre instinto y acto. **12.** *pecáis contra Cristo:* Dentro del contexto, esto equivale a destruir a Cristo, de manera que «Cristo» debe designar a la comunidad (véase el comentario a 6,15; 12,12), que se ve desgarrada al faltar la caridad que debía unir a todos en perfecta armonía (cf. Col 3,14). **13.** Pablo no impone a los fuertes un modo de actuar. Simplemente centra los elementos de reflexión que les ha dado diciéndoles lo que haría él.

44 (b) PABLO RENUNCIA A SUS DERECHOS (9,1-27). Con el fin de hacer entender la idea del último versículo, Pablo destaca otros ámbitos de su vida en los cuales ha aceptado limitaciones a su libertad por el bien de otros. Los temas se introducen con las dos preguntas iniciales, que el apóstol aborda en orden inverso. Analiza su ministerio apostólico en los vv. 1c-18 y su libertad en los vv. 19-27.

45 **1-2.** Pablo es apóstol porque ha visto al Señor resucitado (15,8) y ha sido facultado por él (Gál 1,15-16). Los corintios debían haberlo deducido, pues él fue el cauce de la fuer-

za divina (2,4; 2 Cor 4,7) que hizo nacer la comunidad. **3.** *mi defensa:* La condición personal de Pablo como apóstol se ha visto atacada. **4.** *derecho:* Puesto que Pablo no había hecho uso del derecho que un apóstol tenía a ser mantenido por la comunidad, algunos llegaron a la conclusión de que no poseía dicho derecho y, en consecuencia, no era apóstol. **5.** Fuera de lugar parece la mención de la mujer; se debió a la anterior referencia a comer y beber. «Come, bebe y pásalo bien» (Lc 12,19) era una tríada corriente, en la cual el último elemento era un eufemismo para referirse al coito (2 Sm 11,11; Tob 7,10; véase el comentario a 1 Cor 10,6; véase J. B. Bauer, *BZ* 3 [1959] 94-102). Las personas que se toman como término de comparación indican que la oposición a Pablo tenía su origen en Jerusalén. *los hermanos del Señor:* El único al que Pablo llama por su nombre es Santiago (Gál 1,19; cf. Mc 3,31; 6,3; Hch 1,14). *Cefas:* Véase el comentario a 1,12. **6.** *Bernabé:* Véase Gál 2,1.13. Puesto que el *monos* («único») inicial es sg., Pablo debió de recordar de repente a otro apóstol cuyo modo de actuar reflejaba el suyo propio. *el derecho de no trabajar:* Pablo emplea cuatro argumentos (vv. 7.8.13.14) para justificar el derecho al apoyo económico. **7.** El argumento tomado del sentido común se utiliza también en 2 Tim 2,3-6. **8.** *al modo humano:* Esto califica el argumento del v. 7 de opinión común (véase el comentario a 3,3; cf. C. J. Bjerkelund, *ST* 26 [1972] 63-100; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* [Londres 1956] 394-400). **9-10.** La cita de Dt 25,4 se interpreta siguiendo el principio de que, si Dios cuida de los animales, aún más cuida de los seres humanos (Mt 6,26). **11.** La conclusión de los dos primeros argumentos se formula como un *quid pro quo* (Gál 6,6). **12a.** La reciprocidad de la que se acaba de hablar ha sido aceptada de hecho por los corintios. Otros misioneros distintos de Pablo, y opuestos a él (véase el comentario a los vv. 4-5), habían pasado, al menos, por Corinto. **12b.** Con el fin de dar valor de testimonio a su entrega y de distinguirse de los charlatanes, que se ganaban bien la vida aprovechándose de la credulidad de los ingenuos (véase A. D. Nock, *Conversion* [Oxford 1933] 77-98), Pablo se sustentaba trabajando con sus manos (4,12; cf. 1 Tes 2,9).

46 **13-15.** La estructura es idéntica a la de los vv. 7-12. **13.** Argumento basado en la práctica cultual de la antigüedad, tanto judía como pagana. **14.** *vivan del evangelio:* El mandato, que va dirigido a los predicadores y no a sus oyentes, compendia una directriz dada para la misión palestinense (Mc 6,8-9 par.; cf. 1 Tim 5,18). En él encontramos otro indicio del origen de los adversarios de Pablo. **15.** *no he hecho uso de ninguno de esos derechos:* Los argumentos de los vv. 7, 8 y 13 daban a Pablo un privilegio al que él era libre de renunciar, pero la directriz del Señor imponía una obligación. El hecho de que él no la obedeciera indica que, para él, ni siquiera los mandatos del Señor eran preceptos vinculantes (véase el comentario a 7,15). **16.** *predico:* Predicar es la expresión del ser de Pablo como cristiano; no merece, pues, que se le reconozca ningún mérito especial por ello. **17-18a.** *si predicara por propia iniciativa, ciertamente tendría derecho a una recompensa. Mas si lo hago forzado, es una misión que se me ha confiado. ¿Qué recompensa puede haber en este caso?* La idea del v. 16 se expone de nuevo de una manera complicada que ha dado lugar a un amplio debate. **18b.** *gratuitamente:* Pablo contesta a la pregunta con un chiste malo. ¡El salario de quien no tiene derecho a salario alguno es trabajar por nada! *no haciendo pleno uso:* El vb. compuesto *katachraomai* (BAGD 420) se utiliza deliberadamente para ocultar una reserva mental, porque mientras Pablo residió en Corinto estuvo recibiendo ayuda económica de Macedonia (2 Cor 11,7-9).

(Dautzenberg, G., «Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht: Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9», *Bib* 50 [1969] 212-32. Dungan, D., *Sayings of Jesus* 3-80. Käsemann, E., *NTQT* 217-35. Lüdemann, G., *Paulus, der Heidenapostel: II. Antipaulinismus im frühen Christentum* [FRLANT 130, Gotinga 1983] 105-15. Pesch, W., «Der Sonderlohn für die Verkündiger des Evangeliums», *Neutestamentliche Aufsätze* [Fest. J. Schmid, ed. J. Blinzler et al., Ratisbona 1963] 199-206. Theissen, G., *Social Setting* 27-67.)

47 **19.** Pablo pasa en este momento al tema de la libertad anunciado en el v. 1. *libre de todos:* No está sometido a las restricciones propias del que depende económicamente de otros, porque él se asegura su propio sustento. **20.** *como un judío:* Cuando se encontraba entre quienes se creían bajo la ley, Pablo se comportaba como un judío, tanto social como religiosamente. Su principio aparece formulado en Gál 4,12. *aun no estando bajo la ley:* La ley de Moisés no era aplicable a los cristianos. **21.** *los que están sin ley:* La referencia principal apunta a los gentiles, pero el versículo siguiente demuestra que hay también una alusión a los fuertes «sin ley» de Corinto, que proclamaban *panta exestin* (6,12; 10,23). *bajo la ley de Cristo:* No se alude con ello a un nuevo código de preceptos (por el contrario, C. H. Dodd, *More New Testament Studies* [Grand Rapids 1968] 134-48), sino a la ley del amor ejemplificada por Cristo (Gál 6,2). *Christou* es un gen. objetivo (BDF 167). **22.** *Me he hecho débil:* En 8,13 Pablo se somete a la conciencia de los débiles. *para ganar a los débiles:* Como se pondrá de manifiesto en 10,23-11,1, también los corazones de los débiles tienen que cambiar. *todo a todos:* La base de la integridad de Pablo es el amor a las personas concretas,

sea cual sea su situación religiosa o social. **23.** *para ser partícipe del evangelio:* Puesto que su ser consiste en ser apóstol (9,16), Pablo sólo puede tener parte en los frutos del evangelio llevándolo a otros. **24-27.** Además de subordinarse a las necesidades de los otros, la libertad de Pablo queda restringida por la necesidad de disciplina personal. La conversión no es sino el comienzo de un proceso, proceso que puede quedar interrumpido por el pecado (véase el comentario a 10,1-22). **27.** *golpeo mi cuerpo:* La metáfora boxística no se debe forzar hasta el punto de hacer de Pablo un defensor de las prácticas penitenciales. Para él, el cuerpo no era malo, sino vehículo del compromiso e instrumento del amor. Se debía entrenar para hacerlo más receptivo a las necesidades de los demás que a las propias.

(Bornkamm, G., en *StLA* 194-207. Broneer, O., «The Apostle Paul and the Isthmian Games», *BA* 25 [1962] 1-31. Chadwick, H., «"All Things to All Men" (1 Cor ix.22)», *NTS* 1 [1954-55] 261-75. Pfitzner, V. C., *Paul and the Agon Motif* [NovTSup 16, Leiden 1967]. Richardson, P., «Pauline Inconsistency: 1 Cor 9:19-23 and Gal 2:11-14», *NTS* 26 [1979-80] 347-62.)

48 (c) LOS PELIGROS DEL EXCESO DE CONFIANZA (10,1-13). Utilizando ejemplos del AT, Pablo advierte a los corintios que incluso los llamados por Dios pueden ser condenados por infidelidad. **1-4.** Pablo establece un paralelo entre la situación de los israelitas en el desierto y la de los corintios. Da por supuesto que sus lectores están familiarizados con la narración del Éxodo, cuyo orden sigue: la nube (Éx 13,21), el mar (14,21), el maná (16,4.14-18), el agua (17,6) y la rebelión (32,6). **1.** *bajo la nube:* Como en Sal 105,39 LXX. **2.** *bautizados en Moisés:* Interpretación puramente cristiana inspirada por «bautizados en Cristo» (Gál 3,27; Rom 6,3). **3-4.** *comida/bebida espiritual:* El adj. *pneumatikon* evoca su origen milagroso; la alusión a la eucaristía es evidente. *la roca que les seguía:* En el AT no hay indicio alguno de un movimiento de la roca, pero una interpretación judía de Nm 21,17 dio pie a la aparición de una leyenda (véase E. E. Ellis, *JBL* 76 [1957] 53-56). *la roca era Cristo:* Para que los corintios comprendieran más claramente el paralelo de las situaciones, debían ver la roca de entonces como equivalente al Cristo de ahora; el elemento común es la continuidad del dar, no la identificación establecida por Filón entre la roca y la Sabiduría (*Leg. alleg.* 2.86). Se usa el tiempo pasado, no porque Cristo existiera en el pasado, sino porque la roca no está en el presente (véase Dunn, *Christology* 183-84). **6.** *estas cosas sucedieron como tipos para nosotros:* Pablo se ha estado basando en el sentido típico de Éx (→ Hermenéutica, 71:46-48). **7.** *no os hagáis idólatras:* Aunque los corintios no daban culto a dioses paganos, algunos participaban en comidas cultuales paganas (véanse 8,10; 10,14-22). *se levantó a divertirse:* La tradición judía explicaba el vb. hebr. subyacente tras *paizein* de diversas maneras (*Soṭa* 6,6), especialmente como inmoralidad sexual, sentido que debe de ser, según indica la inmediata referencia a la fornicación, el que la expresión tiene en este caso (véase 9,5). **8.** Según Nm 25,1-9, el número fue 24.000. **9.** Nm 21,4-6. Los corintios estaban poniendo a Dios a prueba con su egocentrismo infantil. **10.** Probablemente Nm 17,10. *el exterminador:* Este término no aparece en los LXX. Basándose en Éx 12,23; 2 Sm 24,16; 1 Cr 21,15; Sab 18,20-25, los rabinos creían que existía un ángel exterminador especial (Str-B 3.412). **11.** Véase el comentario al v. 6. *que hemos llegado a los términos de los tiempos:* No existe ninguna explicación realmente satisfactoria del pl., pero el significado es que los cristianos están viviendo en el último período de la historia humana (→ Teología paulina, 82:42). **12.** Ésta es la idea principal de la sección entera. **13.** *superior a la medida humana:* Los corintios, algunos de los cuales se consideraban espiritualmente tan superiores, no habían superado las pruebas que ordinariamente acosan a la humanidad. Pero podrían haber resistido. Dios permitirá que sean puestos a prueba, pero nunca de manera que el fracaso sea inevitable.

(Goppelt, L., «Paul and Heilsgeschichte: Conclusions from Rom 4 and 1 Cor 10:1-13», *Int* 21 [1967] 315-26. Martelet, G., «Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor x, 1-11», *RSR* 44 [1956] 323-59.515-59. Meeks, W. A., «"And Rose up to Play": Midrash and Paraenesis in 1 Cor 10:1-22», *JSNT* 16 [1982] 64-78. Perrot, C., «Les exemples du désert (1 Co 10,6-11)», *NTS* 29 [1983] 437-52.)

49 (d) LA TRASCENDENCIA DE LOS GESTOS SOCIALES (10,14-22). Al participar en los banquetes de los templos (8,10), los fuertes no tenían intención de dar culto a los ídolos, pero Pablo creía que tales gestos sociales tenían una trascendencia objetiva que era independiente de las intenciones de quienes los realizaban. Del mismo modo había argumentado a propósito del coito en 6,12-20. **14.** *huid:* Nótese el paralelo con 6,18a. **15.** *personas sensatas:* Se apela a la razón, pero la premisa básica es una cuestión de fe. **16.** *comunión:* Pablo empieza por establecer puntos de coincidencia. Los corintios aceptan la identificación del pan y el vino de la eucaristía con Cristo, y creen que compartir esta comida produce una común-unión o unión-compartida (*koinōnia*), llamada así porque tiene dos centros: Cristo y los demás creyentes. El orden habitual de pan y copa (11,23-29) se invierte para facilitar la transición al versículo siguiente. **17.** *un solo pan:* Al compartir la única fuente de vida, el pan que es el cuerpo de Cristo, los creyentes quedan constituidos en un cuerpo cuya diversidad se enraíza en una unidad orgánica. **18.** *Israel:* Co-

mo un ejemplo más del mismo tipo de fenómeno, Pablo evoca el sacrificio israelita de comunión (véase R. de Vaux, *Studies in Old Testament Sacrifice* [Cardiff 1964] 27-51), en el cual la víctima era dividida entre Dios (representado por el altar), el sacerdote y el oferente (Lv 3 y 7; 1 Sm 9,10-24). Se entendía que ese compartir creaba un vínculo entre todos los implicados. **19.** *que los ídolos sean algo:* Pablo se anticipa a una objeción. La inexistencia de los ídolos (8,4) no afecta a la validez de la analogía del apóstol. **20-21.** La ausencia de una auténtica dimensión vertical en el culto a los ídolos no acababa con la dimensión horizontal establecida por el gesto de compartir. Así, al participar en los banquetes de los templos, los fuertes entraban en «común-unión» con los paganos que con su fe daban a los ídolos una existencia subjetiva, hecho que facilitaba la actividad de las fuerzas contrarias a Dios que andaban sueltas por el mundo («demonios»). Los fuertes eran «comensales de los demonios» en la medida en que destruían a otros cristianos e iniciaban la destrucción de la comunidad (8,10-12). Ésta no era en absoluto su intención, pero era de hecho la consecuencia de sus actos. **22.** Dios es más fuerte que los fuertes.

50 (e) LOS ESCRÚPULOS DE LOS DÉBILES (10,23-11,1). Tras haber abordado la actitud de los fuertes respecto a la carne sacrificada a los ídolos, directamente en 8,1-13 e indirectamente en 9,1-10,22, Pablo pasa en este momento a analizar la postura de los débiles, que también presenta aspectos censurables. **23.** Se critica de nuevo el lema corintio de 6,12, pero esta vez desde una perspectiva comunitaria. *conveniente:* Esto se explica con «edificar» (*oikodomein*), que se refiere principalmente a la edificación de la comunidad (véanse los caps. 12-14). **24.** *el otro:* En este contexto denota a aquel del que instintivamente discrepo (Barrett); se aplica igualmente a fuertes y débiles. **25.** *de todo:* El pragmatismo absoluto de este consejo («quien no sabe no se duele») demuestra hasta qué punto Pablo se había apartado del principio judío de que «una persona ignorante no puede ser santa» (*m'Abot* 2,6; cf. 4,13). **26.** Esta cita de Sal 24,1 era utilizada por los judíos para justificar la bendición de los alimentos (véase E. Lohse, *ZNW* 47 [1956] 277-80), pero ciertamente no para legitimar su consumo indiscriminado. **27.** *si os invita un pagano:* A la luz de la prohibición de 10,20-21, debe de ser a una comida en un domicilio particular. **28-29a.** Pablo pasa de repente a centrar su atención en el hecho de que sus palabras también serían leídas por los fuertes, de ahí que haga un inciso para recordarles que la norma de conducta enunciada en 8,13 sigue en vigor. *en atención a quien os lo ha indicado:* Lo mismo que en 8,11, Pablo hace hincapié en la persona (10,24), pero añade una referencia a la *syneidēsis* (véase el comentario a 8,7), el término preferido de los corintios, pero que él tiene que matizar inmediatamente para evitar malentendidos. Comer tal carne resultaría penoso sólo para la conciencia de los débiles, a cuyo número pertenecía quien había hecho la indicación. **29b-30.** Pablo pasa a la 1ª pers. sg. como en 8,13 y habla desde la perspectiva de los fuertes que habían sido atacados por los débiles. *¿qué bien le hace a mi libertad ser juzgada por la conciencia de otro?:* Los débiles daban por sentado que los fuertes estaban actuando también contra sus conciencias, y los difamaban públicamente (véase J. Murphy-O'Connor, *RB* 85 [1978] 555-56). A lo cual los fuertes respondían con la indignada pregunta: «¿Por qué se me culpa?». El hecho de que bendijeran su comida dando gracias a Dios indicaba que actuaban de buena fe. Al adoptar la postura de los fuertes, Pablo censuraba la falta de caridad de los débiles. **31.** *hacedlo todo para gloria de Dios:* Nótese la exhortación conclusiva paralela de 6,20; véase el comentario a 2,7. **32.** *sed intachables tanto para judíos como para gentiles:* Como indica el versículo siguiente, la comunidad tiene una responsabilidad misionera (14,3; Flp 2,14-16). Se debe potenciar positivamente la conversión, y no limitarse a evitar poner obstáculos. **33.** *yo procuro complacer:* Este compendio de su postura misionera (véase el comentario a 9,19-23) no contradice Gál 1,10 ni 1 Tes 2,4. **11,1.** Cristo es el ideal de humanidad que todos los creyentes deben esforzarse por alcanzar; pero, dado que no pueden verlo, el comportamiento de Pablo debe reflejar «la vida de Jesús» (2 Cor 4,10). Ésta es la única hermenéutica auténtica. Este tema aparece en relación con todas y cada una de las comunidades que Pablo conoció personalmente (1 Cor 4,16; Gál 4,12; Flp 3,17; 4,9; 1 Tes 1,6; 2,14).

(Véase la bibliografía, → 41 supra. Betz, H. D., *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* [BHT 37, Tubinga 1967]. Cadbury, H. J., «The Macellum of Corinth», *JBL* 53 [1934] 134-41. De Boer, W. P., *The Imitation of Paul* [Kampen 1962]. Stanley, D. M., «"Become Imitators of Me": The Pauline Conception of Apostolic Tradition», *Bib* 40 [1959] 859-77.)

51 (C) Problemas en las asambleas litúrgicas (11,2-14,40). A diferencia de la pregunta concerniente a los dones espirituales (12,1), las dos cuestiones abordadas en 11,2-34 no se planteaban en la carta corintia (7,1). Pertenecen al tipo de información que Pablo recibió oralmente (1,11; → 9 supra). Pablo, sin embargo, alude a la carta en 11,2 (véase Hurd, *Origins* 68). Los corintios tal vez concluyeran su examen relativo a las carnes sacrificadas a los ídolos diciendo: «Recordamos todo lo que nos dijiste y mantenemos las tradiciones tal

como tú nos las transmitiste. En particular nos reunimos para la oración y la celebración de la eucaristía». Ésta sería una explicación ingeniosa de la transición; pero, dado que acababa de hablar sobre las celebraciones sociales en que participaban paganos (10,14-22.27), tal vez Pablo decidiera simplemente tratar en este punto las celebraciones sociales dentro de la comunidad cristiana.

52 (a) LA INDUMENTARIA EN LAS ASAMBLEAS LITÚRGICAS (11,2-16). Las tentativas de W. O. Walker (*JBL* 94 [1975] 94-110) y G. W. Trompf (*CBQ* 42 [1980] 196-215) de demostrar que esta sección no procede de la pluma de Pablo no resultan convincentes (véase J. Murphy-O'Connor, *JBL* 95 [1976] 615-21; *CBQ* 48 [1986] 87-90). El modo en que se arreglaban el cabello ciertos hombres, y posiblemente algunas mujeres, indicaba tendencias homosexuales. La respuesta de Pablo es subrayar la importancia de la diferencia entre los sexos (para más detalles sobre todos estos puntos, véase J. Murphy-O'Connor, *CBQ* 42 [1980] 482-500).

53 **3.** *cabeza:* El gr. *kephalē* no connota nunca autoridad ni superioridad (por el contrario, S. Bedale, *JTS* 5 [1954] 211-15); «fuente» (LSJ 945) es el único significado adecuado en este caso. *la fuente del nuevo ser de toda persona es Cristo:* Pablo evoca el papel de Cristo (véase el comentario a 1,30; 4,15) en la nueva creación (2 Cor 5,17). El contexto global del pensamiento de Pablo exige que *anēr* se entienda genéricamente (véase A. Oepke, *TDNT* 1.360-62). *la fuente del ser de toda mujer es el varón:* Véase el comentario al v. 8. *la fuente del ser de Cristo es Dios:* Para Pablo, Cristo es el enviado (Gál 4,4-5; Rom 8,3) con vistas a una misión salvífica (1 Tes 1,10; Gál 2,20; Rom 8,29.32); se trata de su ser como Salvador. **4.** *ora:* En voz alta y en público, posiblemente con un papel de liderazgo. *profetiza:* Ministerio de la palabra (14,3.22.31) derivado de un profundo conocimiento de los misterios de Dios (13,2) basado en las Escrituras (véase C. Perrot, *LumVie* 115 [1973] 25-39). *teniendo algo colgando de la cabeza:* Como en el v. 14, se hace referencia al cabello largo, que los homosexuales varones dejaban crecer para que se pudiera arreglar de manera muy elaborada (véase Filón, *De spec. leg.* 3.36). *se deshonra a sí mismo: Kephalē* en este caso significa la persona entera (véase H. Schlier, *TDNT* 3.674). **5.** La estructura paralela indica que los términos comunes tienen el mismo significado que en el v. 4. *con la cabeza descubierta:* Su cabello no está arreglado correctamente (véase el comentario al v. 15). *como si tuviera rapada la cabeza:* Tiene aspecto varonil. Pablo tiene que pasar a explicarse. **6.** *pues si una mujer está descubierta, que se rape:* En una mujer, un cabello desordenado era poco femenino sólo en un sentido muy genérico. No connotaba sexualidad desviada, como ocurría con el cabello largo en el varón, pero Pablo pone los dos casos en paralelo. Si una mujer no quiere ocuparse de su cabello, también puede irse al otro extremo y aparecer como un hombre, cuyo cabello normalmente corto se afeitaba a veces para ciertas festividades (véase Apuleyo, *Metamorfosis* 11.10).

54 **7-10.** El primer argumento de Pablo contra la práctica corintia se basa en la intención divina tal como se pone de manifiesto en Gn 2; el modo diverso de crearlos demuestra que Dios quería que hombres y mujeres fueran diferentes. **7.** *un varón no debe cubrirse la cabeza:* Resultaría poco masculino. La conclusión paralela relativa a la mujer aparece en el v. 10. *él es la imagen y gloria de Dios:* Puesto que la humanidad perdió la gloria de Dios con la caída en el pecado (véase el comentario a 2,7), Pablo está invocando aquí el estado prístino de la humanidad. *la mujer es la gloria del varón:* En la tradición judía, con la que Pablo estaba perfectamente familiarizado, la mujer era también la imagen (Gn 1,27; véase J. Jervell, *Imago Dei* [FRLANT 76, Gotinga 1960]) y gloria de Dios (*ApMo* 20,1-2). Pero en el presente contexto Pablo no podía decir tal cosa. Tenía que encontrar una fórmula que subrayase la diferencia entre los sexos, y la idea de que la mujer diera gloria al varón (véase A. Feuillet, *RB* 81 [1974] 161-82) estaba justificada por Gn 2,18, texto al que hace referencia en el v. 9. Según Gn 2,21-23, la mujer fue hecha a partir de una costilla del hombre, mientras que el hombre fue hecho del polvo de la tierra (Gn 2,7). Pablo quiere dar a entender que, si Dios hubiera querido que hombres y mujeres fueran indistinguibles, los habría creado de la misma manera. **10.** *la mujer debe tener una autoridad sobre su cabeza:* La formulación de Pablo está tan condensada, que el significado sólo se puede deducir del contexto. *Exousian echein* sólo puede significar ejercicio de autoridad, y Pablo da por supuesto que algunas mujeres desempeñan un papel dirigente en la comunidad (v. 5). Goza de esta autoridad precisamente en cuanto mujer, y por tanto debe destacar su sexo mediante su peinado. *por razón de los ángeles:* Para no escandalizar a los enviados de otras Iglesias. El mismo uso en Gál 4,14; Lc 7,24; 9,52; compárese Gál 1,8. **11-12.** La base del argumento de Pablo en los vv. 7-10 era el relato de la creación, que los judíos utilizaban para demostrar que la mujer era inferior al varón (Josefo, *Apion.* 2.24 § 201; véase J. B. Segall, *JJS* 30 [1979] 121-37). En este momento Pablo rechaza de plano tal interpretación. **11.** *la mujer no es de otra condición que el varón:* En la comunidad cristiana, la mujer no es ni un ápice inferior al varón (véase J. Kürzinger, *BZ* 22 [1978] 270-75). **12.** *todo proviene de Dios:* El hecho de que la mujer sea la

fuente del varón (compárese el v. 3b) es también una manifestación de la intención divina e invalida la interpretación judía de Gn 2,21-23 (véase Filón, *Quaest. Gen.* 1.16).

55 **13-15.** El segundo argumento de Pablo se basa en la canonización de la convención habitual, que a menudo pasa por ser ley natural. **14.** *el pelo largo es una afrenta:* Es signo de homosexualidad. **15.** *el pelo largo le ha sido dado a modo de velo:* Pinturas del s. I representan a mujeres de pelo largo y con trenzas ciñendo la cabeza (véase E. Pottier, M. Albert y E. Saglio, «Coma», *Dict. des antiquités grecques et romaines* [París, 1887] 1361.1368-70). **16.** El argumento final de Pablo es la práctica de las demás Iglesias. Podía estar seguro de que todas estaban de acuerdo en que los hombres debían parecer hombres, y las mujeres, mujeres.

(Adinolfi, M., «Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor 11:2-16», *RivB* 23 [1975] 94-110. Boucher, M., «Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11:11-12 and Gal 3:28», *CBQ* 31 [1969] 50-58. Martin, W. J., «1 Cor 11,2-16: An Interpretation», *Apostolic Historiy and the Gospel* [Fest. F. F. Bruce, ed. W. W. Gasque et al., Exeter 1970] 231-41. Meier, J. P., «On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16)», *CBQ* 40 [1978] 212-26. Padgett, A., «Paul on Women in the Church: The Contradiction of Coiffure in 1 Cor 11:2-16», *JSNT* 20 [1984] 69-86. Pagels, E., «Paul on Women: A Response to Recent Discussion», *JAAR* 42 [1974] 538-49. Scroggs, R., «Paul and the Eschatological Woman», *JAAR* 40 [1972] 283-303; «Paul and the Eschatological Woman: Revisited», *JAAR* 42 [1974] 532-37.)

56 (b) LA EUCARISTÍA (11,17-34). Pablo pasa a otro problema de los actos comunitarios cristianos (→ 51 supra). Lo esencial de su reacción estriba en que no puede haber eucaristía en una comunidad cuyos miembros no se aman unos a otros. **17.** *al tiempo que insisto en esto:* La transición, bastante poco elegante, mira en esta frase hacia atrás, al v. 16, mientras que el resto mira hacia delante, a lo que viene después. **18.** *hay entre vosotros divisiones:* Pablo ha sido informado de la situación, cabe imaginar que por los de Cloe (1,11). Las divisiones tienen en este caso (vv. 21-22) un origen diferente que los partidos de 1,12. *en parte lo creo:* Acepta de mala gana la información. **19.** *tiene que haber disensiones:* Esto no es simple resignación ante lo inevitable, sino la expresión de una necesidad escatológica (nótese el uso de *dei* en 15,25.53), que aquí desempeña la función de una advertencia. La conducta de los cristianos deficientes realza el comportamiento de los auténticos creyentes, y así facilita el juicio de Dios. **20.** *no es posible comer la cena del Señor:* Aun cuando se digan las palabras rituales (vv. 24-25), la falta de amor (vv. 21-22) significaba que en realidad no había eucaristía. **21.** La comida se celebraba en una casa particular (Rom 16,23) cuyas habitaciones eran demasiado pequeñas para albergar a la comunidad entera en una sola sala. La división así impuesta tal vez se viera exacerbada por la costumbre romana de clasificar a los huéspedes por posición social y de dar poco o nada a los considerados inferiores (véase J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* 153-61). *cada uno come su propia cena antes que el resto:* Sólo los miembros más acaudalados de la comunidad podían permitirse llegar pronto, y éstos se ocupaban exclusivamente de la satisfacción de sus propios deseos. *uno pasa hambre:* Los miembros más pobres de la comunidad tal vez trabajaran todo el día sin comer. **22.** *¿no tenéis casas para comer y beber?:* Si lo único que les interesaba era comer y beber, mejor era que se quedaran en casa y no se dieran a la farsa de una comida común. *los que no tienen:* Muchos creyentes corintios eran pobres (1,26), y la humillación de la dependencia se veía agravada por una desatención desdeñosa.

57 **23.** Pablo se presenta como un eslabón de la cadena de tradición que se remonta hasta Jesús, cuya autoridad sigue estando presente en la Iglesia. **24-25.** La versión que da Pablo de las palabras de la institución es muy cercana a la de Lucas (22,15-20), pero no depende de ésta. El apóstol introdujo pequeñas modificaciones en un texto que ya había experimentado una elaboración litúrgica (véase *EWJ*). Sobre el significado de la eucaristía, → Teología paulina, 82:128-32. **25.** En contraste con Lucas, que habla de *anamnēsis* sólo a propósito del pan (22,19), Pablo recoge también una exhortación (de la que tal vez sea responsable) a propósito de la copa. El significado de la fórmula «Haced esto en memoria mía» ha dado lugar a muchas discusiones (véase F. Chenderlin, *«Do This as My Memorial»* [An Bib 99, Roma 1982]), pero su sentido en este contexto está determinado por el v. 26, que es el comentario de Pablo destinado a enfrentar a los corintios con el significado existencial de la eucaristía. **26.** *anunciáis la muerte del Señor:* La muerte de Jesús, que es un acto de amor (Gál 2,20), se proclama existencialmente (2 Cor 4,10-11) en y mediante la comida y la bebida compartidas (10,16). El auténtico recuerdo es imitación de Cristo (11,1), por la cual el amor salvífico de Dios (Rom 8,39) se hace presente eficazmente en el mundo. Desde esta perspectiva está claro por qué el comportamiento de los corintios (v. 21) hacía imposible una auténtica eucaristía (v. 20). *hasta que venga:* Hasta que Cristo vuelva con gloria (15,23).

58 **27.** Pablo pasa ahora a aplicar este modo de entender la eucaristía a la situación en Corinto. *quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente:* Pablo tiene en mente la falta de mutua solicitud amorosa manifestada por los corintios (v. 21). El gen. *tou kyriou*

se aplica, evidentemente, tanto al pan como a la copa. *será reo del cuerpo y de la sangre del Señor:* Si los participantes en la comida eucarística no están unidos en el amor (v. 26), se incluyen a sí mismos en el número de los que mataron a Jesús (Dt 19,10; cf. Heb 6,4-6; 10,29). **28.** De ahí la importancia del examen de conciencia que conduce a la reconciliación (Mt 5,23-24) previa a la participación en la eucaristía. **29.** *discernir el cuerpo:* Éste es el criterio por el cual los creyentes deben juzgarse a sí mismos. Deben evaluar la autenticidad de sus relaciones con los demás miembros del cuerpo de Cristo, un tema ya conocido para los corintios (6,15) y mencionado en 10,17. **30.** *enfermos y débiles:* Sobre el trasfondo judío de la asociación de pecado y enfermedad (Mc 2,1-12; Jn 9,1-2), Pablo interpreta una epidemia en Corinto como castigo divino. *gran número:* Muchos (*hikanoi*, véase BAGD 374) habían muerto, y muchos se habían visto debilitados. **31.** *si nos hiciésemos la debida autocrítica:* Corregirse a sí mismos es el único modo de prevenir el castigo divino. **32.** *al ser juzgados por el Señor somos corregidos:* La aceptación de experiencias desagradables como advertencias educativas es un acicate para evitar el tipo de conducta que merece condena. *junto con el mundo:* El egoísmo manifestado por algunos corintios era típico del comportamiento de «los que se pierden» (1,18). **33.** *esperaos unos a otros:* Éste es un modo práctico de «discernir el cuerpo» (v. 29) y evitar el egoísmo que destruye la comunión que debiera caracterizar la eucaristía. **34a.** Si se considera en combinación con el v. 22, esto parece un arreglo destinado a amortiguar el efecto de las diferencias sociales en la vida de la comunidad. Los ricos podían darse gusto en casa, pero en la comida eucarística debían limitarse a las viandas comunes. **34b.** *las demás cosas:* Pablo estaba descontento con otros aspectos de las asambleas litúrgicas, pero eran cuestiones menores y podían esperar hasta que él llegara.

(Käsemann, E., «The Pauline Doctrine of the Lord's Supper», *ENTT* 108-35. Klauck, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult* [NTAbh 15, Münster 1982]. Léon-Dufour, X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* [París 1982]. Murphy-O'Connor, J., «Eucharist and Community in 1 Cor», *Worship* 50 [1976] 370-85; 51 [1977] 56-69. Theissen, G., *Social Setting* 145-74.)

59 (c) LOS DONES DEL ESPÍRITU (12,1-11). La introducción con *peri de* indica que se trata de una cuestión planteada por los corintios. La respuesta de Pablo, que se extiende hasta 14,40, da a entender que dicha cuestión atañe a la jerarquía de los dones espirituales. El apóstol percibía una competitividad egocéntrica que resultaba perjudicial para la unidad de la Iglesia. **1-3.** El criterio con el cual se han de juzgar las manifestaciones del Espíritu. **2.** *como si fuerais arrastrados:* Hubo un tiempo en que el éxtasis había autenticado el culto idolátrico de los corintios paganos. **3.** *Maldito sea Jesús:* Había un trasfondo de desprecio en el modo en que los «espirituales» descuidaban las lecciones de la vida del Jesús histórico (2 Cor 5,15), y Pablo probablemente creó esta fórmula escandalosa para materializar las consecuencias de esa actitud. *Jesús es Señor:* Pablo socava cualquier elitismo espiritual recordándoles que todos habían hecho esta confesión bautismal (Rom 10,9). Véase J. M. Bassler, *JBL* 101 (1982) 415-18; → Teología paulina, 82:52-54. **4-7.** Puesto que todos los dones tienen un origen común, deben servir a un propósito común. **8-10.** La lista de dones (cf. 12,27-30; Rom 12,6-8; Ef 4,11) no es exhaustiva, y resulta imposible dar definiciones precisas. Muchos de los significados presupuestos por los grupos carismáticos son arbitrarios. **11.** Puesto que el Espíritu da y también «obra» el don, nadie debe hincharse de orgullo (véase J. Koening, *Charismata* [Filadelfia 1978]).

60 (d) EL CUERPO NECESITA MUCHOS MIEMBROS (12,12-31). Aunque la noción de sociedad como cuerpo estaba muy difundida en el mundo antiguo, es poco probable que fuera la fuente del concepto paulino (→ Teología paulina, 82:122-27). Pablo consideraba las divisiones una de las características principales de la sociedad (Gál 3,28), y aplicó el término «cuerpo» a la comunidad cristiana para hacer hincapié en la unidad orgánica de ésta. Lo que provocó indirectamente su uso de este concepto tal vez fueran los exvotos con figura de partes del cuerpo humano depositados en el santuario de Asclepio de Corinto (véase Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* 165). **12.** *muchos miembros:* La diversidad se enraíza en la unidad. Los diferentes miembros comparten todos una existencia común. *Cristo:* Como en 6,15, este nombre se aplica a la comunidad. **13.** *hemos bebido de un solo Espíritu:* El hecho de que el vb. *potizein* sea aor. va en contra de una alusión a la eucaristía (3,6-8). El Espíritu está dentro de la Iglesia (3,16; 6,19). **14.** *un solo miembro:* Dentro del contexto, esta afirmación es clave. Lo mismo que el cuerpo humano necesita miembros diferentes (vv. 14-20), así la Iglesia necesita diversidad de dones espirituales, cada uno de los cuales hace una aportación concreta. **21.** *no te necesito:* La perspectiva cambia ligeramente. La idea es ahora que los miembros se necesitan unos a otros. **23-25.** Desde el punto de vista de la vestimenta, los genitales reciben más atención que las orejas o la nariz. El instinto de pudor pone de manifiesto el plan divino de asegurar que los ojos (por ejemplo) no inspiren toda consideración. **27.** *cada uno por su parte:* El alcance preciso de *ek merous* no está claro. Colectivamente, los corintios son el cuerpo, pero individualmente son sus miembros (cf. Rom

12,5). **28-30.** Pablo hace la aplicación del v. 14 a los dones espirituales. **28.** Los tres primeros dones, separados de los demás por el hecho de estar numerados y personalizados, constituyen el fundamental triple ministerio de la palabra, por el cual se fundamenta y se edifica la Iglesia. *profetas:* Véase el comentario a 14,3. *maestros:* Su papel tal vez se distinguiera del de los profetas por el hecho de que su desempeño se realizaba fuera del marco de la asamblea litúrgica (véanse los comentarios a Rom 12,6-7). **31.** *los dones más altos:* O los tres primeros del v. 28, si el vb. es imperativo, o los dones erróneamente estimados por los corintios, si el vb. es indicativo.

61 (e) EL AMOR, EL DON MÁS GRANDE (13,1-13). A primera vista, el cap. 13 parece romper la conexión entre los caps. 12 y 14. De ahí que haya sido considerado: (a) una interpolación no paulina (E. L. Titus, *JBR* 27 [1959] 299-302); (b) una parte mal colocada de una de las cartas combinadas en 1 Cor (W. Schenk, *ZNW* 60 [1969] 219-43); (c) un texto compuesto con otro motivo e insertado aquí por Pablo (Barrett, Conzelmann). Las dos primeras hipótesis carecen de fundamento. La tercera se recomienda por la calidad del escrito (Weiss) y el uso de la forma literaria helenística «alabanza de la virtud más grande» (cf. U. Schmid, *Die Primael der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus* [Wiesbaden 1964]), que se introdujo en la tradición sapiencial judía (p.ej., Sab 7,22-8,1; 1 Esd 4,34-40). No obstante, los vínculos con el contexto inmediato y con la situación corintia son tan específicos, que prácticamente imponen la conclusión de que el cap. 13 fue escrito para ocupar el puesto que ocupa en 1 Cor.

62 **1-3.** Las tres afirmaciones están construidas según el mismo modelo. En cada caso, la prótasis condicional contiene una alusión a un carisma mencionado en el cap. 12, a saber, lenguas (v. 1 = 12,28), profecía (v. 2 = 12,10.28), conocimiento (v. 2 = 12,28), fe (v. 2 = 12,9), asistencia (v. 3 = 12,28). Se da una progresión desde el don más bajo, las lenguas (14,6-12), hasta los actos de suprema entrega beneficiosos para los demás, pasando por los dones intelectuales y la fe capaz de obrar milagros. **2.** *nada soy:* Sólo amando existe auténticamente el cristiano (1,30). **3.** *entregara a las llamas:* La lectura *kauthēsomai* se debe preferir a *kauchēsōmai* (R. Kieffer, *NTS* 22 [1975-76] 95-97). Tras la entrega de las posesiones, sólo se conserva la del cuerpo. Morir quemado se consideraba la más horrible de las muertes. **4-7.** En lugar de definir el amor, Pablo lo personifica. Los 15 vb. suponen a otra persona y fueron escogidos para poner de relieve las virtudes descuidadas por los corintios. Los fuertes no eran «pacientes y bondadosos» (8,1-13). Los ascetas sexuales tendían a «buscar su interés» (7,1-40). La comunidad «se alegraba de la injusticia» (5,1-8). **8-13.** Pablo contrasta el presente («ahora»), en que los corintios sobrestiman los dones espirituales, con el futuro («entonces»), en que darán importancia suprema a las virtudes esenciales de la fe, la esperanza y el amor (véase E. Miguens, *CBQ* 37 [1975] 76-97). **10.** *cuando venga la madurez, quedará suprimida la inmadurez:* El versículo siguiente recomienda esta interpretación del contraste *to teleion – to ek merous*. Pablo consideraba infantiles a los corintios (3,1; 14,20) y deseaba que fueran «maduros» (14,20). **12.** *veremos cara a cara:* La metáfora no dice más que *epignōsomai*, «conoceré realmente», y en el AT se usa para expresar la calidad del conocimiento que Moisés tiene de Dios (Éx 33,11; Nm 12,8; Dt 34,10) en esta vida presente. No hay referencia alguna a la visión beatífica. *como he sido conocido:* Véanse 8,3; Gál 4,9; Rom 8,29. **13.** La fe y la esperanza son incompatibles con la visión beatífica, pero, junto con el amor, son esenciales en la vida cristiana (1 Tes 1,3; 2 Tes 1,3-4; Col 1,4-5).

(Kieffer, R., *Le primat de l'amour* [LD 85, París 1975]. Sanders, J. T., «1 Cor 13: Its Interpretation since the First World War», *Int* 20 [1966] 159-87. Spicq, C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, II [Ébib, París 1959] 53-120.)

63 (f) LA PROFECÍA ES MÁS IMPORTANTE QUE LAS LENGUAS (14,1-25). La crítica que hace Pablo de las lenguas indica que los corintios concedían una importancia indebida a este don. El misterioso balbuceo de sonidos ininteligibles se veía como el signo más claro de posesión por parte del Espíritu, de ahí que ofreciera un mayor prestigio social. El individualismo latente queda manifiesto con la valoración hecha por Pablo desde el punto de vista de la utilidad a la comunidad, que él pone de relieve comparando las lenguas con la profecía. **1.** *anhelad:* Existe cierto realismo en la insinuación de que los creyentes suelen obtener el don que desean. **2.** *lenguas:* Aunque audible, la glosolalia sólo es inteligible para Dios, el autor del don, y por tanto es totalmente diferente de las lenguas extranjeras de Hch 2,4-11 (por el contrario, R. H. Gundry, *JTS* 17 [1966] 299-307). **3.** *profetiza:* La profecía se define por su efecto en la comunidad. La revelación, entendida como una comprensión nueva y más profunda del misterio de la salvación, se actualiza en la guía e instrucción pastorales; véase el comentario a 1 Tes 5,19-21; Rom 12,6. **5.** *a no ser que éste puede expresarlo con palabras:* En este caso no hay diferencia entre glosolalia y profecía; véase el comentario al v. 13 y a los vv. 27-28. **6-12.** Pablo utiliza tres argumentos para demostrar que un sonido sin inteligibilidad no aporta nada: su propio ministerio (v. 6), los instrumentos musicales (vv. 7-8) y las lenguas extranjeras (vv. 10-11). **11.** *seré un extranjero para el que me habla:* Sin embargo, en la co-

munidad de fe ¡el otro debe ser un hermano (8,11-12)! La glosolalia rompe la unidad de la comunidad. «Extranjero» traduce *barbaros*, «bárbaro»; → Romanos, 51:18. **13-19.** Las lenguas pueden hacer una aportación a la comunidad siempre y cuando vayan acompañadas por el ejercicio de la mente, que las hace inteligibles. **13.** *el que habla en lenguas pida la facultad de producir lenguaje articulado:* No hay un don de «interpretación» dado a otros distintos del que habla en lenguas. Éste debe aspirar a otro don más, que haga inteligible su incipiente experiencia de Dios (véase A. C. Thiselton, *JTS* 30 [1979] 15-36). **14.** *mi espíritu:* El Espíritu Santo activo en la persona como don y que actúa mediante cauces psicológicos distintos de la *mente* racional. **15.** La actividad inarticulada del Espíritu debe extenderse a la mente y hacerse inteligible. *también cantaré con la mente:* Véase Col 3,16. **16.** *si bendices:* Dios es alabado con «acción de gracias» (*eucharistia*) por su gracia, p.ej., 2 Cor 1,3-4; 2,14. *el que tiene la condición de los de fuera:* Un creyente confuso acerca de lo que pasa o un no cristiano. *dirá «amén»:* El cristianismo heredó del judaísmo la costumbre de asentir a la oración respondiendo «amén» (Dt 27,14-26; 1 Cr 16,7-36; Neh 5,13; 8,6). «Se subraya la responsabilidad que la Iglesia como un todo tiene de oír, entender, examinar y controlar» (Barrett). **20-25.** Tras haber abordado la dimensión intracomunitaria de la glosolalia, Pablo centra ahora su atención en la relación de ésta con el apostolado de la comunidad. **21.** Pablo cita Is 28,11-12 en una trad. cercana a la de Áquila. Puesto que los israelitas no quieren escuchar al profeta, éste les amenaza con «el terrible galimatías de los invasores extranjeros» (Robertson-Plummer), a los que son incapaces de entender. **22.** En el estilo de la diatriba (→ Teología paulina, 82:12), Pablo pone una deducción sacada de la cita en boca de un adversario imaginario, el cual afirma que, si la glosolalia (a diferencia de la profecía) es ineficaz dentro de la Iglesia, su finalidad debe ser servir como signo apologético ante los de fuera (véase B. C. Johanson, *NTS* 25 [1978-79] 180-203). **23.** Pablo reanuda su argumento (para este sentido de *oun*, véase BDF 451.1) y contradice a su interlocutor. *gente de fuera o no creyentes:* Los dos términos hacen referencia a los aspectos objetivo (gente de fuera) y subjetivo (no creyentes) del mismo grupo; el orden se invierte en el versículo siguiente. *que estáis delirando:* Un juicio que pondría el cristianismo en el mismo plano que los cultos mistéricos paganos con sus éxtasis. **24-25.** Resulta tan claro que el interés mutuo expresado en la edificación, el ánimo y el consuelo (14,3) es bueno, y tan evidente su discrepancia respecto al egocentrismo del «mundo», que el de fuera se ve eficazmente apremiado a percibir la presencia activa de Dios en la comunidad.

64 (g) Orden en el uso de los dones espirituales (14,26-40). Las asambleas litúrgicas desordenadas o demasiado largas no edificaban la comunidad. Pablo, en consecuencia, tiene que descartar la idea de que la posesión de un don le diera a uno el derecho a abusar de una asamblea. **26.** *un himno:* No un salmo del AT, sino una composición espontánea, como quizá Flp 2,6-11 ó 1 Tim 3,16. *una revelación:* La base del discurso profético. **27b-28.** *que uno de ellos lo exprese en palabras. Pero si no puede expresarlo en palabras, que permanezca callado en la asamblea:* Véase el comentario a 14,13. **29.** *los demás juzguen:* Pablo tiene presentes a todos (14,16; 1 Tes 5,19-22) y no simplemente a los demás profetas (por el contrario, D. E. Aune, *Prophecy* 219-22). El criterio es ciertamente la armonía entre lo que se dice y la fe de la comunidad. **34-35.** Estos versículos no son un lema corintio, como sostienen algunos (N. Flanagan y E. H. Snyder, *BTB* 11 [1981] 10-11; D. W. Odell-Scott, *BTB* 13 [1983] 90-93), sino una interpolación pospaulina (G. Fitzer, *Das Weib schweige in der Gemeinde* [TEH 110, Múnich 1963]). No sólo es no paulino el recurso a la ley (posiblemente Gn 3,16), sino que estos versículos contradicen 11,5. Los mandatos reflejan la misoginia de 1 Tim 2,11-14, y probablemente proceden del mismo círculo. Algunos mss. ponen estos versículos tras el v. 40. **36.** *¡qué!:* Las preguntas retóricas, intensificadas por la partícula disyuntiva *ē*, son una reacción negativa ante la situación insinuada en los vv. 26-33. **37.** *es del Señor:* Pablo tenía la autoridad de su misión (15,8-11) y la mente de Cristo (2,16). Aunque testimoniado por P[46], *entolē*, «mandato», no es auténtico (véase G. Zuntz, *The Text of the Epistles* [Londres 1953] 139-40). **38.** *tampoco él es reconocido:* Pablo se niega a admitir que esté inspirado (cf. v. 29).

(Aune, D. E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* [Grand Rapids 1983]. Cothenet, E., *DBSup* 8.1222-337. Grudem, W. A., *The Gift of Prophecy in 1 Cor* [Washington 1982]. Hill, D., *New Testament Prophecy* [Atlanta 1979].)

65 (V) Parte cuarta: La resurrección (15,1-58). Existen diferentes opiniones sobre el problema que afrontaba Pablo (véase J. H. Wilson, *ZNW* 59 [1968] 90-107), pero la hipótesis más probable (véase R. A. Horsley, *NovT* 20 [1978] 203-31) es que la negación de la resurrección (v. 12) procediera de los «espirituales» (→ 18 supra), quienes, bajo la influencia de la especulación filoniana sobre la sabiduría, creían poseer ya la vida eterna (p.ej., *De spec. leg.* 1.345). La resurrección del cuerpo carecía de sentido para quienes no concedían importancia alguna al cuerpo (véase 6,12-20). No está claro cómo llegó a conocimiento de Pablo el problema.

66 (A) El credo de la Iglesia (15,1-11). **1.** *el evangelio:* La base de la respuesta de Pa-

blo es la fe de la Iglesia en la resurrección de Jesús. Puesto que él resucitó realmente de entre los muertos, la resurrección no es ya simplemente una teoría posible relativa al modo de la supervivencia tras la muerte (→ Pensamiento del AT, 77:173-74). **2.** La extrema concisión del texto hace imposible una traducción exacta; se han propuesto al menos seis construcciones diferentes (véase Conzelmann, *1 Corinthians* 250). *si lo guardáis tal como os lo prediqué:* La fórmula precisa que Pablo utilizó es importante. **3a.** *os transmití:* Introducción al credo que Pablo recibió y que a su vez comunicó. **3b-5.** No hay pruebas de que este credo antiquísimo sea trad. de una lengua semítica, pero casi ciertamente tuvo su origen en una comunidad palestinense. Pablo insertó el triple *kai hoti*, «y que». **3b.** *murió por nuestros pecados según las Escrituras:* La interpretación de la muerte de Jesús a la luz de Is 53,5 puede remontarse a Jesús mismo (véase *JNTT* 287-88). **4.** *fue sepultado:* Esto garantizaba el carácter real de su muerte. *resucitó al tercer día según las Escrituras:* La única referencia precisa es Os 6,2, pero la tradición judía posterior consideró el tercer día el día de la salvación (*Gen. Rab.* 5b sobre Gn 22,4-5; H. Friedman y M. Simon, *Midrash Rabbah* [Londres 1939] 1. 491). **5.** *se apareció:* El vb. *ōphthē* no se debe entender como voz pasiva, sino media (véase A. Pelletier, *Bib* 51 [1970] 76-79). Lo que se subraya es la iniciativa de Jesús, no la experiencia subjetiva de los beneficiarios. **6.** La intención de este añadido de Pablo es subrayar que todavía vivían testigos oculares a los que se podía preguntar. No es un duplicado del acontecimiento de Pentecostés (véase C. F. Sleeper, *JBL* 84 [1965] 389-99). **7.** *a Santiago, y más tarde a todos los apóstoles:* Fragmento tradicional insertado por Pablo para servir de transición a su propia experiencia. Como Pablo, Santiago, «el hermano del Señor» (Gál 1,19), no había sido discípulo de Jesús (cf. Hch 1,21-22). Una aparición a Santiago se cuenta en *EvHeb* 7 (*HSNTA* 1. 165). **8.** *como a un aborto:* Posiblemente un insulto utilizado por los adversarios de Pablo, que se burlaban de su apariencia física (2 Cor 10,10) y negaban su condición de apóstol (1 Cor 9,1-18). **10.** *he trabajado más que todos ellos:* Esta nota polémica hace alusión a la situación tratada en 9,1-18.

(Kremer, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* [SBS 17, Stuttgart 1966]. Lehman, K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* [QD 38, Friburgo de Brisgovia 1968]. Murphy-O'Connor, J., «Tradition and Redaction in 1 Cor 15:3-7», *CBQ* 43 [1981] 582-589.)

67 (B) Las consecuencias de las diferentes tesis (15,12-28). Tras haber puesto el cimiento, Pablo pasa ahora a enfrentar a los corintios con las consecuencias de su negación y con las ventajas de la afirmación que él hace.

(a) LA TESIS DE LOS CORINTIOS (15,12-19). Pablo hace ver a los corintios que, si la tesis de éstos (v. 12) es correcta, se deben sacar cuatro conclusiones: (1) Cristo no resucitó (vv. 13.16); (2) la predicación de Pablo es en vano (v. 14), y él se ve expuesto a la acusación de ser testigo falso de Dios (v. 15); (3) la fe de los corintios carece de sentido, y ellos siguen siendo pecadores (vv. 14.17); (4) quienes murieron como cristianos se han perdido definitivamente (v. 18). Concluye con una nota emotiva de bastante efecto (v. 19). **12-13.** Si aquí y en los vv. 15-16 Pablo saca una conclusión concerniente a un individuo concreto, Cristo, el sentido de la afirmación corintia debía de ser que eso de la resurrección de entre los muertos no existía; no formaba parte del plan de Dios para la humanidad. **14.** *en vano:* En el vocabulario de Pablo (1 Cor 15,10.58; 2 Cor 6,1; Flp 2,16; 1 Tes 2,1; 3,5) *kenos* significa «improductivo». Su predicación no hizo nacer nada nuevo, y los corintios siguen igual. **17.** *ineficaz:* Usando *mataia* (véase 3,20), Pablo intensifica la fuerza de *kenos*. Este versículo es el argumento clave y el que más probabilidades tenía de llegar a los corintios. Éstos se consideraban llenos de sabiduría (→ 65 supra) precisamente en cuanto cristianos (véanse 2,8; 6,4). Mediante la conversión a Cristo habían sido transformados, elevados a un nuevo plano de ser (véase el comentario a 1,30; 4,15); pero si Cristo no fue como Pablo decía, nada había cambiado. Eran como el resto de la humanidad. Su negación de la resurrección socavaba los fundamentos de esa condición suya que tanto apreciaban (véase el comentario a 2,6-16). **18.** *los que durmieron en Cristo:* Los que murieron (1 Tes 5,10) como cristianos (1 Tes 4,16) se han perdido (el mismo vb. se utiliza en 1,18 para designar a los no creyentes), aun cuando ellos se consideraban «espirituales». Ésta es otra conclusión sacada del v. 17. **19.** *si en esta vida quienes somos cristianos tenemos sólo esperanza:* Muchos paganos tenían lo que para Pablo era una infundada esperanza en un estado futuro de beatitud. Negar la resurrección de Cristo (que para Pablo transformaba la posibilidad teórica de una supervivencia tras la muerte en una posibilidad real) reducía a los cristianos al mismo triste nivel.

(Bachmann, M., «Zur Gedankenführung in 1 Kor 15:12ff.», *TZ* 34 [1978] 265-76. Bucher, T. G., «Die logische Argumentation in 1 Kor 15:12-20», *Bib* 55 [1974] 465-86; «Nochmals zur Beweisführung in 1 Kor 15:12-20», *TZ* 36 [1980] 129-52.)

68 (b) LA TESIS DE PABLO (15,20-28). La lógica humana da paso en este punto a la pasión del profeta que proclama una convicción que trasciende la razón y la experiencia. **20.** *primicia:* Lo que se hizo en favor de Cristo se puede hacer en favor de los demás, y la bondad de Dios indica que así se hará. **21-22.** Véase Rom

5,12-21. El paralelo entre Adán y Cristo está fundado en las ideas de pertenencia (a Adán por naturaleza; a Cristo por decisión) y causalidad (por Adán, que contaminó la sociedad de pecado y muerte; por Cristo, que da vida). **23.** *en su aparición:* La resurrección general tendrá lugar con la segunda venida de Cristo (1 Tes 4,16). **24-26.** Habiendo sido exaltado al rango de Señor por su resurrección (15,45; Rom 1,3-4; 14,9), Cristo debe continuar su obra destruyendo las potencias hostiles (2,6b) que mantienen cautivos a los vivos, y después a la Muerte, la dueña de los muertos. El reino no es todavía perfecto, y los corintios todavía no reinan (4,8). **24.** *principado, dominación y potestad:* Son expresiones mitológicas que denotan fuerzas hostiles a la auténtica humanidad. Véase Rom 8,38; cf. Col 1,16; 2,10; Ef 1,21. **25.** *debe seguir reinando:* La necesidad es la del plan divino tal como se revela en un salmo profético, Sal 110,1b, que se cita implícitamente. **26.** La personificación de la Muerte está bien testimoniada en el AT, p.ej., Sal 33,19; 49,14; Jr 9,20,22; Hab 2,5; véase N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the OT* (BibOr 21, Roma 1969). **27.** Sal 8,7 se vincula también con Sal 110,1 en Ef 1,20-22. En ambas citas sálmicas se hace hincapié en «todo», lo cual permite incluir a la Muerte, pero podría crear un malentendido. Así, continúa Pablo, «es evidente que se excluye a aquel (Dios) que ha sometido a él (Cristo) todas las cosas». **28.** *el mismo Hijo:* Dentro de la historia, Cristo ejerce la soberanía de Dios; pero, una vez que la historia llegue a su fin (v. 24a), ya no habrá más lucha (v. 24b), y así él pondrá de nuevo en las manos de su Padre la autoridad que le fue dada para su misión de salvación. La subordinación de Cristo a Dios (3,23) crea problemas a los teólogos dogmáticos.

(Barth, G., «Erwägungen zu 1 Kor 15:20-28», *EvT* 30 [1970] 515-27. Cothenet, E., *DBSup* 10.173-80. Lambrecht, J., «Paul's Christological Use of Scripture in 1 Cor 15:20-28», *NTS* 28 [1982] 502-27. Schendel, E., *Herrschaft und Unterwerfung Christi* [BGBE 12, Tubinga 1971]. Wilcke, H. A., *Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus* [Zúrich 1967].)

69 **(C) Argumentos *ad hominem* en favor de la resurrección (15,29-34).** De repente, Pablo vuelve a un enfoque duro parecido al de los vv. 12-19. Arguye (1) desde su propia entrega apostólica (vv. 29-32a) y (2) desde las consecuencias inevitables que una negación de la resurrección tiene para la ética.

70 **29.** Las interpretaciones de este versículo son legión (Foschini, Rissi), pero la opinión más corriente considera que Pablo alude a miembros de la comunidad que se habían bautizado en nombre de amigos o parientes difuntos que habían muerto no creyentes (así Barrett, Conzelmann, Senft et al.). La teología sacramental de Pablo, sin embargo, nunca le habría permitido aprobar tal superstición; mucho menos, usarla como argumento. Además, el contexto precedente indica que el v. 29 probablemente evoca el ministerio de Pablo de manera general; así lo confirman los vv. 30-32a. Desde esta perspectiva, se traduciría así: *¿Por qué se destruyen a sí mismos por esos muertos (a verdades espirituales más altas)? Si quienes están realmente muertos no han de resucitar, ¿por qué se dejan destruir a cuenta de ellos?* Los «espirituales» de Corinto –quienes negaban la resurrección (→ 65 supra)– se habían mofado de Pablo por el esfuerzo que éste había dedicado a aquellos a los que ellos consideraban meramente «psíquicos» (→ 18 supra). Al radicalizar la burla en la segunda pregunta, Pablo atrae su atención sobre las consecuencias de tal esfuerzo. Él no se mataría de trabajar si no estuviera absolutamente convencido de que los muertos han de resucitar.

(Foschini, B. M., «"Those Who Are Baptized for the Dead" [1 Cor 15:29]», *CBQ* 12 [1950] 260-76.379-99; 13 [1951] 46-78.172-98.276-83. Rissi, M., *Die Taufe für die Toten* [ATANT 42, Zúrich 1962]. Murphy-O'Connor, J., «"Baptized for the Dead" [1 Cor 15,29]. A Corinthian Slogan?», *RB* 88 [1981] 532-43.)

71 **30.** *nos ponemos en peligro a todas horas:* El agotador efecto de tal tensión confirma el sentido, bien testimoniado, que sostenemos para *baptizontai* en el v. 29 (véase Oepke, *TDNT* 1.530). **31.** *el orgullo que me proporcionáis:* La aparente contradicción ha hecho pensar en una interpolación (D. R. MacDonald, *HTR* 93 [1980] 265-76), pero el adj. posesivo *hymetera* expresa la ambigüedad del gen. (BDF 285) y se debe entender objetivamente, como en Rom 11,31. Los corintios son el orgullo de Pablo (9,2; 2 Cor 3,2). **32a.** *vulgarmente hablando:* Con esta expresión (véase el comentario a 9,8), Pablo indica que la alusión a la lucha con las fieras en Éfeso se debe entender en sentido figurado, como «ser salvado de la boca del león» (Sal 22,21; 1 Mac 2,60; 2 Tim 4,17; 1QH 5,9.11.19). Véase A. J. Malherbe, *JBL* 87 (1968) 71-80. **32b.** *si los muertos no resucitan:* Si esta vida es la única, ¿por qué se ha de dedicar a los demás? El referente inmediato es Pablo, pero la aplicación es mucho más amplia. La cita de Is 22,13 evocaba dichos epicúreos, y los «espirituales» de Corinto no querrían que los relacionasen con tales materialistas. **33.** *no os dejéis engañar más:* Pablo se dirige aquí a la comunidad como un todo. La cita de Menandro (*Thais* frg. 218) tenía la categoría de proverbio, y en este caso «malas compañías» denota a aquellos que niegan la resurrección. **34.** *lo que algunos tienen es ignorancia de Dios:* Es probable una alusión al lema de 8,1; dicha alusión indicaría cierta coincidencia entre los fuertes y los «espirituales» a los que va dirigido este versículo.

72 **(D) El cuerpo resucitado (15,35-49).** Pablo aborda dos preguntas relacionadas entre sí. ¿Cómo es el cuerpo resucitado (vv. 35-44a)? ¿Qué razones hay para pensar que un cuerpo así exista realmente (vv. 44b-49)?

73 **35.** Las preguntas, en el estilo de la diatriba (→ Teología paulina, 82:12), son en realidad una objeción. Si no se puede decir nada acerca del cuerpo resucitado, carece de sentido hablar de resurrección. *¿con qué tipo de cuerpo resucitarán?:* Esta pregunta se planteó por primera vez en el judaísmo en *2ApBar* 49,2, escrito unos 30 años después de 1 Cor. **36-38.** La planta que brota tiene un cuerpo diferente de la semilla que fue enterrada. La forma del cuerpo de la planta está determinada por Dios, y nadie podría adivinar la intención de éste a partir de la forma del cuerpo de la semilla, particularmente debido a que numerosas plantas diferentes nacen de semillas muy parecidas. **39-41.** La idea principal de este pasaje es que palabras como «carne», «cuerpo» y «gloria» no son términos unívocos. Hay tipos diferentes de cada uno de ellos, de manera que las realidades a las que aplicamos tales términos tal vez no sean las únicas a las que se puedan aplicar. **40.** *cuerpos celestes:* En la tradición judía, se consideraba a las estrellas seres animados (*1 Hen* 18,13-16; 21,3-6; Filón, *De plant.* 12). **42-44a.** Con la mente de su imaginario interlocutor así dispuesta, Pablo contesta la pregunta del v. 35 simplemente transformando cuatro cualidades negativas del cuerpo actual en cualidades positivas. Las cualidades negativas seleccionadas sin duda serían aprobadas plenamente por sus adversarios, y tal elección quizá fuera un gesto diplomático por parte de Pablo. El vb. «sembrar» se usa para aplicar la idea desarrollada en los vv. 36-38, a saber, que la continuidad puede ir acompañada por un cambio radical. La imagen, por supuesto, tiene su origen en el entierro. **44a.** *cuerpo físico:* El adj. viene de *psychē*, «alma», que se podía concebir como un principio puramente material de animación (Filón, *Quis rer. div.* 55). «Cuerpo terrestre» habría sido una expresión menos ambigua, pero Pablo acababa de usar ésta (y su antítesis) en otro sentido en el v. 40. *cuerpo espiritual:* El cuerpo humano en cuanto adaptado por el Espíritu de Dios a una modalidad completamente diferente de existencia (véase el comentario a los vv. 51-53).

74 **44b.** *también un cuerpo espiritual:* En este punto empieza Pablo a responder a la segunda pregunta: ¿cómo sabemos que existe de hecho un cuerpo resucitado? La formulación de su tesis supone algunas coincidencias con sus adversarios, coincidencias que puede utilizar como punto de partida. Para reconciliar los dos relatos de la creación, Filón distinguía al hombre celestial de Gn 1 del hombre terrenal de Gn 2 (*Leg. alleg.* 1. 31-32) y sostenía que el segundo, el hombre histórico, era una copia del hombre ideal primero (*De op. mund.* 134). Pablo acepta la distinción, pero sostiene (obviamente con Cristo en mente) que la relación se debe entender de modo diferente. **45.** *el primer hombre, Adán, llegó a ser alma viviente:* Al añadir «Adán» a la cita de Gn 2,7b, Pablo acepta el carácter histórico de esta figura. Al añadir «primer» se aparta de la exégesis de Filón. *el último Adán llegó a ser espíritu que da vida:* En virtud de la creencia de que el final correspondería al principio, la teología judía reconocía a Adán un papel en el *eschaton* (*1 Hen* 85-90; *ApMo* 21,6; 39,2; 41,1-3). Esto permitió a Pablo presentar a Cristo como el último Adán. Mediante su resurrección llegó a ser Señor (Rom 1,3-4; 14,9) y así, en contraste con el primer Adán, es presentado como dador, no como receptor, de vida. **46.** *primero:* Puesto que para Filón el hombre celestial era a la vez incorpóreo e incorruptible (*De op. mund.* 134), su cuerpo se podía describir como «espiritual». Para Pablo, esta cualidad sólo se podía atribuir al cuerpo resucitado de Cristo. De ahí que invierta el orden de Filón, invalidando de ese modo la postura de sus adversarios, que aceptaban la idea de un hombre celestial, y confirmando así su tesis del v. 44b. **47.** Pablo amplía lo que acaba de decir, pero con vocablos que recuerdan la terminología de Filón. *de la tierra, del cielo:* Dentro del contexto, estas expresiones polivalentes pretenden indicar la esfera a la que pertenecen Adán y Cristo; p.ej., al decir que alguien es «de Irlanda» se suponen ciertas cualidades. **48-49.** Estos versículos reiteran el pensamiento de los vv. 21-22, pero desde una perspectiva ligeramente diferente. Adán y Cristo representan cada uno una posibilidad de existencia humana, posibilidades reales ambas, puesto que todos somos lo que Adán fue y podemos llegar a ser lo que Cristo es. **49.** *llevar la imagen:* Tener el mismo tipo de cuerpo.

(Altermath, F., *Du corps psychique au corps spirituel* [BGBE 18, Tubinga 1977]. Barrett, C. K., *From First Adam to Last* [Londres 1961]. Dunn, J. D. G., «1 Cor 15:45 – Last Adam, Life-giving Spirit», *Christ and Spirit in the New Testament* [Fest. C. F. D. Moule, ed. S. S. Smalley et al., Cambridge 1973] 127-41. Morissette, R., «La condition de ressuscité. 1 Cor 15,35-49: Structure littéraire de la péricope», *Bib* 53 [1972] 208-28. Pearson, B., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians*. Scroggs, R., *The Last Adam* [Oxford 1966]. Sharp, J. L., «The Second Adam in the Apocalypse of Moses», *CBQ* 35 [1973] 35-46. Stemberger, G., *Der Leib der Auferstehung* [AnBib 36, Roma 1972].)

75 **(E) La necesidad de transformación (15,50-58). 50.** J. Jeremias (*NTS* 2 [1955-56] 151-59) considera complementarias las dos partes de este versículo, porque por «carne y sangre» entiende los vivos, y por «corrupción»,

los que ya han muerto. Quizá sea más probable que «corrupción» explique por qué «carne y sangre» son incompatibles con un reino eterno. **51.** *misterio:* Verdad escondida revelada a Pablo y a través de él, relativa a lo que ha de suceder en el tiempo final (Rom 11,25). *todos (nosotros) no dormiremos:* A menos que *pantes ou* se considere equivalente a *ou pantes* (BDF 433), Pablo esperaba que la parusía llegara antes de que murieran más corintios. Algunos testigos suprimen la negación para eliminar la expectativa incumplida de Pablo de que viviría para ver la parusía. **52.** La distinción entre vivos y muertos sirve sólo para acentuar la igualdad del destino de ambos grupos; está relacionado con la naturaleza de la persona humana. *al son de la trompeta final:* La trompeta formaba parte de la imaginería apocalíptica judía (Jl 2,1; Sof 1,16; 4 Esd 6,23; cf. 1 Tes 4,13-18). **53.** Estrictamente hablando, *aphtharsia*, «incorrupción», y *athanasia*, «inmortalidad», no son sinónimos. La primera sólo es aplicable a seres materiales (Sab 2,23; cf. J. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* [AnBib 41, Roma 1970] 65-66), pero Pablo la atribuye a Dios en Rom 1,23. En esta ocasión especifica el tipo de cambio que han de experimentar los vivos. **54b.** Para su clímax, Pablo combina dos textos del AT. Sólo Teodoción se acerca a la versión de Is 25,8 dada por el apóstol (véase A. Rahlfs, *ZNW* 20 [1921] 182-99), texto que movió a éste a insertar «victoria» en Os 13,14. **56.** El pecado, la muerte y la ley no han desempeñado ningún papel en la teología de Pablo hasta este momento, pero son conceptos clave en Rom (→ Teología paulina, 82:82-100). Este versículo tal vez fuera originariamente una nota marginal pospaulina. **57.** Como de costumbre, Pablo hace hincapié en que nuestra victoria sobre la muerte se debe a Jesucristo. **58.** *manteneos firmes e inconmovibles:* Esta exhortación recuerda el «si permanecéis firmes» del v. 2, creando una hábil inclusión.

76 (VI) Conclusión (16,1-24).

(A) La colecta para Jerusalén (16,1-4). 1. *en cuanto a:* La fórmula indica que se trata de una cuestión planteada por los corintios (7,1). La colecta para los pobres de Jerusalén (Rom 15,26) fue decidida en la conferencia de Jerusalén (Gál 2,10) a principios del otoño del 51 d.C., tras el viaje descrito en Hch 15,36-18,22 (véase J. Murphy-O'Connor, *RB* 89 [1982] 71-91; o tal vez en el 49 d.C.; → Pablo, 79:31-33). Pablo esperaba que este gesto de buena voluntad salvara la creciente distancia entre los sectores judío y gentil de la Iglesia (Rom 15,25-31). *las Iglesias de Galacia:* Pablo debió de informar a los gálatas durante la segunda visita que les hizo (Hch 18,23) cuando se dirigía por tierra a Éfeso. *haced vosotros también:* La ayuda de los corintios se debió de solicitar durante la larga estancia del apóstol en Éfeso (Hch 19,8-10), tal vez en la carta anterior (1 Cor 5,9), ya que la pregunta atañe a los aspectos prácticos de la colecta. No se da a entender ningún contacto directo entre Corinto y Galacia, pues Pablo pasa a repetir las instrucciones dadas a los cristianos de esta región. **2.** *el primer día de la semana:* El domingo (véase W. Rodorf, *Sunday* [Filadelfia 1968]). La comunión expresada en la asamblea litúrgica debía servir de recordatorio para ser generosos con los demás. *cada uno de vosotros:* Ningún creyente de Corinto estaba en la indigencia (1,26), pero da la impresión de que la cantidad de dinero sobrante era limitada. Para que el total pudiera hacer honor a la Iglesia, se tenía que ahorrar un poco cada semana. En cuanto a cómo respondieron, véanse los comentarios a 2 Cor 8-9. **3-4.** Estas instrucciones reflejan la inquietud de Pablo por que el dinero no impida ver claramente el valor testimonial de su ministerio (9,15; 1 Tes 2,5-9). Las teorías que sostienen que Pablo había sido acusado de mala gestión financiera son infundadas.

(Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* [TF 38, Hamburgo 1965]. Nickle, K. F., *The Collection* [SBT 48, Londres 1966].)

77 (B) Planes de viaje de Pablo (16,5-9). 5-7. Las circunstancias obligaron a Pablo a cambiar este plan (→ 2 Corintios, 50:9). **8.** Esto establece el lugar de composición de 1 Cor.

78 (C) Algunas recomendaciones (16,10-18). 10-11. Timoteo se había marchado ya, y la preocupación de Pablo por la recepción que aguarda a aquél en Corinto es manifiesta (4,17). **12.** *Apolo:* Los corintios habían contrapuesto Apolo a Pablo (1,12; cf. 3,5-9; 4,6); Pablo deja claro que el hecho de que Apolo no volviera a Corinto no se debía a negativa alguna por su parte. **15-18.** Estéfanas, Fortunato y Acaico tal vez fueran los portadores de la carta de los corintios (7,1). En ese caso podrían haber confirmado los comentarios hechos por los de Cloe (1,11). **15.** *la familia de Estéfanas:* Ya se ha dicho de él que recibió el bautismo de manos de Pablo (1,16); fue, por tanto, uno de los primeros convertidos de Corinto (cf. Hch 17,34). *Acaya:* Región del sur y centro de Grecia, provincia romana desde el 27 a.C. (Estrabón, *Geogr.* 17.3,25). *se entregaron al servicio de los santos:* Cuando veían una necesidad, se aplicaban a satisfacerla. **16.** La base de la autoridad cristiana es el servicio eficaz a la comunidad. Pablo insta a los corintios a que reconozcan la situación de facto insinuada en el v. 15. **17.** *Acaico:* Este apodo («el hombre de Acaya») hace pensar que era un liberto que había vivido fuera de Grecia por algún tiempo.

79 (D) Saludos finales (16,19-24). 19. *Áquila y Prisca:* En Rom 16,3 se menciona a Prisca antes que a su marido (→ Romanos,

51:132); lo mismo sucede en Hch 18,18.26. Esto implica que era de posición social más alta que su marido (véase Meeks, *First Urban Christians* 59. *la Iglesia que se reúne en su casa:* Este tipo de reunión se ha de distinguir de la asamblea de la Iglesia entera (14,23; Rom 16,23). Los grupos menores eran prácticamente una necesidad a la vista del espacio con que se podía contar en una casa corriente (véase el comentario a 11,21). **20.** *con el beso santo:* Véase el comentario a Rom 16,16. El beso entró ciertamente a formar parte de la liturgia cristiana en el s. II d.C. (véase K.-M. Hofmann, *Philema Hagion* [BFCT 2, Gütersloh 1938]); que perteneciera ya a ella en tiempos de Pablo es sólo una posibilidad (véase G. Stählin, *TDNT* 9.139-40). Así, este mandato no garantiza que sus cartas se leyeran en la asamblea litúrgica. **21.** Puesto que las cartas eran escritas por diferentes secretarios (Rom 16,22; véase G. Bahr, *CBQ* 28 [1966] 465-77), tenían que ser autenticadas por Pablo (Gál 6,11; Flm 19; Col 4,18; véase G. Bahr, *JBL* 87 [1968] 27-41). Las falsificaciones no eran desconocidas (2 Tes 2,2; cf. 3,17); → Cartas del NT, 45:19-22. **22.** *si alguno no ama al Señor:* El uso de *philein*, en lugar del *agapan* habitual de Pablo, indica la presencia de una fórmula cristiana tradicional, posiblemente de origen litúrgico (véase C. Spicq, *NovT* 1 [1956] 200-04). *sea maldito:* Véase el comentario a 12,3. *Señor nuestro, ven:* El discutidísimo *maranatha* (*Did* 10,6) probablemente transcribe con elisión el ar. *māránā' 'ăthā'*. Hasta la fecha no existen ejemplos contemporáneos de la forma de impv., pero el sustantivo con sufijo está atestiguado en 4QHenoc[b] 1 iii 14 (véase Fitzmyer, *TAG* 223-29). La fórmula procede de la liturgia y pide la segunda venida (4,5; 5,5; 11,26; 15,23). **24.** *os amo a todos vosotros:* Pese a todos los problemas que los corintios le causaron, el tono de afecto paternal resulta evidente (4,14-15; 2 Cor 12,14).

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

50
Segunda carta a los Corintios

Jerome Murphy-O'Connor, O.P.

BIBLIOGRAFÍA

1 Allo, E.-B., *Saint Paul: Seconde épître aux Corinthiens* (Ebib, París [2]1956). Álvarez Cineira, David. «Los adversarios paulinos en 2 Corintios.» *Estudio agustiniano* 37/2 (2002): 249-74. Barnett, P., *The second epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Mich. 1997). Barrett, C. K., *The Second Epistle to the Corinthians* (HNTC, Nueva York 1973). Bieringer, R. y J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians* (Lovaina 1994). Bosenius, B., *Die Abwesenheit des Apostels als theologisches Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie* (Tubinga 1994). Bultmann, R., *The Second Letter to the Corinthians* (Minneápolis 1985). Carson, D. A., *Del triunfalismo a la madurez: una nueva exposición de 2 Corintios, 10-13* (Barcelona 1994). Collange, J.-F., *Enigmes de la deuxième épître aux Corinthiens* (SNTSMS 18, Cambridge 1972). Crafton, J. A., *The Agency of the Apostle. A dramatistic analysis of Paul's responses to conflict in 2 Corinthians* (Sheffield 1991). Fallon, F. T., *2 Corinthians* (NTM 11, Wilmington 1980). Furnish, V. P., *II Corinthians* (AB 32A, Garden City 1984). Hanson, R. P. C., *The Second Epistle to the Corinthians* (TBC, Londres 1967). Harvey, A. E., *Renewal through suffering. A study of 2 Corinthians* (Edimburgo 1996). Héring, J., *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Londres 1967). Hodge, C., *II Corintios* (Edimburgo 2000). Hughes, P. E., *Paul's Second Epistle to the Corinthians* (NICNT, Grand Rapids 1962). Lambrecht, J., *Second Corinthians* (Collegeville, Minn. 1999). Martin, R. P., *2 Corinthians* (WBC, Waco 1986). Murphy-O'Connor, J., *The theology of the Second Letter to the Corinthians* (Cambridge 1991). Plummer, A., *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC, Edimburgo 1915). Prümm, K., *Diakonia Pneumatos* (2 vols., Roma 1960, 1967). Rissi, M., *Studien zum zweiten Korintherbrief* (ATANT 56, Zúrich 1969). Schelkle, K. H., *The Second Epistle to the Corinthians* (Nueva York 1981). Tasker, R. V. G., *The Second Epistle of Paul to the Corinthians* (TynNTC, Grand Rapids 1958). Thrall, M. E., *A critical and exegetical commentary on the second epistle to the Corinthians* (2 vols., Edimburgo 1994-2000). Windisch, H., *Der zweite Korintherbrief* (MeyerK 6, ed. G. Strecker, Gotinga [9]1970). Para comentarios que integran 1 y 2 Cor, → 1 Corintios, 49:1.

DBSup 7.183-95. *IDBSup* 183-86. Brown, *INT* 705-26. Wik-Schm, *INT* 651-74.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autenticidad y unidad.** Con la excepción de 6,14-7,1, que muchos consideran una interpolación pospaulina, nadie pone en duda la autenticidad de 2 Cor. Su unidad, sin embargo, es objeto de cierta controversia. Aunque la integridad de 2 Cor tiene sus defensores (Allo, Hughes, Lietzmann; W. H. Bates, *NTS* 12 [1965-66] 56-69; N. Hyldahl, *ZNW* 64 [1973] 289-306), la mayoría de los comentaristas la consideran una recopilación de cartas paulinas. La opinión más influyente es la de G. Bornkamm (*NTS* 8 [1961-62] 258-64), que divide 2 Cor en cinco cartas fechadas en el orden siguiente: (A) 2,14-7,4 menos 6,14-7,1; (B) 10-13, la carta de las lágrimas; (C) 1,1-2,13 más 7,5-16, la carta de reconciliación; (D) 8,1-24, una carta enviada a Corinto relativa a la colecta para Jerusalén; (E) 9,1-15, una circular enviada a la región de Acaya a propósito de la colecta. Esta hipótesis se basa en lo que se consideran transiciones bruscas en el texto actual de 2 Cor. Los pormenores se analizarán en el comentario, pero en mi opinión, y en la de muchos exegetas, los cambios de los caps. 1-9 no entrañan un grado de discontinuidad tal que exija una hipótesis de partición. Los caps. 10-13, sin embargo, no pueden ser la continuación de los caps. 1-9; es psicológicamente imposible que Pablo pasara repentinamente de la celebración de la reconciliación (1-9) a

un enfurecido reproche y a una sarcástica vindicación de su persona (10-13). Así pues, no hay duda de que 2 Cor es una combinación de dos cartas.

3 Debido al tono áspero de los caps. 10-13, varios especialistas (Bornkamm, Georgi, *KINT* 2. 126-30) identifican esos capítulos con la carta de las lágrimas (2 Cor 2,4; 7,8), y la datan, por tanto, antes que los caps. 1-9. Esta hipótesis resulta insostenible. La carta de las lágrimas estuvo motivada por la conducta de una sola persona (2 Cor 2,5-8), a la que ni siquiera se alude en los caps. 10-13; éstos se ocupan del daño hecho a la comunidad por los falsos apóstoles. Es más probable (Barrett, Furnish, Windisch) que los caps. 10-13 (Carta B) estuvieran motivados por alguna circunstancia nueva producida en Corinto con posterioridad al envío de los caps. 1-9 (Carta A). Las semillas del problema que hizo necesaria la Carta B se pueden advertir en la Carta A.

4 (II) Fecha y lugar de la composición. La secuencia de los acontecimientos que tuvieron lugar entre 1 Cor y 2 Cor se trata en otro lugar (→ Pablo, 79:41-43), pero yo rebajaría en tres años las fechas dadas allí. La Carta A fue escrita un año después de 1 Cor (2 Cor 8,10; 9,2; cf. 1 Cor 16,1-4), por tanto en la primavera del 55 d.C., desde Macedonia (2 Cor 2,13; 7,5; 8,1; 9,2), donde Pablo había pasado el invierno (en Tesalónica o Filipos). A Tito, que había sido el portador de la carta de las lágrimas (que no ha llegado hasta nosotros; 2 Cor 7,6) porque había estado en la conferencia de Jerusalén (Gál 2,1; véase el comentario a 1 Cor 16,1) y podía informar con autoridad sobre la actitud de la Iglesia madre respecto a la misión entre los gentiles, se le confió también la Carta A (2 Cor 8,16-17), que puso final feliz a un desagradable episodio de las relaciones de Pablo con Corinto.

Tras haber pasado el invierno con las Iglesias de Macedonia, a Pablo le quedaba poco que hacer allí, de ahí que en el verano del 55 d.C. siguiera viaje hasta el territorio virgen (2 Cor 10,16) de Iliria (Rom 15,19). En algún lugar de esa región le llegaron noticias de un grave deterioro de la situación en Corinto. La Carta B fue escrita con el calor de su decepción y enfado.

5 (III) Los adversarios. Las cartas A y B reflejan fases diferentes de una situación que se produjo en Corinto. La oposición a *Pablo, simplemente* insinuada en la Carta A, se pone claramente de manifiesto en la Carta B. Existe consenso en dos puntos: los intrusos eran judeocristianos y atacaban la autoridad apostólica de Pablo. Persiste el desacuerdo, sin embargo, en lo relativo a los orígenes de los adversarios y a su papel en Corinto, porque los indicios apuntan en direcciones diferentes. Algunas insinuaciones parecen indicar a judaizantes de origen palestinense, cuya actitud hacia la ley era más positiva de lo que le resultaba aceptable a Pablo. Otras pistas, sin embargo, se interpretan como alusiones a predicadores itinerantes judeo-helenísticos que estaban convencidos de que su posesión del Espíritu se manifestaba en su elocuencia, sus experiencias extáticas y su poder para obrar milagros. La tendencia ha sido hacer hincapié en un tipo de pistas a expensas del otro, lo cual se ha traducido en la existencia de dos escuelas dominantes de pensamiento. Para una de ellas, los adversarios son judaizantes; para la otra, propagandistas judeo-helenísticos. Resulta imposible presentar sistemáticamente los modos en que cada grupo se esfuerza por integrar en su hipótesis básica los elementos adversos. La postura adoptada en el presente trabajo es una modificación de enfoques propuestos inicialmente por Windisch y Barrett. Los intrusos eran judaizantes palestinenses. En Corinto establecieron relaciones con los «espirituales» (→ 1 Corintios, 49:18), que anteriormente le habían dado problemas a Pablo. En ese proceso, ambos grupos experimentaron algún cambio. La situación se complicaba aún más por el hecho de que la Iglesia corintia, que tenía que decidir entre Pablo y los rivales de éste, se inclinaba a adoptar los criterios con que sus contemporáneos paganos juzgaban a las figuras religiosas. Esto influyó a su vez, no sólo en los adversarios de Pablo, sino en el apóstol mismo. Unos y otro adaptaron en grados diversos su manera de presentarse para responder a las expectativas de la comunidad.

(Barrett, C. K., «Paul's Opponents in II Corinthians», *NTS* 17 [1970-71] 233-54. Friedrich, G., «Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief», *Abraham unser Vater* [Fest. O. Michel, ed. O. Betz et al., AGJU 5, Leiden 1963] 181-215. Georgi, D., *The Opponents of Paul in Second Corinthians* [Filadelfia 1984]. Lüdemann, G., *Paulus, der Heidenapostel: II. Antipaulinismus im frühen Christentum* [FRLANT 130, Gotinga 1983] 125-42. Machalet, C., «Paulus und seine Gegner», *Theokratia* 2 [1973] 183-203.)

6 (IV) Esquema. En las dos cartas reunidas en 2 Cor, Pablo está a la defensiva. Arrebatos de pasión, estimulados por un sentimiento de agravio, sustituyen a la fría lógica que permitía claras divisiones en 1 Cor. Los temas se coordinan por medio de vínculos asociativos que dan origen a digresiones y repeticiones que hacen imposible un esquema preciso. Las divisiones propuestas son legión, y la presentada aquí sólo pretende poner de relieve lo que parece ser el aspecto dominante de las diversas partes de las cartas.

COMENTARIO: CARTA A

7 **(I) Introducción: Saludo y bendición (1,1-11). 1-2.** La dirección es estereotipada (→ Cartas del NT, 45:8A). *Timoteo:* Véase el comentario a 1 Cor 4,17. *santos:* Véase el comentario a 1 Cor 1,2. *Acaya:* Véase el comentario a 1 Cor 16,15. Nada se sabe de otras comunidades fuera de la de Corinto. **3-11.** El uso de una bendición en lugar de la acción de gracias habitual (→ Cartas del NT, 45:8B) permite ver el reconocimiento por parte de Pablo de la bondad de Dios al salvarlo de un peligro mortal en Asia. **3.** *consuelo:* Este nombre y su correspondiente vb. aparecen 25 veces en la Carta A. No supone consolación comprensiva, sino fortalecimiento activo para soportar la «tribulación», que se menciona 12 veces en la Carta A. **4.** Pablo puede fortalecer a otros porque él mismo ha sido fortalecido. **5.** *los sufrimientos de Cristo:* Los sufrimientos de la comunidad (Flp 3,10-11; Col 1,24), que es «Cristo» (véase el comentario a 1 Cor 6,15; 12,12), reflejan los del Jesús histórico (véanse B. Ahern, *CBQ* 22 [1960] 1-32; C. M. Proudfoot, *Int* 17 [1963] 140-60). *nuestro consuelo también abunda:* Dios fortalece a Pablo en proporción a sus sufrimientos, los cuales dieron a luz a la comunidad y forman parte de ella. La tribulación no supone ignominia ni fracaso. **7.** Quienes han compartido el dolor y el consuelo pueden afrontar el futuro con confianza pese a los problemas corrientes. **8-11.** Pablo hace más concreto el tema de la fortaleza en la tribulación evocando una terrible experiencia personal en Asia. **8.** *no queremos que ignoréis:* Esta fórmula de revelación (véase T. Y. Mullins, *NovT* 7 [1964] 44-50) introduce información nueva. *tribulación sufrida en Asia:* No se dan pormenores porque lo importante para Pablo era el significado. La formulación excluye una enfermedad seria (como en Gál 4,13). Pablo había estado encarcelado en Éfeso (→ Filipenses, 48:5-6), capital de la provincia romana de Asia (actual Turquía occidental), pero esto es menos probable que un incidente violento como la revuelta de los plateros (Hch 19,23-20,1). *hasta perdimos la esperanza de seguir viviendo:* Parecía que la difícil situación no tenía salida. **9.** *sentencia de muerte:* La formulación no alude tanto a una condena jurídica, cuanto a la convicción de Pablo de que sus días estaban contados. *aprendimos a no confiar en nosotros mismos:* La confianza en Dios se basa en la experiencia de su poder. **10.** *de tan mortales peligros:* El incidente de Éfeso fue la última de las muchas amenazas que Pablo recibió contra su vida (4,11; 11,23).

La lectura pl. de P[46] es preferible al sg., comúnmente aceptado. **11.** Hasta el momento, nadie ha conseguido desenmarañar la sintaxis de este versículo. Pablo tiene la esperanza de que la oración de intercesión de los corintios y la suya propia pidiendo una liberación futura se transformen en acción de gracias en virtud de un rescate consumado.

(Hofius, O., «"Der Gott allen Trostes": *Paraklēsis* und *parakalein* in 2 Kor 1:3-7», *TBei* 14 [1983] 217-27. Watson, N. M., «"...to Make Us Rely not on Ourselves but on God Who Raises the Dead": 2 Cor 1:9b as the Heart of Paul's Theology», *Die Mitte des Neuen Testaments* [Fest. E. Schweizer, ed. U. Luz et al., Gotinga 1983] 384-98.)

8 **(II) Parte primera: Una visita cancelada a Corinto (1,12-2,13).** Los problemas de Pablo con la comunidad corintia se habían visto exacerbados por una promesa incumplida de visitarlos; sus enemigos habían distorsionado el hecho hasta convertirlo en prueba de que Pablo no merecía confianza.

(A) El plan de Pablo (1,12-22). 12-14. Pablo introduce el delicado tema haciendo un llamamiento a una lectura atenta y receptiva de esta carta. **12.** *el testimonio de nuestra conciencia:* Pablo no tiene nada que reprocharse (véase el comentario a 1 Cor 4,4). *con la sencillez y sinceridad que vienen de Dios:* Pese a M. R. Thrall (*Studies in NT Language and Text* [Fest. G. D. Kilpatrick, ed. J. K. Elliott, NovTSup 44, Leiden 1976] 366-72), el contexto exige la lectura *haplotēti* (8,2; 9,11.13; cf. J. Amstutz, *Haplotēs* [Theophaneia 19, Bonn 1968]). Pablo había sido acusado de falsedad. *no con sabiduría carnal, sino por gracia:* Sus decisiones están enraizadas en su sentido de la misión, no en cálculos propios de la humanidad caída. *en el mundo:* Respecto a los no creyentes, como indica el contraste con «vosotros». **13.** Los corintios deben prestar atención a lo que Pablo dice realmente y no leerlo mal (p.ej., 1 Cor 5,9-11) o encontrar ofensas donde no había intención alguna de ofender (p.ej., 1 Cor 4,14). **14.** *somos orgullo vuestro, lo mismo que vosotros nuestro:* Sin Pablo, la Iglesia no habría nacido (1 Cor 3,5; 4,15); la existencia de ésta autentifica su ministerio (1 Cor 9,2; 2 Cor 3,2-3).

9 **15.** *gracia: Charis* significa en este caso el beneficio espiritual y humano de la presencia de Pablo, como en Flp 1,25-26 y Rom 1,11; 15,29. **16.** *que es:* El *kai* inicial es explicativo (véase BDF 442.9), pues este versículo explica los crípticos «primero» y «segunda» del v. 15. Se alude a la visita intermedia (12,14; 13,1-2). Pablo había ido a Corinto por mar desde Éfeso y, durante su estancia allí, había informado a la comunidad de este plan de volver tras una visita a Macedonia (provincia romana del norte de Grecia), donde había Iglesias en Tesalónica (la capital) y Filipos. No llevó a cabo este proyecto (v. 23), que era ya una modificación del plan anunciado en 1 Cor 16,5-6. **17.** Las preguntas retóricas expresan la reacción de los corintios ante tal supresión y cambio de planes; dicha reacción debió de ser comunicada a Pablo por Tito (7,7). *sí, sí y no, no:* Aunque recuerda Mt 5,37 y Sant 5,12, el significado es diferente. Pablo no decía «sí, sí» con entusiasmo cuando creía que sus lectores esperaban conformidad o «no, no» cuando éstos querían una respuesta negativa. Lo que decía lo decía sinceramente. **18-22.** Digresión teológica. El Dios fiel, revelado en un Cristo totalmente entregado y en un evangelio inequívoco, no habría encomendado la misión a Pablo si éste no fuera completamente digno de confianza. **18.** *nuestra palabra:* Alude principalmente a la predicación de Pablo (v. 19), pero en este contexto también a sus planes de viaje al servicio de ese evangelio. Lo primero participaba de la fiabilidad de lo segundo. **19.** *Hijo de Dios:* Éste es el único lugar donde este título tradicional (Rom 1,4; Gál 2,20) se combina con el nombre de Jesucristo, que facilita la transición del v. 18 al v. 21. *Silvano:* Forma latinizada de Silas. Su presencia en Corinto está testimoniada por 1 Tes 1,1 y Hch 18,5; cf. Hch 15-17. *Timoteo:* Véase el comentario a 1 Cor 4,17. *un sí permanente:* El adj. saca su fuerza del perfecto *gegonen*. Cristo no vaciló en su entrega. El evangelio es igualmente inequívoco. **20.** *todas las promesas de Dios han tenido su sí en él:* Cristo hizo realidad en la historia todas las diversas formas en que Dios había prometido la salvación. Él es la descendencia de Abrahán (Gál 3,16), el mesías davídico (Rom 1,4), el último Adán (1 Cor 15,45), vida, sabiduría, justicia y santificación (1 Cor 1,30). *el amén tradicional:* El asentimiento litúrgico de la comunidad (1 Cor 14,16; cf. G. Delling, *Worship in the New Testament* [Filadelfia 1962] 71-75) prolonga el asentimiento del Hijo que proclama la fidelidad del Padre. **21.** *el que nos confirma juntamente con vosotros para Cristo:* La constante comunicación que Dios realiza de su fidelidad hace a Pablo y a los corintios conformarse con Cristo, el fiel. *nos ungió:* Para poner de manifiesto el juego de palabras (*chriein/Christos*) habría que traducir «nos cristó». Los creyentes son otros cristos (4,10; Rom 8,29). Están ungidos por la fe. **22.** *nos marcó con su sello y nos dio la primera entrega:* Se usa el lenguaje comercial para expresar el efecto del bautismo (Ef 1,13-14), que marca públicamente a los creyentes como pertenecientes a Cristo (1 Cor 3,23; 6,19) y les da el Espíritu (5,5) como promesa de cumplimiento futuro.

(Fee, G. D., «Charis in II Corinthians 1:15: Apostolic Parousia and Paul-Corinth Chronology», *NTS* 24 [1977-78] 533-38. Dinkler, E., «Die Taufterminologie in 2 Kor 1:21f.», *Neotestamentica et patristica* [Fest. O. Cullman, ed. W. C. van Unnik, NovTSup 6,

Leiden 1962] 173-91. Hahn, F., «Das Ja des Paulus und das Ja Gottes», *Neues Testament und christliche Existenz* [Fest. H. Braun, ed. H. D. Betz et al., Tubinga 1973] 229-39. Lampe, G. W. H., *The Seal of the Spirit* [Londres 1951]. Potterie, I. de la, «L'Onction du chrétien par la foi», *Bib* 40 [1959] 12-69. Unnik, W. C. van, «Reisepläne und Amen-sagen», *Studia paulina* [Fest. J. de Zwaan, ed. J. N. Sevenster et al., Haarlem 1953] 215-34.)

10 **(B) Las consecuencias de un cambio de plan (1,23-2,13).** Tras la digresión de 1,18-22, Pablo tiene que explicar por qué sustituyó la visita prevista por una carta. Es claro en lo que respecta a su reacción subjetiva, pero lo que realmente sucedió durante la visita intermedia (v. 16) se ha de deducir de las escasas alusiones presentes en 2,5-11 y 7,8-12. Al parecer fue insultado por un cristiano que estaba de visita, y los corintios no acudieron en su defensa, sino que adoptaron una postura neutral. Véase C. K. Barrett, «*Ho Adikēsas* (2 Cor 7,12)», *Verborum Veritas* (Fest. G. Stählin, ed. O. Böcher et al., Wuppertal 1970) 149-57. **23.** La razón se da en 2,1. **24.** Pablo entra en una nueva digresión por temor a ser mal entendido. «El poder de perdonar implica el poder de castigar, y esto parece implicar una pretensión de controlarlo todo. Él se apresura a asegurarles que no tiene semejante pretensión» (Plummer). **2,1.** Una vez lejos de Corinto, Pablo se dio cuenta de que regresar herido y enfadado habría hecho más mal que bien. El riesgo de hacer mayor el distanciamiento era demasiado grande. De ahí que continuara su camino desde Macedonia (1,16) hasta Éfeso (v. 12). **2.** *¿quién?:* El sg. denota a un corintio cualquiera. Si Pablo entristecía a los corintios, éstos no podrían comunicarle alegría. **3-4.** En lugar de la visita planeada, Pablo escribió la carta de las lágrimas (en la actualidad perdida) (→ 3 supra). *confiando en todos vosotros:* La profesión de amor de Pablo por la comunidad entera que lo había herido hace pensar que sus miembros no eran los principales responsables de la situación; de ahí la hipótesis de que el culpable era un cristiano que estaba de visita.

11 **5-11.** La mayoría de los comentaristas antiguos y algunos modernos identifican erróneamente al ofensor con el hombre condenado en 1 Cor 5,1-5. Las diferencias las pone de relieve Furnish, *II Corinthians* 164-66. **5.** Aunque Pablo era la víctima aparente, en su opinión la auténtica víctima era la comunidad en su conjunto (v. 10; 7,12). **6.** *este castigo:* El término gr. *epitimia* podía abarcar una amplia gama de significados que iban, desde una reprimenda verbal (Barrett), hasta la excomunión (Windisch); pero la indicación de duración (v. 7) insinúa que la comunidad se negaba a relacionarse con ese individuo (1 Cor 5,11). *por la mayoría:* La comunidad como tal había tomado finalmente medidas, demoradas tal vez por una minoría discrepante. *bastante:* Desde el punto de vista de la duración (v. 7), no de la severidad. **7-8.** El castigo deja de ser terapéutico si se prolonga excesivamente. **9-10.** La ausencia de cualquier mención del arrepentimiento del ofensor subraya que la actitud de la comunidad respecto a Pablo es la principal preocupación de éste. **11.** La reconciliación de Pablo con los corintios hacía a éstos menos vulnerables a las fuerzas hostiles que realizaban la obra del archienemigo de Dios (véanse los comentarios a 1 Cor 10,20; 2 Cor 11,12-15). *Satanás:* Véase el comentario a 1 Cor 5,5.

12 **12-13.** El cambio respecto a lo anterior no es tan brusco como podría parecer. El interés de Pablo por Tito (7,6-7), por quien sacrificó una misión prometedora, es prueba indirecta de su amor por los corintios. Anhelaba saber de ellos. **12.** *Tróade:* Gran ciudad costera (Hch 16,6-10); 20,1-12) a unos 300 km al nornoroeste de Éfeso, que se convirtió en colonia romana en tiempos de Augusto (véanse C. J. Hemer, «Alexandria Troas», *TynBul* 26 [1975] 79-112; J. M. Cook, *The Troad* [Oxford 1973]). La partida de Éfeso debieron de imponerla circunstancias extraordinarias (véase el comentario a 1,8). *fue abierta una puerta:* Al usar la pasiva, Pablo atribuye a Dios el mérito del fructífero campo de misión que él encontró en Tróade (1 Cor 16,9; cf. Col 4,3). **13.** Sólo el inminente final de la temporada de navegación, en octubre (Hch 27,9), explica la partida repentina hacia Macedonia (Hch 16,11). De haber abandonado la ciudad demasiado tarde, se habría visto separado de Tito, que regresaba por tierra desde Corinto, durante varios meses. *Tito:* El portador de la carta de las lágrimas (→ 4 supra). *Macedonia:* Véase el comentario a 1,16. En la mente de Pablo, este término evocaba Iglesias cuyo ser mismo era apostólico (1 Tes 1,6-8; Flp 1,5.27; 2,14-16), de ahí que dé lugar al razonamiento desarrollado en la sección siguiente (véase J. Murphy-O'Connor, *JSNT* 25 [1985] 99-103). No hay, pues, necesidad de considerar 2,14 como el comienzo de una nueva carta (→ 2 supra).

13 **(III) Parte segunda: El auténtico apostolado (2,14-6,10).** Las reflexiones de Pablo sobre su ministerio son una respuesta a los ataques lanzados por los intrusos contra su autoridad; éstos lo comparaban desfavorablemente con ellos mismos y ponían de relieve sus flaquezas.

(A) La condición apostólica: teoría y práctica (2,14-3,6). Tras empezar con una visión elevada de la condición apostólica (2,14-16), Pablo se vuelve rápidamente a la realidad de su situación actual (2,17-3,6). **14.** *que nos hace desfilar en todas partes:* Del discutidísimo vb. *thriambeuein*, que connota un triunfo ro-

mano, Pablo se queda sólo con la idea de movimiento en completa dependencia respecto a una autoridad superior. *la fragancia que es conocimiento:* La imagen está influenciada por Eclo 24,15; cf. *2ApBar* 67,6. *de él:* Dios en cuanto revelado en Cristo (4,6). **15.** *nosotros somos el aroma de Cristo:* Cristo, en cuanto sabiduría de Dios (1 Cor 1,24), no sólo es predicado por sus ministros (5,20), sino también manifestado en ellos (4,10-11). *los que se salvan... los que se pierden:* Véase el comentario a 1 Cor 1,18. **16.** *de muerte para muerte:* De existencia inauténtica (Col 2,13) para una destrucción definitiva (Rom 7,5). *de vida para vida:* De existencia auténtica (4,10) para una bienaventuranza eterna (5,4; Rom 2,7). Este uso en múltiples planos del contraste vida-muerte cuenta con abundantes testimonios en Filón (p.ej., *De fuga et inv.* 55). *¿quién es idóneo?:* Reacción resignada (cf. Jl 2,11) ante la imponente responsabilidad impuesta a Pablo (1 Cor 9,16-18).

(Carrez, M., «Odeur de mort, odeur de vie à propos de 2 Cor 2:16», *RHPR* 64 [1984] 135-42. McDonald, J. I. H., «Paul and the Preaching Ministry», *JSNT* 17 [1983] 257-70. Marshall, P., «A Metaphor of Social Shame: *thriambeuein* en 2 Cor 2,14», *NovT* 25 [1983] 302-17. Thrall, M. E., «A Second Thanksgiving Period in II Corinthians», *JSNT* 16 [1982] 101-24.)

14 **17.** *que adulteran la palabra de Dios:* La connotación de *kapēleuein* era sumamente despectiva (véase H. Windisch, *TDNT* 3.603-05). En opinión de Pablo, sus adversarios escogieron el ministerio para su provecho personal y lo valoraban erróneamente; pero él, que había recibido el mandato de Dios, hablaba como Cristo (12,19; 13,3; 15,18). **3,1.** *recomendarnos a nosotros mismos:* Los adversarios de Pablo lo acusaban de recomendarse a sí mismo, cosa que había hecho para distinguirse de otros predicadores itinerantes (1 Tes 2,1-12), mientras que ellos habían venido recomendados por otra Iglesia, probablemente la de Jerusalén. *cartas de recomendación:* Ejemplificadas por Rom 16,1-2 y mencionadas en Hch 9,2; 18,27. **2.** La existencia de la comunidad garantizaba la autenticidad del ministerio de Pablo (1 Cor 9,2). *escrita en vuestros corazones:* «Nuestros corazones», variante que cuenta con abundantes testimonios, no tiene sentido (Barrett, Bultmann). El corazón se entiende como la fuente de toda actividad humana. **3.** *carta de Cristo:* Como esta carta de Pablo es de una clase diferente, procede de una autoridad mucho más alta. *escrita por ministerio nuestro:* Fórmula vaga que sólo denota mediación. *tablas de piedra:* Véase Éx 24,12; 31,18. El cambio del esperado «no en pieles» (para guardar correspondencia con «no con tinta») se debe a la insistencia de los adversarios en la ley. *corazones de carne:* Véanse Ez 11,19; 36,26; Jr 31,33. **5.** Dios faculta a Pablo (4,7) para llevar a cabo su misión, que supera la capacidad de la naturaleza humana caída. **6.** *una nueva alianza, no de la letra, sino del espíritu:* Pablo se ve forzado a distinguir dos tipos de nueva alianza (1 Cor 11,25), porque sus adversarios estaban utilizando el tema de la nueva alianza para insistir en la ley (Jr 31,33). En este sentido, la nueva alianza participaba del poder destructivo («la letra mata»; cf. Rom 7,10) de la antigua (3,14). *el Espíritu da vida:* Cristo (1 Cor 15,45) da la vida nueva (2,16) de la auténtica humanidad.

(Baird, W., «Letters of Recommendation: A Study of 2 Cor 3:1-3», *JBL* 80 [1961] 166-72. Chan-Hie Kim, *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation* [SBLDS 4, Missoula 1972]. Käsemann, E., *PP* 138-68. Kremer, J., «"Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig"», *Begegnung mit dem Wort* [Fest. H. Zimmermann, ed. J. Zmijewski et al., BBB 53, Bonn 1979] 219-50. Luz, U., «Der alte und der Neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief», *EvT* 27 [1967] 318-36. Westerholm, S., «Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics», *NTS* 30 [1984] 229-48.)

15 **(B) Ministerio: antiguo y nuevo (3,7-4,6).** Pablo destaca las características de su ministerio (esplendor, audacia, poder) comparándolo con el de Moisés en Éx 34,27-35. La importancia dada a Moisés se debe probablemente a una insistencia de sus adversarios. No es un midrás en sentido estricto (por el contrario, Windisch), y menos aún un midrás compuesto por Pablo en otras circunstancias (por el contrario, Lietzmann, Fitzmyer); tampoco está corrigiendo un documento preexistente de sus adversarios (por el contrario, Schulz, Georgi).

16 **7-11.** Con un lenguaje inusitadamente impersonal, Pablo compara el esplendor (*doxa*) de su ministerio, no de su persona (cf. v. 1), con el del representado por Moisés. **7a.** *el ministerio de la muerte:* Llamado «ministerio de la condenación» en el v. 9. El modo en que los judíos entendían el papel de la ley (Rom 7,10) los dejaba existencialmente «muertos» (véase el comentario a 2,16). **7b.** *pasajero:* Con la excepción del esplendor del rostro de Moisés, lo dicho por Pablo contradice Éx 34,29-35, pero guarda relación con la interpretación de Filón (*De vita Mosis* 2.70). **8-9.** Se explicita la base de la postura de Pablo. Lo que era verdad de lo menor se debe verificar aún más plenamente en lo mayor (en terminología rabínica *qal waḥômer*; cf. H. L. Strack, *Introduction to the Talmud und Midrash* [Nueva York 1969] 94 [trad. esp.: *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia 1989]). **8.** *el ministerio del Espíritu:* Pablo ha abandonado el concepto de nueva alianza. **9.** *el ministerio de la justicia:* Debido a que está penetrado por el Espíritu, pone a la humanidad en su relación correcta con Dios (5,21). **10.** *lo que tuvo esplendor dejó de tenerlo:* En comparación con la gloria del ministerio del

Espíritu, la gloria del ministerio mosaico es tan insignificante como si no existiese. **11.** *lo que se iba anulando:* La gloria pasajera de Moisés se transfiere aquí a la economía entera que él representaba (v. 7). *lo permanente:* Cristo es la revelación definitiva de Dios (1 Cor 1,24), de manera que cuanto le precedió tuvo que ser intrínsecamente transitorio, por sublime que pudiera ser.

17 **12-13.** Pablo compara su actitud con la de Moisés; no conviene descartar demasiado a la ligera una intención polémica o apologética. **12.** *semejante esperanza:* la mayor gloria del ministerio cristiano capacita a Pablo para hablar y actuar con una franqueza llena de autoridad (*parrhēsia*). Véase S. B. Marrow, *CBQ* 44 [1982] 431-46. **13.** *un velo:* El ocultamiento del rostro por parte de Moisés es el único elemento de Éx 34,33-35 conservado por Pablo, cuya interpretación de la actuación de Moisés se basa en su postura en los vv. 7-11. Moisés se vio forzado a disimular porque sabía que su ministerio era transitorio. **14-18.** En correspondencia con la diferencia entre Pablo y Moisés, existe también una diferencia entre sus seguidores. Un grupo está abierto, el otro cerrado. **14.** *el mismo velo:* Quienes no ven la persona oculta de Moisés son a su vez ciegos. *sus inteligencias se embotaron:* Véanse Is 6,9-10; 29,10; Dt 29,3; Rom 11,7. *la antigua alianza:* Esta expresión aplicada a la ley fue inventada por Pablo para subrayar el carácter anticuado de la economía mosaica. *en Cristo está siendo anulado:* La liberación del cautiverio de la antigua alianza tiene lugar sólo por medio de Cristo y en relación con él. **15.** *sobre sus corazones:* La imagen del velo cambia de nuevo, matizando la crítica hecha a la ley en el v. 14. *leen a Moisés:* Como en Hch 15,21, éste es un modo de hablar de «el libro de Moisés» (2 Cr 25,4; Neh 13,1; Mc 12,26). **16.** *se vuelva al Señor:* Es decir, se convierta (1 Tes 1,9; cf. Dt 4,30; Eclo 5,7; Is 19,22) al Dios revelado en Cristo (v. 14; 4,6). Sólo desde esta perspectiva se percibe la intención de Dios en su palabra. Se hace una crítica implícita de aquellos (vv. 3-6) que daban a la ley una interpretación que Pablo negaba. **17.** *el Señor es el Espíritu:* Hay división de opiniones, pero es probable que Pablo esté pensando directamente en Dios (pero → Teología paulina, 82:61). Se identifica a Dios con el Espíritu para negar que aquél siga operando a través de la letra de la ley (v. 6). *hay libertad:* Quienes son conducidos por el Espíritu no se encuentran ya sometidos a la ley (Gál 5,18). La nota polémica resulta evidente. **18.** *todos nosotros, con el rostro descubierto:* Quienes han cumplido la condición del v. 16, es decir, todos los creyentes, y no meramente Pablo y sus colaboradores. *contemplamos como en un espejo:* Las pruebas lingüísticas (BAGD 424) son contrarias a traducir *katoptrizomenoi* por «reflejando como en un espejo» (la opinión defendida por J. Dupont, *RB* 56 [1949] 392-411). *la gloria del Señor:* En su calidad de último Adán (1 Cor 15,45), Cristo es la imagen y gloria de Dios (1 Cor 11,7). Dios se refleja en Cristo (4,6). *nos vamos transformando en esa misma imagen:* La salvación es un proceso cuya meta consiste en la conformidad con Cristo (Rom 8,29; para la antítesis, cf. Rom 12,2). La auténtica humanidad de éste debe hacerse progresivamente manifiesta en los creyentes (véase el comentario a 4,10-11). *de gloria en gloria:* El significado de *doxa* cambia de «esplendor» a «gloria que se da» (véase 1 Cor 2,7). A medida que los creyentes se van conformando con Cristo, se hacen cada vez más capaces de rendirle el honor que se debe a Dios. *como corresponde a la acción del Señor, el Espíritu:* El agente de la transformación es Dios que actúa a través del Espíritu.

(Carrez, M., «Présence et fonctionnement de l'AT dans l'annonce de l'évangile», *RSR* 63 [1975] 325-41. Eckert, J., «Die geistliche Schriftauslegung des Apostels Paulus nach 2 Kor 3:4-18», *Dynamik im Wort* [ed. Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983] 241-56. Hanson, A. T., «The Midrash in 2 Cor 3: A Reconsideration», *JSNT* 9 [1980] 2-28. Hickling, C. J. A., «The Sequence of Thought in 2 Cor 3», *NTS* 21 [1974-75] 380-95. Hugedé, N., *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens* [Neuchâtel 1957]. Lambrecht, J., «Transformation in 2 Cor 3:18», *Bib* 64 [1983] 243-54. Molina, M. A., «La remoción del velo o el acceso a la libertad», *EstBib* 41 [1983] 285-324. Schulz, S., «Die Decke des Moses», *ZNW* 49 [1958] 1-30. Ulonska, H., «Die Doxa des Mose», *EvT* 26 [1966] 378-88. Wagner, G., «Alliance de la lettre, alliance de l'Esprit: Essai d'analyse de 2 Cor 2,14-3,18», *ETR* 60 [1985] 55-65. Wong, E., «The Lord is the Spirit (2 Cor 3:17a)», *ETL* 61 [1985] 48-72.)

18 **4,1-6.** Tanto el tema como el tono de esta sección recuerdan 3,1-6. Pablo devuelve el golpe a quienes han denigrado su ministerio. **1-2.** Se desarrolla la idea introducida en 3,12. **1.** *según la misericordia con que fuimos favorecidos:* Antes de su conversión (3,5-6), Pablo había perseguido a los cristianos (1 Cor 15,9; Gál 1,13.23). *no somos pusilánimes:* Otra manera de expresar la *parrhēsia* de 3,12, que rechaza la acusación de 10,9-11. **2.** *por nuestra parte hemos renunciado:* La rara voz media de *apeipon* distancia a Pablo de sus adversarios (2,17; 3,13), aun cuando ello entrañe un elogio de sí mismo (3,1). Lo que se quiere decir es que los otros debieran renunciar a las prácticas que a continuación se enumeran, y no que él las haya empleado alguna vez (cf. 1 Tes 2,1-12). *cosas escondidas vergonzosas:* Las cosas que uno espera que nunca salgan a la luz. Las dos oraciones siguientes explican lo que Pablo tiene que impugnar (12,16). *procediendo sin escrúpulos:* Al escribir 1 Cor 9,19-23, Pablo se había expuesto a la acusación de no tener escrúpulo alguno de adoptar cualquier medio para alcan-

zar sus fines. *adulterando la palabra de Dios:* El vb. *doloun* es diferente del de 2,17, pero el significado es el mismo. *manifestando la verdad abiertamente:* La de Pablo es una revelación plena y completa del evangelio (Gál 2,5.14), sin disimular ni omitir nada, como afirmaban sus adversarios. *conciencia:* En este caso, la facultad de auténtico discernimiento (véase M. E. Thrall, *NTS* 14 [1967-68] 123-25), quizá equivalente a «el amor de la verdad» (2 Tes 2,10). **3.** *aun cuando nuestro evangelio esté velado:* La concesión de que su predicación haya sido ineficaz en parte supone una acusación, posiblemente la de que no había hecho muchos conversos judíos (3,14-15). *los que se pierden:* Presentados en el v. 4 como incrédulos (véase el comentario a 2,15). **4.** *el dios de este mundo:* Posiblemente Beliar (6,15), que se debe distinguir de Satanás (véase el comentario a 1 Cor 5,5). Pero es más probable un gen. objetivo (BDF 167), de manera que la traducción sería: «el dios que es este mundo» (cf. Flp 3,19). El pecado desempeña el mismo papel en Rom 3,9; 6,6-23. *cegó las inteligencias:* Compárese 3,14. *el resplandor del evangelio:* El evangelio es una fuerza iluminadora (Rom 1,16), porque entrega la *gloria de Cristo*, quien refleja (3,18) la gloria de Dios (4,6) y se compara con Moisés (3,7), el mediador de la antigua alianza (3,14). *la imagen de Dios:* La definición de la auténtica humanidad (Gn 1,26-27) se aplica únicamente a Cristo y a Adán antes de la caída (1 Cor 11,7). **5.** *no nos predicamos a nosotros mismos:* Alusión a que otros en su mensaje daban más importancia a sus personas que a Cristo (véase el comentario a 12,12). *Cristo Jesús como Señor:* Pablo hace suya una fórmula confesional (1 Cor 12,3; Flp 2,10-11; Rom 10,9). **6.** *el dios que dijo:* La cita libre de Gn 1,3 permite determinar que se trata del Creador, que permanece activo para iluminar (Is 9,2). El deliberado contraste con el dios de este mundo (v. 4) pone de relieve la necesidad de la gracia en la recepción del evangelio. *en el rostro de Cristo:* El contraste con Moisés (3,7) es deliberado. En efecto, Pablo dice a sus adversarios que no es él quien debe ser comparado con Moisés, sino Cristo.

(Fitzmyer, J. A., «Glory Reflected on the Face of Christ [2 Cor 3:7-4:6] and a Palestinian Jewish Motif», *TS* 42 [1981] 630-44. Lambrecht, J., «Structure and Line of Thought in 2 Cor 2:14-4:6», *Bib* 64 [1983] 344-80. Richard, E., «Polemics, OT, and Theology: A Study of 2 Cor 3:1-4:6», *RB* 88 [1981] 340-67. Theobald, M., *Die überströmende Gnade* [FB 22, Wurzburgo 1982] 167-239.)

19 **(C) Ministerio y mortalidad (4,7-5,10).** Los adversarios de Pablo interpretaban los padecimientos y tribulaciones de éste como una refutación de su pretensión de ser apóstol. Tal debilidad no podía administrar el poder salvador de Dios. Respondiendo a esto, Pablo insiste en que el sufrimiento es esencial al apostolado auténtico y a la vida cristiana.

20 (a) LA MANIFESTACIÓN DE JESÚS (4,7-15). Lo que aquí se ofrece es «una interpretación del *curriculum vitae Pauli* como el *curriculum mortis et vitae Iesu*» (Furnish, *II Corinthians* 288). Los sufrimientos de Pablo lo asimilan a Jesús y le permiten demostrar la auténtica humanidad que Jesús encarnó. **7.** *vasijas de barro:* La debilidad y fragilidad de la existencia humana contrasta tan intensamente con lo que los apóstoles han conseguido, que en ellos debe de haber actuado una fuerza divina (3,5; 13,4). **8-9.** Catálogos parecidos de penalidades aparecen en 6,4-5; 11,23-29; 12-10; 1 Cor 4,9-13, pero en este caso la formulación antitética está pensada para confirmar el v. 7. **10.** *el morir de Jesús:* La existencia terrena del Jesús histórico en cuanto entregada a la muerte. *la vida de Jesús:* La humanidad auténtica manifestada por el Jesús histórico (2,16). *en el cuerpo/en nuestro cuerpo:* Se trata del comportamiento de Pablo (1 Cor 11,1) en cuanto complementa su predicación verbal. **11.** *nosotros, los que vivimos:* Quienes están vivos tanto física como existencialmente (Rom 6,11; Col 2,13) se encuentran de manera continua en peligro mortal. Esto explica el v. 10a. *en nuestra carne mortal: Sarx* tiene el mismo significado que *sōma* en el v. 10. El término fue escogido debido al adj. Pone de relieve la vulnerabilidad de la existencia física. **12.** *la muerte actúa en nosotros:* Pablo está siendo triturado por el sufrimiento (v. 16), pero esto forma parte del plan de Dios. *la vida en vosotros:* El nuevo ser de la humanidad auténtica (v. 10) es la meta del ministerio (1 Cor 4,15c; Gál 4,19). **13.** *espíritu de fe:* Una fe activa imbuida del poder del Espíritu. *según lo que está escrito:* Esto introduce una cita exacta de Sal 116,10 (LXX 115,1). *creemos y por eso hablamos:* La interpretación que Pablo hace de sus sufrimientos (vv. 10-11) se enraíza en la fe, no en la razón. **14.** *nos resucitará:* El pensamiento de la muerte lleva a Pablo a la recompensa de la resurrección, que arrebata a la muerte su poder. **15.** La acción de gracias de la comunidad crece en proporción al número cada vez mayor de quienes aceptan el mensaje, lleno de gracia, de Pablo (3,5-6) y así se hacen capaces de dar gloria a Dios (véase 1 Cor 2,7).

(Fridrichsen, A., «Zum Thema "Paulus und die Stoa"», ConNT 9 [1944] 27-31. Spicq, C., «L'Image sportive de 2 Cor 4:7-9», *ETL* 13 [1937] 209-29.)

21 (b) ENCARAMIENTO DEL MIEDO A LA MUERTE (4,16-5,10). Pablo declara su confianza comparando lo que es de valor permanente con lo que es sólo transitorio. **16.** *no somos pusilánimes:* Véase el comentario a 4,1. *hombre exterior/interior:* La persona entera considerada desde el punto de vista de la visibilidad (v. 18). La incapacidad cada vez mayor de Pablo se puede ver; su fe y esperanza en perpetuo crecimiento, no. El uso de «hombre interior»

en Rom 7,22 es diferente (véase H. P. Rüger, *ZNW* 68 [1977] 132-37). **17.** La enorme desproporción entre humillación y recompensa se expresa desde la perspectiva del tiempo y el peso. **18.** *cosas que se ven/que no se ven:* Se distingue entre lo que no tiene importancia (p.ej., las apariencias externas), en lo cual suelen centrar su atención los adversarios de Pablo (5,12), y las cosas que realmente importan (Flp 1,10).

22 **5,1-10.** De este párrafo se han propuesto interpretaciones muy distintas debido al desacuerdo existente respecto al tema tratado (véase Allo, *Seconde épître* 137.155; F. G. Lang, *2 Kor 5:1-10 in der neueren Forschung* [BGBE 16, Tubinga 1973]). Quizá para la mayoría el problema sea el de la existencia corpórea entre el entierro y la resurrección, de ahí la interpretación antropológica e individualista de las imágenes. El contexto, sin embargo, parece insinuar más bien que Pablo está interesado en demostrar que los sufrimientos actuales no son un criterio válido de apostolado, porque el verdadero hogar de todos los creyentes está en otro sitio. Las imágenes, por consiguiente, se deben interpretar existencialmente.

23 **1.** *sabemos:* Lo que sigue es una explicación de 4,18. Hay una alternativa a la existencia terrena. *casa a modo de tienda:* La imagen pone de relieve el carácter efímero y frágil del cuerpo humano, la «vasija de barro» de 4,7. *es destruida:* Por la muerte en cuanto culminación de los sufrimientos (4,8-9.16). *un edificio que es de Dios:* La imagen antitética tal vez estuviera influenciada por la idea del templo escatológico (*2ApBar* 4,3; 2 Esd 10,40-57) sometida al estímulo de Mc 14,58 y Jn 2,19-21. Simboliza una existencia nueva (Flp 3,12-21), más bien que el cuerpo resucitado. *tenemos:* El tiempo pres. expresa la certidumbre de la esperanza. **2.** *pues en esto:* Esta expresión probablemente sea causal (1 Cor 4,4), de manera que = «por tanto». *suspiramos:* Es decir, con anhelo esperanzado, como aclara «deseando». *revestirnos:* La metáfora del revestimiento de 1 Cor 15,53-54 encaja mal con la imagen del edificio. El denominador común es una nueva modalidad de existencia; cf. «revestirse de Cristo» (Gál 3,27; Rom 13,14), que, sin embargo, hace referencia a esta vida. **3.** *suponiendo: Ei ge* seguido por *kai* introduce una suposición necesaria (véase M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament* [NTTS 3, Grand Rapids 1962] 86-91); expresa, pues, convicción, no duda. *no nos encontramos desnudos:* La imagen no alude al desnudamiento del cuerpo en la muerte, como en la tradición filosófica gr., pero, unida a la metáfora del revestimiento, refuta la opinión de que no existe vida tras la muerte. **4.** Reiteración del pensamiento del v. 2. *los que estamos en esta tienda:* Los que vivimos en este mundo. *estamos abrumados:* Esto hace referencia, no al peso del cuerpo (como en Sab 9,15), sino a los sufrimientos apostólicos de Pablo, que intensifican la añoranza de éste por otra modalidad de existencia. *no ser desvestidos, sino más bien sobrevestidos:* Espera él que la parusía llegue antes de que lo maten (1 Cor 15,51; 1 Tes 4,15). **5.** La esperanza de Pablo se basa en lo que Dios ha hecho ya por medio del Espíritu (1,22).

(Lambrecht, J., «La vie engloutit ce qui est mortel», *La pâque du Christ* [Fest. F. Durrwell, ed. M. Benzerath et al., LD 112, París 1982] 237-48. Thrall, M. E., «"Putting on" o "Stripping off" in 2 Cor 5:3», *New Testament Textual Criticism* [Fest. B. Metzger, ed. E. J. Epp et al., Oxford 1981] 221-37. Wonneberger, W., *Syntax und Exegese* [BBET 13, Francfort 1979] 180-201.)

24 **6-7.** El anacoluto del v. 6a se debe a que Pablo cae en la cuenta de que cuanto acaba de decir (vv. 1-5) se podría interpretar como una denigración de la existencia corpórea en un sentido agradable para algunos de Corinto (véase el comentario a 1 Cor 6,18b). Así, cita una afirmación corintia introducida por *eidotes hoti*, «sabemos que» (1 Cor 8,1.4), en la que se afirma que la existencia corpórea es un obstáculo para la unión con Cristo (véase J. Murphy-O'Connor, *RB* 93 [1986] 214-21). **8.** *más bien lo consideramos bueno:* Pablo señala su preferencia por una reformulación del lema corintio. Al sustituir *en* y *apo* por *ek* y *pros*, transforma una oposición estática en un movimiento unificado. **9.** *bien estando en casa:* Se niega la utilidad de la imagen del domicilio. Lo importante es agradar al Señor (1 Tes 2,25; 4,1). **10.** *tribunal:* Esto acentúa la trascendencia del cuerpo, al hacer de sus actividades la base del juicio final.

(Aono, T., *Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern* [EHS 23/137, Berna 1979]. Baumert, N., *Täglich sterben und auferstehen: Der Literalsinn von 2 Kor 4:12-5:10* [SANT 34, Múnich 1973]. Lillie, W., «An Approach to 2 Cor 5:1-10», *SJT* 30 [1977] 59-70. Penna, R., «Sofferenze apostolice, anthropologia ed escatologia in 2 Cor 4:7-5,10», *Parola e Spirito* [Fest. S. Cipriani, ed. C. C. Marcheselli, Brescia 1981] 1. 401-31.)

25 **(D) Reconciliación en una nueva creación (5,11-6,10).** Pablo concluye su largo desarrollo sobre el apostolado auténtico poniendo de relieve su fundamento cristológico y su objetivo último.

(a) LA NUEVA CREACIÓN (5,11-17). **11.** *tratamos de persuadir:* En 1 Cor 2,4 y Gál 1,10 *peithein* tiene connotación peyorativa. Al usarlo aquí, Pablo acepta y matiza la descripción que de su ministerio hacen sus adversarios. *vuestras conciencias:* Véase el comentario a 4,2. **12.** *no nos recomendamos:* Véase el comentario a 3,1. *con respecto a aquellos cuyo gloriarse concierne al rostro:* Pablo pretende dar armas a los

corintios contra los adversarios del apóstol, que centran su atención en apariencias superficiales. **13.** *si perdimos el juicio:* La aseveración de que el éxtasis religioso concierne sólo a Dios puede ser una refutación de quienes sostenían que validaba su ministerio. La plena posesión de los sentidos es el requisito esencial del amor. **14.** *el amor de Cristo:* El amor demostrado por Cristo (Gál 2,20; Rom 8,35-38) como modelo de una existencia auténtica (v. 15). *nos apremia:* Pablo cree que no tiene otra opción salvo imitar la abnegación de Cristo. *uno murió por todos:* Esta modificación de una fórmula tradicional (véase el comentario a 1 Cor 15,3) pone de relieve el número de los beneficiados por la muerte de Cristo. *todos murieron:* El efecto del acto salvífico de Cristo, la vida nueva (1 Cor 15,22; Rom 5,12-21), se expresa desde la perspectiva de su requisito esencial, la muerte a todo lo que es hostil a Dios (Rom 8,13). **15.** Esa vida nueva (4,10-12) se debe expresar en una conducta altruista, como lo fue la de Cristo (Gál 2,20). Los cristianos deben vivir como él murió. **16.** *no juzgamos a nadie de manera carnal:* Pablo condena una valoración de los demás basada en los criterios convencionales de un mundo caído (véase el comentario a 1 Cor 3,1-4). La humanidad de Cristo es la verdadera piedra de toque. *en otro tiempo conocimos a Cristo de manera carnal:* Como fariseo, Pablo había juzgado mal a Cristo debido a su aceptación sin crítica de la opinión judía habitual. *ya no lo conocemos así:* Un cambio radical parecido debe darse en el modo en que los creyentes valoran a los demás seres humanos. **17.** *si alguien está en Cristo:* Cualquiera que pertenezca a la comunidad creyente, que es Cristo (1 Cor 6,15; 8,12; 12,12). *una nueva creación:* Para unir esto con lo que precede se debe sobreentender «es» o «hay» (→ Teología paulina, 82:79). Lo primero pone de relieve el efecto, lo segundo la causalidad, de un nuevo acto de creación, acto que en el judaísmo apocalíptico inauguraba el *eschaton* (*1 Hen* 72,1; *2ApBar* 32,6; *Jub* 4,26; 1QS 4,25; 1QH 11,10-14; 13,11-12). *las cosas antiguas han desaparecido, han surgido cosas nuevas:* Dado el contexto epistemológico, el referente principal debe ser el criterio del juicio. La aceptación vital del criterio de la humanidad representada por Cristo provoca un cambio radical (v. 15).

(Fraser, J. W., «Paul's Knowledge of Jesus: 2 Cor 5:16 Once More», *NTS* 17 [1970-71] 293-313. Kuhn, H.-W., *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* [SUNT 4, Gotinga 1966] 48-52.75-78. Martyn, J. L., «Epistemology at the Turn of the Ages: 2 Cor 5:16», *Christian History and Interpretation* [Fest. J. Knox, ed. W. R. Farmer et al., Cambridge 1967] 269-87. Sjöberg, E., «Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum», *ST* 4 [1951] 44-85; «Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen», *ST* 9 [1955] 131-36. Stuhlmacher, P., «Erwägungen zum ontologischen Charakter der *kainē ktisis* bei Paulus», *EvT* 27 [1967] 1-35.)

26 (b) EL MINISTERIO DE LA RECONCILIACIÓN (5,18-6,10). En este momento, Pablo pasa a explicar detalladamente el proceso por el cual el amor salvador de Dios llega a las vidas humanas. En el plan divino, los representantes humanos median la gracia (véase 1 Cor 3,5-9). **18-19.** Pablo cita e interpreta una fórmula tradicional (v. 19ab) que mencionaba al iniciador de la reconciliación (Dios), al representante (Cristo) y el medio por el que se llevó a cabo (el perdón de los pecados). La humanidad sólo está en paz con Dios una vez que ha sido restablecida en la autenticidad. Pablo contesta a la pregunta sobre el cómo, que surge de los ptcs. pres. de la fórmula, introduciendo a los mediadores que hacen real para sus contemporáneos la acción de Cristo. **20.** *embajadores de Cristo:* Los ministros no son meramente representantes oficiales (1 Cor 1,17; Rom 10,15), sino que prolongan la misión de Cristo de manera única (véase 4,10-11). *Dios exhorta:* El vb. subraya el respeto de Dios por la libertad de sus criaturas, respeto presente también en las palabras de Pablo mismo, «suplicamos». *dejaos reconciliar:* El impv. corresponde al indic. de los vv. 18-19 (→ Teología paulina, 82:72). **21.** Este versículo amplía los vv. 18-19 explicando el papel de Cristo en la reconciliación. *hizo pecado al que no conocía pecado:* Como mesías (Is 53,9; *SalSl* 17,40-43; *TestXIIJud* 24,1; *TestXIILev* 18,9), Cristo era reconocido como sin pecado (Heb 4,15; 1 Pe 2,22; Jn 8,46; 1 Jn 3,5); sin embargo, por decisión de Dios (Rom 8,3) «llegó a estar en esa relación con Dios que normalmente es el resultado del pecado» (Barrett). Llegó a ser parte de la humanidad pecadora (Gál 3,13). *para que por medio de él pudiéramos llegar a ser justicia de Dios:* «Por medio del acto de ternura de Dios en Cristo hemos llegado a estar en esa relación con Dios que se designa con el término "justicia", esto es, somos absueltos, justificados, reconciliados en su tribunal» (Barrett). La humanidad es lo que puede y debe ser sólo en cuanto es justa (→ Teología paulina, 82:68-70).

(Hahn, F., «"Siehe, jetzt ist der Tag des Heils": Neuschöpfung und Versöhnung nach 2 Kor 5,14-6,2», *EvT* 33 [1973] 244-53. Hofius, O., «Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens», *ZTK* 77 [1980] 186-99; «"Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung" [2 Kor 5:19]», *ZNW* 71 [1980] 227-32. Hooker, M. D., «Interchange in Christ», *JTS* 22 [1971] 349-61. Lyonnet, S. y L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice* [AnBib 48, Roma 1970] 187-296. Thrall, M. E., «2 Cor 5:18-21: Reconciliation with God», *ExpTim* 93 [1981-82] 227-32. Walter, N., «Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden», *NTS* 25 [1978-79] 422-42.)

27 **6,1.** *trabajamos junto con él:* Pablo, Timoteo y Apolo son colaboradores de Dios (1 Cor 3,9; 1 Tes 3,2). *no recibáis en vano la gracia de Dios:* La cooperación humana es esen-

3

C

tuación tratado aquí (el arrepentimiento de los corintios) es lógicamente anterior al aspecto tratado en 2,5-11 (las medidas tomadas con respecto al culpable).

31 **5.** *por fuera/por dentro:* Podría hacer referencia a Pablo como tal o a las comunidades con las que trabajaba. **6.** *Tito:* Véase el comentario a 2,13. **7.** Si Pablo estaba encantado de ver a salvo a Tito, desbordaba de alegría por la reacción de los corintios ante la delicada misión de éste. **8.** *la carta:* El artículo determinado la identifica con la de 2,4. La turbación y preocupación de Pablo se pueden entrever a través de la complicada sintaxis con que intenta expresar tanto pesar como alegría. **10.** *tristeza según Dios/según el mundo:* La primera produce arrepentimiento (*metanoia*), que da vida (v. 11), mientras que la segunda produce resentimiento destructivo. **11.** El repetido *alla*, «pero», da a la oración una tremenda fuerza retórica (BDF 448.6). *qué disculpas:* Se defendían (*apologia*) poniendo de manifiesto que ellos ni habían secundado al culpable ni habían aprobado su ofensa. *qué temor:* Miedo y nerviosismo a propósito del resultado de todo aquel lamentable asunto (v. 15). *qué escarmiento:* Las medidas tomadas en 2,6. *habéis mostrado que erais inocentes:* Su arrepentimiento (vv. 9-10) no era por «un agravio que hubieran cometido ellos, sino por un agravio cometido por otro» (Barrett). **12.** *el agraviado:* Ciertamente Pablo mismo. Timoteo tal vez sufriera también, pero fue su informe el que provocó la visita intermedia durante la cual tuvo lugar el incidente. A la sazón Timoteo estaba en Macedonia (Hch 19,22) sustituyendo a Pablo (1 Cor 16,5). *el que hizo el agravio:* La culpa recaía sobre una persona en concreto (2,5-8). La respuesta favorable de Pablo a la comunidad como un todo (v. 14) indica que el culpable no era un miembro permanente, pero esto es objeto de debate (Furnish).

32 **13.** *el gozo de Tito:* Los caps. 10-13 demuestran que uno de los dos, Pablo o Tito, pecaba de optimista. Había indicios de que Pablo seguía siendo blanco de algunas críticas (1,15-22). **14.** *me he gloriado de vosotros ante él:* Esto supone que la misión de Tito fue su primer contacto con Corinto; en modo alguno indica que dicha misión (8,6) careciera totalmente de relación con el episodio de la carta de las lágrimas. En esta segunda hipótesis resulta inexplicable la preocupación de Pablo (2,13). **15.** *temor y temblor:* El hecho de que Pablo no volviera según había planeado (1,16.23) provocó miedo y nerviosismo respecto a sus intenciones (¿los había abandonado para siempre?); ambos sentimientos quedaron mitigados con la llegada de su emisario. **16.** *confiar totalmente en vosotros:* Resumen oportuno del presente estado de ánimo de Pablo, que prepara el camino para el llamamiento que sigue.

(Barrett, C. K., «Titus», *Neotestamentica et Semitica* [Fest. M. Black, ed. E. E. Ellis et al., Edimburgo 1969] 1-14; «*Ho Adikēsas* (2 Cor 7:12)», *Verborum Veritas* [Fest. G. Stählin, ed. O. Böcher et al., Wuppertal 1970] 149-57.)

33 **Parte cuarta: La colecta para Jerusalén (8,1-9,15).** Los caps. 8-9 son un elemento clave en el debate acerca de la integridad de 2 Cor (→ 1 supra). Aunque no se han invocado argumentos serios para separar el cap. 8 de los caps. 1-7, los que niegan la unidad de los caps. 8-9 (Georgi, *Kollekte* 56-57) requieren una consideración cuidadosa. (1) 9,1 no es la continuación de 8,24 y anuncia un tema nuevo. (2) La relación entre macedonios y corintios en 8,1-5 se invierte en 9,2. (3) La intención de mandar los delegados difiere en 8,20 y 9,3-5. (4) Acaya, mencionada en 9,2, no aparece en ningún lugar del cap. 8. Aunque estas observaciones ponen de relieve acentos diferentes, el comentario mostrará que ninguna de ellas supone el tipo de contradicción que exigiría considerar el cap. 9 una carta aparte. Para la índole de la colecta y la reacción inicial corintia ante ella, véase el comentario a 1 Cor 16,1-4.

34 **(A) Una petición estimulante (8,1-15).** Empleando el ejemplo de la generosidad macedonia, Pablo invita delicadamente a los corintios a pasar, de una entusiasta aceptación de la idea de la colecta, a una donación real. Tito debió de informarle de que el mecanismo establecido en 1 Cor 16,2 no era operativo (véase el v. 12), y Pablo podía comparar esto con el desprendimiento de los tesalonicenses y los filipenses, entre los cuales había vivido seis meses (→ 4 supra). **1.** *la gracia de Dios:* Dada la situación esbozada en los vv. 2-3, sólo el poder divino podía explicar la respuesta de los macedonios. **2.** *su extrema pobreza:* Posiblemente como resultado de la persecución, o en comparación con la opulencia de Corinto. **3.** *por encima de sus posibilidades:* Existe un contraste deliberado con lo que él había exigido de los corintios (v. 12; cf. 1 Cor 16,2). Rom 15,26 parece dar a entender que la aportación de Macedonia excedía a la de Acaya. **5.** *no simplemente como habíamos esperado:* El punto de referencia son las expectativas de Pablo. *primero:* Esto supone que de hecho se habían realizado donativos. *se entregaron en persona:* En términos teológicos, su don tenía valor como expresión de amor (v. 8). **6.** Tito debió de sacar el tema de la colecta cuando vio la respuesta de los corintios (7,15). Habría sido un momento oportuno para sugerirles que dieran pasos en un asunto que a Pablo le interesaba mucho.

35 **7.** *fe, palabra, ciencia:* Mencionar dones espirituales (1 Cor 12,8-9) es en realidad censurar con una vaga alabanza (véase el comentario a 1 Cor 1,5), pero los corintios no lo verían de ese modo. *el amor que os tenemos:*

Esta lectura (P^{46}, B) ciertamente es más difícil que la comúnmente testimoniada «vuestro amor por nosotros» y refleja la valoración realista que Pablo hace de la situación (6,11-13). **8.** *no como una orden:* Pablo no quiere dar la impresión de que les está tiranizando (1,12; 1 Cor 7,6), pero la razón teológica se da en 9,7 (cf. Flm 8.14). *la realidad de vuestro amor:* Pablo tiene sus dudas. El amor es celo en acción. **9.** Pablo escoge una imagen adecuada a la situación para enunciar el principio teológico de 5,21, cuyo significado práctico se da en 5,15. No se da a entender la preexistencia de Cristo (véase J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* [Londres 1980] 121-23). **10.** *es conveniente:* Para mantener el honor de la comunidad. Pablo evita criticar directamente el fallo de los corintios. *no sólo el hacer, sino también el querer:* Cabía esperar el orden inverso (Flp 2,13). El aor. *to poiēsai* parece hacer referencia a un acto concreto, a saber, el comienzo de una colecta que se interrumpió por alguna razón (v. 12), mientras que el presente *to thelein* evoca un deseo continuado de actuar. Lo segundo era más importante para Pablo. *desde el año pasado:* No es probable que Pablo tuviera en mente un calendario específico. «Ya el año pasado» es el mejor modo de expresar su intención (9,2). **11.** El deseo ha de traducirse en acción. **12.** *según lo que uno tiene:* La afirmación de Pablo de que cualquier cosa que se puedan permitir dar es aceptable parece suponer que los corintios habían pospuesto la colecta hasta que pudieran ofrecer una gran suma. **13-14.** Los corintios no tienen que arruinarse, sino compartir la riqueza que les sobra, por pequeña que ésta pueda ser. En ese momento son los de Jerusalén quienes pasan necesidad, otro día podrían ser ellos. **15.** Se cita Éx 16,18, donde el contexto obliga a sobreentender el vb. «recogía».

36 (B) La recomendación de los representantes (8,16-9,5). Como paso práctico hacia la realización del v. 11, Tito y dos hermanos son enviados a Corinto para ayudar en la organización de la colecta (vv. 16,24), y Pablo explica por qué se tiene que hacer ahora (9,1-5). **17.** La razón principal para el regreso de Tito a Corinto no es la petición de Pablo, sino el amor que aquél tiene a la comunidad. **19.** *elegido por todas las Iglesias:* Es de suponer que las Iglesias en cuestión fueran las de Macedonia, pero no es probable que ese individuo fuese nativo de esa región (9,4). Tal vez fuera un corintio que se había establecido allí como misionero (v. 18) y que podía ser reconocido en Corinto. *para gloria del Señor y por iniciativa nuestra:* La colecta da gloria a Dios y manifiesta la buena disposición de Pablo a ayudar a Jerusalén. **20-21.** Este individuo probablemente fue elegido a instancias de Pablo (1 Cor 16,3) como una garantía que hiciera impensable una incorrección. Desde el comienzo, Pablo tomó precauciones para que no se le pudiera tachar de interesado (1 Tes 2,1-12; 1 Cor 9,1-18). **21.** Hay una alusión a Prov 3,4. **22.** *hermano nuestro:* El segundo delegado también era miembro de una de las Iglesias macedonias (v. 23) y tal vez asistiera a Pablo durante su estancia allí. *la gran confianza que tiene en vosotros:* Tal conocimiento de la comunidad de Corinto hace suponer que quizá fuera conocido en ésta. **23.** *mi compañero y colaborador:* «Mi» pone a Tito aparte de los otros dos. Como Timoteo, era miembro permanente del séquito de Pablo (1 Cor 16,10; Flp 2,19-22; cf. 1 Tes 3,2). *enviados de las Iglesias:* Este uso de *apostoloi* es paralelo del de Flp 2,25 y Rom 16,7. *la gloria de Dios:* Honran a Dios con su integridad. **24.** Se reitera el llamamiento de los vv. 7.11. La respuesta de los corintios al amor de Pablo confirmará lo que éste había dicho acerca de ellos (9,2).

37 **9,1.** *acerca de: Peri de* seguido por un gen. es corriente en 1 Cor como introducción de un tema nuevo (1 Cor 7,1; 8,1.4; 12,1; 16,1). Pero en este caso Pablo no está respondiendo a una pregunta, y, a diferencia de la fórmula estereotipada de 1 Cor, la expresión contiene *gar* y *men*. La primera mira hacia atrás, a 8,24, y se debe traducir «ciertamente», «en efecto» (BAGD 152). Pablo no tiene que recomendar la colecta porque los corintios están entusiasmados con la idea (v. 2; cf. 8,10-11). El *men* mira hacia delante, al *de* del v. 3. **2.** *Acaya está preparada desde el año pasado:* Pablo cita esta frase que ha estado usando para estimular la generosidad macedonia, pero que ahora sabe que no es verdad (8,10-12; 9,5). Había tomado la voluntad por los hechos. El uso de «Acaya» (véase 1 Cor 16,15) fue inducido por la mención de Macedonia. **3-5.** Lejos de contradecir el pasaje de 8,16-24, estos versículos lo presuponen. El artículo determinado delante de «hermanos» supone que éstos han sido reconocidos. **4.** Si los corintios no estaban preparados, dejarían por mentiroso a Pablo y se mostrarían faltos de amor (8,8.24). **5.** *no como una exacción:* Una tercera razón para enviar a los delegados por delante. Si Pablo tenía que pedir dinero en presencia de miembros de otras Iglesias (v. 4), podría parecer una extorsión. La respuesta se debería a la presión, y no sería, por tanto, un don (v. 7).

38 (C) Las recompensas de la generosidad (9,6-15). A los humanísimos argumentos basados en el orgullo (8,8-10) y el interés por su reputación (9,3-5), el apóstol añade ahora la promesa de una recompensa. **6.** *siembra... cosecha:* Un lugar común de la sabiduría popular (Gál 6,7-9) responde a la pregunta de cuánto dar. **7.** Pasando a la actitud del donante, Pablo insiste en una decisión personal to-

mada con completa libertad (8,8; Flm 8,14; Rom 12,8). Un don ofrecido simplemente porque está mandado no agradaría a Dios. *Dios ama al que da con alegría:* Es casi una cita de Prov 22,8a LXX, no se encuentra en el TM (cf. Eclo 35,9; Dt 15,10). **8.** *tener bastante de todo:* El término *autarkeia* expresa el ideal gr. de la «autosuficiencia», la libertad y la satisfacción derivados de no deberle nada a nadie. Pablo introduce dos modificaciones. La riqueza es un don de Dios (Dt 8,17-18), y su finalidad es hacer el bien a los demás (Rom 14,7). **9.** La cita es de Sal 112,9. Quienes ayudan al pobre participan de la justicia de Dios (véase 5,21). **10.** *simiente al que siembra y pan para que se alimente:* La cita implícita de Is 55,10 hace referencia a la lluvia, que se utiliza para ilustrar la eficacia de la palabra divina, y así señala que el sujeto es Dios. Las imágenes se hacen eco del v. 6. *la cosecha de vuestra justicia:* Alusión a Os 10,12.

39 **11-15.** El pensamiento de Pablo pasa, de la idea de recompensa, a un horizonte más amplio y más teológico. La generosidad glorifica a Dios. **11-12.** Puesto que la gracia es su causa (8,1), la reacción ante la generosidad corintia será la acción de gracias dirigida a Dios (cf. 1,11; 4,15). **13.** *mediante la prueba proporcionada por este ministerio:* La colecta es una demostración de la realidad del amor auténtico (8,8). *glorificando a Dios:* El ptc. se podría aplicar, o a los corintios, o a los receptores de su don. Los vv. 11-12 aconsejan la segunda opción. Dar gracias a Dios es reconocer su poder y de ese modo darle gloria. *la obediencia de vuestra confesión de la gloria de Cristo:* El significado se explica en la frase siguiente. La generosidad para con los demás a imitación de Cristo (5,15; 9,9) es la proclamación existencial de la obediencia de la fe (Rom 1,5). Pablo esperaba que la colecta demostrara a los creyentes de Jerusalén que los gentiles eran tan cristianos como ellos. Tal optimismo había menguado algo para cuando escribió Rom 15,31 en Corinto. **14.** Pablo esperaba que la respuesta de los pobres de Jerusalén sería una oración de intercesión por ellos y el reconocimiento de que los gentiles habían sido agraciados por Dios. **15.** *su don indescriptible:* La gracia de Dios (8,1), que potencia la generosidad del amor.

(Berger, K., «Almosen für Israel: Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte», *NTS* 23 [1976-77] 180-204. Betz, H. D., *Second Corinthians 8 and 9* [Filadelfia 1985]. Buchanan, G., «Jesus and the Upper Class», *NovT* 7 [1964] 195-209. Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* [TF 38, Hamburgo 1965]. Morgan-Wynne, J. E., «2 Cor 8:18f. and the Question of a Traditionsgrundlage for Acts», *JTS* 30 [1979] 172-73. Nickle, K. F., *The Collection* [SBT 48, Londres 1966].)

CARTA B

40 Como en la Carta A (→ 1-2 supra), el tema fundamental es el apostolado de Pablo, pero enfocado de una manera radicalmente diferente. En contraste con el tono mesurado y el lenguaje cuidadoso de la Carta A, en la cual los elementos polémicos y apologéticos están subordinados a la exposición didáctica del modo en que Pablo entiende su ministerio, la Carta B es una explosión de indignación en la que, tanto la vindicación de sí mismo, como los insultos a los adversarios, son tremendamente inmoderados. El tacto amable de la Carta A, que deja entrever la sensación de Pablo de tener la situación bajo control, se ve reemplazada por una angustia desesperada respecto al futuro de la comunidad. Las expresiones de confianza en los corintios que caracterizaban la Carta A brillan por su ausencia en la Carta B. Ningún autor que esperara que el llamamiento de los caps. 8-9 obtuviera una respuesta favorable habría escrito a continuación un ataque así contra los potenciales donantes. Por tanto, algo muy serio debió de suceder en Corinto en los cuatro o cinco meses transcurridos desde que se escribió la Carta A.

41 La invectiva va dirigida contra un grupo de intrusos a cuya presencia se alude ya en la Carta A (3,1-6). Qué hicieron para conseguir tal ascendiente sobre los corintios es algo que se presta a las conjeturas, pero una hipótesis muy verosímil es la propuesta por Furnish (*II Corinthians* 45). Al observar la poca disposición de los corintios a participar en la colecta (8,10-12), los intrusos se aprovecharon de la Carta A (véase el comentario a 10,9-10) para llamar la atención sobre lo que parecía ser una actitud sospechosamente ambigua de Pablo respecto al dinero. Se había negado a pedir apoyo económico a la comunidad (1 Cor 9,1-18), pero, pese a ello, le había solicitado fondos dos veces (1 Cor 16,2; 2 Cor 8-9). ¡Quizá tenía la intención de usar el dinero para sus propios fines (12,14-18)! Tal vez intrusos con residencia habitual en Jerusalén habrían manifestado, incluso, que no tenían conocimiento del acuerdo tomado en la conferencia de Jerusalén (Gál 2,10). En un mundo donde dar dinero era signo de prestigio y poder, rechazar un don era una afrenta grave al benefactor (véase R. MacMullen, *Social Relations* 106-07). Dada esta convención social, habría sido fácil para los intrusos presentar la negativa de Pablo a aceptar apoyo económico como un insulto calculado a la comunidad, particularmente si se había llegado a saber que mientras

estuvo en Corinto había sido cliente secreto de Macedonia (11,7-9). Con Pablo así desacreditado, la pretensión de los intrusos de ser los auténticos apóstoles empezó a encontrar mayor grado de receptividad que hasta entonces (→ 5 supra). Éste era el aspecto más preocupante de la situación, de ahí que a Pablo le interese restablecer su autoridad.

(Betz, H. D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* [BHT 45, Tubinga 1972]. Forbes, C., «Comparison, Self-praise and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric», *NTS* 32 [1986] 1-30. Fuchs, E., «La faiblesse, gloire de l'apostolat selon Paul», *ETR* 55 [1980] 231-53. Käsemann, E., «Die Legitimität des Apostels», *ZNW* 41 [1942] 33-71. MacMullen, R., *Roman Social Relations, 50 BC-AD 284* [New Haven 1974]. Travis, S. H., «Paul's Boasting in 2 Cor 10-12», *SE* VI 527-32.)

42 (VI) Parte primera: Llamamiento a una obediencia completa (10,1-18). La dirección, que debía de ser semejante a 1,1-2, fue omitida por el editor que combinó las Cartas A y B. Dado el enfado de Pablo (como en Gál), es poco probable que la Carta B tuviera una acción de gracias o una bendición (→ Cartas del NT, 45:8B). Pablo va directamente al grano, respaldando un llamamiento a la obediencia con una afirmación de su autoridad. Sus adversarios son un grupo (vv. 2.12) al que a veces se alude por medio del sg. típico (vv. 7.10).

43 (A) Las consecuencias de la desobediencia (10,1-6). El llamamiento a la obediencia está pensado para preparar el terreno a una visita inminente que, si la situación en Corinto no se corrige, será como una campaña militar. **1a.** *yo, Pablo:* La formulación deja entrever un intenso apremio (1 Tes 2,18; Gál 5,2). *por la dulzura y la mansedumbre de Cristo:* A primera vista, un modo curioso de afirmar su autoridad, pero *praytēs* es una característica del rey mesiánico (Zac 9,9 LXX = Mt 21,5; cf. Mt 11,29) y *epieikeia* se atribuye a Dios en Sab 12,18 y 2 Mac 2,22; 10,4. Pablo prepara así a sus lectores para una comprensión correcta de su «debilidad». Ésta podría camuflar ese mismo poder. **1b.** En un paréntesis, Pablo señala con ironía la acusación especificada en el v. 10. *yo que me encojo:* Esta traducción de *tapeinos* viene exigida por el contexto (compárense 7,10; 11,7). Cuando parecía servil y débil sólo estaba reflejando la actitud de Cristo (Flp 2,8; véase el comentario a 13,3-4). **2.** *contra algunos que consideran que caminamos según la carne:* Pablo nunca dignifica a sus adversarios nombrándolos (3,1). Se les distingue de la comunidad («vosotros»). En la Carta A Pablo usó dos veces *kata sarka* en contextos que implicaban una crítica de su conducta (1,12.17). El significado no es el paulino habitual (para el cual véase *TNT* 1. 236-38), sino «no espiritual», es decir, carente de las experiencias extáticas de que sus adversarios hacían gala (12,1). **3.** *caminamos en la carne: En sarki* es una fórmula neutra que expresa la corporeidad de la existencia humana; = «en el mundo» (1,12). **4.** *poderosas para Dios en la demolición de fortalezas:* La imagen subyacente es la táctica bélica del asedio (1 Mac 5,65), utilizada también metafóricamente en Prov 21,22. «Fortalezas» se aclara en el versículo siguiente. **5.** *demolemos razonamientos y toda altivez:* Pablo alude al razonamiento de sus adversarios, que adoptaban criterios falsos sobre el apostolado y una falsa sabiduría. Podían parecer tan sólidos como los baluartes que constituyen una fortaleza, pero no pueden resistir al poder que Pablo ha recibido de Dios. *el conocimiento de Dios:* Definido en este versículo como «obediencia a Cristo», que es la sabiduría de Dios precisamente en cuanto crucificado (1 Cor 1,23-24). Este aspecto de Cristo, en el que hace hincapié el v. 1, era rechazado por los «espirituales» de Corinto (1 Cor 2,8). *reducimos a cautiverio todo entendimiento:* Una vez que se ha abierto brecha en las fortificaciones, los habitantes son reunidos, y las fuerzas armadas se aprontan a reprimir cualquier levantamiento. **6.** Cuando la obediencia de los corintios a Cristo, tal como éste es presentado en su evangelio, sea perfecta, el apóstol se ocupará de aquellos que predican otro evangelio (11,4).

(Leivestad, R., «The Meekness and Gentleness of Christ' 2 Cor 10:1», *NTS* 12 [1965-66] 156-64. Malherbe, A. J., «Antisthenes and Odysseus, and Paul at War», *HTR* 76 [1983] 143-73. Tanner, R. G., «St. Paul's View of Militia and Contemporary Social Values», *Studia biblica 1978, III* [ed. E. A. Livingstone, JSNTSup 3, Sheffield 1980] 377-82.)

44 (B) La autoridad de Pablo como fundador de la comunidad (10,7-18). La invectiva de los vv. 1-6 se agudiza. Pablo lleva la guerra al campo enemigo explicando a los corintios lo que ha estado pasando delante de sus narices. **7.** *alguno:* Un miembro cualquiera (v. 10) del grupo de adversarios (vv. 2.12). *es de Cristo:* Una referencia al partido de Cristo (1 Cor 1,12) o a la condición de cristiano (1 Cor 3,23; 15,23) resulta inverosímil. Los adversarios debían de hacer alarde de una relación única con Cristo (11,13.23), posiblemente basada en el conocimiento del Jesús histórico (5,16) o en el hecho de haber sido enviados en misión por quienes lo habían conocido. *tanto como él es de Cristo lo somos nosotros:* La oposición jerosolimitana a Pablo tenía su centro en Santiago (Gál 2,12), cuya situación respecto al Jesús terreno era idéntica a la de Pablo (véase el comentario a 1 Cor 15,7-8). **8.** *nuestra autoridad, que el Señor dio:* Como en 13,10, Pablo evoca con términos tomados de Jr 1,9-10 la misión que le confió Cristo (1 Cor 9,1; Gál 1,12) de fundar comunidades (vv. 13-

16). **9.** *para que no parezca yo:* La conexión con el v. 8 no está del todo clara. **10.** Pablo cita una desdeñosa crítica corintia que compara su cartas enérgicas y exigentes con su insignificante presencia física y su oratoria nada refinada (1 Cor 2,3-4). Para poner de relieve que Pablo carecía del poder otorgado por la posesión del Espíritu, los adversarios apelaban a la expectativa helenística de que los oradores debían combinar las destrezas retóricas con una presencia digna (p.ej., Luciano, *Sueño* 13). **11.** *estando ausentes:* Si Pablo escribió una carta severa (2,4; 7,8), era simplemente porque no podía estar presente, no porque tuviera miedo de aparecer por allí. **12.** Con mordaz ironía, Pablo se distancia de sus rivales. Ellos pueden recomendarse a sí mismos porque se comparan unos con otros, haciendo caso omiso del verdadero criterio, que es Cristo (véase el comentario a 5,16-17; 13,5). *carecen de entendimiento. Nosotros, sin embargo:* Estas palabras fueron omitidas accidentalmente en el texto occidental (→ Textos, 68:167, 173).

45 **13-18.** De la idea de gloriarse sin límites (v. 8), Pablo pasa a otro sentido de «límite», el territorio que Dios le ha asignado, en el cual sus adversarios son intrusos sin mandato. **13.** *la medida de la jurisdicción:* La formulación de Furnish quizá sea la mejor traducción del difícil *to metron tou kanonos*, que implica tanto la medida como lo medido. *llegar incluso a vosotros:* La autorización divina que Pablo tiene para evangelizar a los gentiles recibió el visto bueno de Jerusalén, pero con una fórmula que no excluía una misión judeocristiana entre los judíos de la diáspora (Gál 2,9). **14.** *no nos estamos propasando:* Cosa que sí hacían sus adversarios al aparecer en Corinto. *hemos llegado hasta vosotros con el evangelio de Cristo:* Esto daba a Pablo derechos de padre (12,14; 1 Cor 4,15) que nadie llegado más tarde podía disfrutar. **15.** *en trabajos ajenos:* A diferencia de Pablo, que buscaba territorio virgen (Rom 15,17-20), sus rivales eran como ladrones que intentaban apoderarse de la propiedad de otro. La expansión misionera no debía adoptar la forma de la caza furtiva. *podamos crecer en vuestra estimación en conformidad con nuestra jurisdicción:* Puesto que la fe auténtica es obediencia a Cristo (v. 6; 13,5; cf. Rom 1,5), la esperanza de Pablo es que los corintios puedan obtener una comprensión correcta de la relación del apóstol con Cristo (4,10-11) y así lo dejen libre para su verdadera tarea, el establecimiento de nuevas comunidades, no el mantenimiento de las ya establecidas (1 Cor 1,17). **16.** *predicar el evangelio en regiones más allá de la vuestra:* Pablo tal vez tuviera ya puesto su pensamiento en España (Rom 15,23-24; cf. Flp 3,13-14). *gloriarnos en jurisdicción ajena:* Otra puya a sus adversarios (v. 15), que reivindicaban el éxito de Pablo como suyo propio. **17.** Cita de Jr 9,21, texto por el que Pablo sentía cierta predilección (1 Cor 1,31) y que supone la existencia de una forma auténtica de gloriarse (Flp 3,3; Gál 6,4). **18.** Este versículo va claramente dirigido a los intrusos, que habían llamado la atención sobre requisitos que Pablo consideraba intrascendentes (v. 12; 4,18; 5,12) y que lo incitaban a presentar el mismo tipo de prueba (13,3).

(Henning, J., «The Measure of Man: A Study of 2 Cor 10:12», *CBQ* 8 [1946] 332-43. Krämer, H., «Zum sprachlichen Duktus in 2 Kor 10:9 und 12», *Das Wort und die Wörter* [Fest. G. Friedrich, ed. H. Balz et al., Stuttgart 1973] 97-100. Strange, J., «2 Cor 10:13-16 Illuminated by a Recently Published Inscription», *BA* 46 [1983] 167-68.)

46 **(VII) Parte segunda: Pablo habla como un insensato (11,1-12,13).** A despecho de su negativa a gloriarse (10,17) o a aceptar la comparación como un criterio válido (10,12), Pablo decide adoptar el procedimiento de sus adversarios. La situación en Corinto (11,3) le dejaba pocas opciones. Aun cuando sabía que era una insensatez (11,1.16; 12,13), tenía que demostrar que podía ganarles a sus rivales en su propio terreno (4,18; 5,12; 11,18), como ya había hecho con los «espirituales» (véase el comentario a 1 Cor 2,6-16). Lo hace contradiciendo la acusación de 10,10c (cf. 11,6), pues demuestra conocer las convenciones retóricas de su tiempo, en particular la presentación de uno mismo, la comparación, la ironía y la parodia. Su forma de predicar (1 Cor 2,1-5) era fruto de una opción, no de la necesidad.

(Spencer, A. B., «The Wise Fool (and the Foolish Wise)», *NovT* 23 [1981] 349-60. Zmijewski, J., *Der Stil der paulinischen «Narrenrede»* [BBB 52, Colonia 1978].)

47 **(A) Su justificación para ser insensato (11,1-21a).** La aprensión de Pablo respecto a los peligros de la táctica que ha escogido se trasluce en la «prolijidad nerviosa» (Furnish) de esta introducción al «discurso del insensato» propiamente dicho (11,21b-12,10). De hecho se aparta del tema hasta el punto de que tiene que empezar de nuevo en 11,16. **1.** *me disculpéis:* Pedir indulgencia al principio supone que lo escrito a continuación tal vez no agrade a sus lectores. **2.** Pablo justifica su solicitud paternal (12,14; 1 Cor 4,15) por esa comunidad virgen partiendo de las costumbres matrimoniales judías (Gn 29,23; Dt 22,13-21; cf. Ef 5,23-32). **3.** *la serpiente engañó a Eva:* En la tradición judía (v. 14), la serpiente se identifica con el diablo (Sab 2,24; Ap 12,9), cuyo interés por Eva era sexual (*2 Hen* 31,6). Eva simboliza en este caso la credulidad de la entera comunidad (compárese 1 Tim 2,13-14). *apartados de un compromiso total y puro con Cristo:* La discrepancia de Pablo respecto a sus adversarios estriba en que éstos andaban predicando un evangelio no auténtico (Rom

16,17-18), que presentaba una falsa visión de Cristo.

48 **4.** Quizá sea ésta la pista más importante en la búsqueda de la identidad de los adversarios de Pablo. *si viene alguno:* Sus adversarios procedían de fuera de Corinto (3,1; 10,14-16). *predica a un Jesús distinto del que nosotros os predicamos:* El cambio repentino de «Cristo» (10,1.5.7.14; 11,2.3) por «Jesús» da a este nombre una significación especial; se hace hincapié en su existencia terrena. Puesto que los intrusos afirmaban «pertenecer a Cristo», debían de compartir la tendencia de los «espirituales» a minusvalorar la importancia de la humanidad de Cristo, que se manifestó en el servicio, el sufrimiento y la muerte (véase el comentario a 1 Cor 2,8; 12,3). La postura moral de este grupo (1 Cor 3,3-4; 6,12-20) se evoca en 12,20-21. *un Espíritu diferente... un evangelio diferente:* En este punto aflora la polémica latente de 3,1-18. Los judaizantes (3,3) predicaban un evangelio diferente (Gál 1,6-9). Puesto que el evangelio de Pablo era un «ministerio del Espíritu» (3,8) y de libertad (3,17), sus adversarios debían de haber dado su lealtad a un Espíritu diferente, a saber, el de la nueva alianza, que ellos entendían de un modo inaceptable para Pablo (véase el comentario a 3,6). Los judaizantes compartían puntos comunes con los «espirituales» (→ 1 Corintios, 49:18) en la medida en que la tradición sapiencial de éstos se enraizaba en la ley. **5.** *los superapóstoles:* Hay división de opiniones sobre si éstos son los intrusos o sus amos de Jerusalén, es decir, los apóstoles «pilares» encabezados por Santiago (Gál 2,9). El contexto recomienda la primera hipótesis, pero el hecho de que Pablo acepte el rango de éstos como igual al suyo propio (12,11) indica una actitud bastante más positiva que la que muestra respecto a los intrusos (11,13-15). **6.** Aunque Pablo tal vez no fuera capaz de expresarse muy bien (→ 46 supra), sabe de lo que habla, y su perspicacia espiritual ha quedado de manifiesto de diversas maneras.

49 **7-11.** Pablo ofrece un ejemplo concreto de su perspicacia tomado de sus relaciones con los corintios, y con ello aborda un punto en el que lo atacaban. **7.** *cometer un pecado:* Exageración irónica encaminada a forzar a sus lectores a evaluar la convención social según la cual había sido juzgado Pablo (→ 41 supra). *humillándome yo:* El trabajo manual con que Pablo ganaba su sustento (1 Cor 4,12; 1 Tes 2,9) era considerado por muchos servil y degradante (véase R. F. Hock, *JBL* 97 [1978] 555-64). **8.** *despojé a otras Iglesias:* Podría ser una mera floritura retórica, pero si Pablo sabía que los corintios estaban ya al tanto de que había estado recibiendo apoyo económico de Macedonia (v. 9), sería una declaración de que no se había convertido en cliente de esas iglesias por aceptar un obsequio. **9.** *me encontré necesitado:* Cualquier artesano de la época tenía dificultades para llegar a final de mes (véase R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry* [Filadelfia 1980] 34). Pablo tenía otros quehaceres que le reclamaban tiempo y energía, aun cuando el oficio era bueno. *no fui gravoso:* Ésta es la opinión de Pablo sobre su postura (12,14), que los corintios interpretaban de muy diferente manera (12,16-18). Al parecer, su principio era aceptar subvenciones sólo de iglesias en las que no estaba físicamente presente (Flp 4,15-16). Esto reducía el lado peligroso de la relación patrono-cliente. *seguiré evitando seros gravoso:* Dado el estado presente de sus relaciones, él no tocaría el dinero de los corintios ni aunque fueran la última Iglesia del mundo. **10.** *esta gloria:* Sólo puede hacer referencia a su independencia económica, lo cual confirma la segunda interpretación del v. 8. **11.** El motivo de Pablo para actuar como lo hizo fue el contrario del que los corintios le imputan (12,15). Véase W. Pratscher, «Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden», *NTS* 25 (1978-79) 284-98.

50 **12-15.** La actitud que Pablo acaba de explicar se convierte en la base de un ataque contra sus adversarios. **12.** *la pretensión:* A menos que los intrusos adopten la misma actitud respecto al apoyo económico, siempre serán inferiores a Pablo en desinterés. Se concluye claramente que estaban siendo mantenidos por los corintios, lo mismo que los adversarios de 1 Cor 9,1-18. **13.** Pablo rechaza la pretensión de los intrusos de ser *apostoloi Christou* (cf. v. 23) al desecharlos como «falsos apóstoles» y «obreros embaucadores». Pablo se basa en la actividad realizada por éstos tal como se cuenta en el v. 4. **14.** Según la tradición judía (cf. v. 3), Satanás se transformó en un ángel resplandeciente para seducir a Eva (*ApMo* 17,1-2; *VidAd* 9,1 [latín]; 38,1 [eslavo]). **15.** *sus ministros:* Hacen la obra de Satanás (véanse 1 Cor 10,20; Rom 16,17-20). En opinión de Pablo, se oponían rotundamente al plan de salvación de Dios (Gál 1,8). *ministros de justicia:* Esto recuerda 3,9 y hace suponer que Pablo está pensando en la misma situación (véase el comentario al v. 4).

(Barrett, C. K., «*Pseudapostoloi* (2 Cor 11:13)», *Mélanges bibliques* [Fest. B. Rigaux, ed. A. Descamps et al., Gembloux 1970] 377-96. McClelland, S. E., «Super-Apostles, Servants of Christ, Servants of Satan: A Response», *JSNT* 14 [1982] 82-87. Thrall, M. E., «Super-Apostles, Servants of Christ, and Servants of Satan», *JSNT* 6 [1980] 42-57.)

51 **16.** Al darse cuenta de que se ha desviado del tema, Pablo repite el llamamiento del v. 1. **17.** *lo que yo hable, no lo hablo según el Señor:* Reconoce que tal gloriarse es «mundano» (v. 18); compárese «hablar en Cristo» (2,17;

12,19). **18.** *muchos se glorían según la carne:* Ponen el acento en apariencias externas (4,18; 5,12). **19.** *soportáis con gusto a los necios:* Resulta curioso que gente «sabia» haya prestado oídos a los adversarios de Pablo (1 Cor 2,6-16; 4,10; 6,4-5). **20.** Los corintios que se habían erigido en jueces entre Pablo y sus rivales (13,3) y quienes tomaban partido por éstos son presentados con violenta ironía como las víctimas obsecuentes de la tiranía y la explotación. Ninguno de los vb. se debe tomar literalmente. **21a.** Pero si ésas son las cosas que prefieren los corintios, Pablo lamenta irónicamente ser demasiado «débil» para avasallar.

52 **(B) Pablo se gloría de sí mismo (11,21b-12,10).** Hemos de suponer que las declaraciones de Pablo de algún modo se hacen eco de las de sus rivales. Por tanto, éstos debían hacer hincapié en (1) su condición judía, (2) sus logros y, particularmente, (3) sus visiones y revelaciones. Un intenso elemento paródico deja traslucir su negativa a tomar en serio la competición.

(a) SUS SUFRIMIENTOS (11,21b-33). **22.** Se aborda rápidamente la pretensión de «buena crianza» de sus rivales –un lugar común retórico–. *hebreos... israelitas:* Ambos términos se yuxtaponen también en Flp 3,5. En este caso, debido a su vinculación con «israelitas», «hebreos» probablemente tiene una connotación lingüística, es decir, de habla hebr. o ar. (Hch 6,1), y apunta a un origen palestinense (véase W. Gutbrod, *TDNT* 3.388-91). *descendencia de Abrahán:* Algunos cristianos de origen judío tal vez basaran en la promesa hecha a Abrahán (Gn 12,1-3) una misión observante de la ley destinada a los gentiles. Véase J. L. Martyn, *Michigan Quarterly Review* 22 (1983) 221-36. **23.** *ministros de Cristo:* Pablo ya ha dicho lo que pensaba sobre su pretensión de ser representantes de Cristo (véase el v. 13), de ahí que desarrolle la idea del servicio, no desde la perspectiva de los honores alcanzados (como hacían sus rivales), sino desde la del dolor soportado.

53 **24-27.** Catálogos parecidos de penalidades han aparecido ya en 4,8-9 y 6,4-5, y lo harán de nuevo en 12,10 (cf. 1 Cor 4,9-13; Rom 8,35). **24.** *40 azotes menos uno:* El fundamento legal se da en Dt 25,1-3. Los delitos se desconocen. **25.** *azotado con varas:* Forma de castigo específicamente romana. Se conoce un ejemplo de Filipos (1 Tes 2,2; Hch 16,37). *lapidado:* En Listra por una turba (Hch 14,19). **26.** *viajes frecuentes:* El viaje de ida y vuelta desde Jerusalén hasta Corinto cubría una distancia de unos 4.800 km. *peligros de salteadores:* En ocasiones se utilizaban unidades del ejército para acabar con bandas de salteadores, pero en ningún lugar había fuerzas que desempeñaran funciones policiales (véase F. Millar, *JRS* 71 [1981] 66-69). *peligros en la ciudad:* Pablo era siempre el forastero vulnerable. *peligros por parte de falsos hermanos:* En Gál 2,4 *pseudadelphoi* denota a aquellos que intentan imponer la ley a los cristianos de origen gentil (véase el comentario a 12,7). **27.** Los problemas de un viajero en tierra inhóspita que no consigue llegar a una posada antes del anochecer. **28.** Sus preocupaciones (v. 29) por las Iglesias que él fundó y que había tenido que dejar eran un sufrimiento interior que acompañaba todos los dolores exteriores. **30.** Sólo por si sus lectores no captaban la intención global de su parodia, Pablo declara la perspectiva desde la cual se debe entender todo lo dicho. **32-33.** Este incidente está perfectamente en su sitio como ejemplo elocuente de humillación (contra quienes lo consideran una interpolación, p.ej., Windisch, Betz). Es el único episodio mencionado por Pablo que se puede datar (→ Pablo, 79:8, donde, sin embargo, resulta cuestionable la especificación del 39 d.C.; pudo ser un año o dos antes; véase R. Jewett, *A Chronology of paul's Life* [Filadelfia 1979] 30-33.99).

(Barré, M. L., «Paul as "Eschatological Person": A New Look at 2 Cor 11:29», *CBQ* 37 [1975] 500-26. Casson, L., *Travel in the Ancient World* [Londres 1974]. Collins, J. N., «Georgi's "Envoys" in 2 Cor 11:23», *JBL* 93 [1974] 88-96. Knauf, E. A., «Zum Ethnarchen des Aretas, 2 Cor 11:32», *ZNW* 74 [1983] 145-47. Murphy-O'Connor, J., «On the Road and on the Sea with St. Paul», *Bible Review* 1 [verano de 1985] 38-47.)

54 (b) SUS VISIONES Y REVELACIONES (12,1-10). Pablo pasa ahora a otro campo en el cual sus rivales pretendían ser superiores. **1.** *visiones y revelaciones:* La ausencia de artículos indica un tema general. La fórmula tal vez procediera de sus adversarios. *del Señor:* Probablemente un gen. de origen, «otorgadas por el Señor» (vv. 2-4). **2a.** *conozco a un cristiano:* Pablo habla de sí mismo en 3ª pers. (v. 5) porque no está dispuesto a esgrimir una experiencia religiosa privada como prueba de un mandato apostólico. *hace catorce años:* Esto situaría el hecho más o menos a medio camino entre su conversión y su llegada a Corinto. La precisión tiene como finalidad subrayar la realidad de la experiencia, que es idéntica a la del v. 3. **2b-3.** *arrebatado:* El agente es Dios (cf. 1 Tes 4,17; Sab 4,11; *1 Hen* 39,3-4). El viaje a otro mundo es un tema común en la literatura apocalíptica (véase *Semeia* 14 [1979]). *hasta el tercer cielo:* En este caso identificado con el paraíso, como en *2 Hen* 7 y *ApMo* 37,5. El número de cielos conoce una amplia variación en la literatura judía. **4.** A Pablo se le prohibió expresar lo inefable. Esto podría estar simplemente en conformidad con la convención de la revelación sellada (cf. Dn 12,4; Ap 10,4; 13,2-3), pero también podría ser una manera de demostrar la intrascendencia de la experiencia desde el punto de vista apostólico (cf. 1 Cor 14,19).

(Bietenhard, H., *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* [WUNT 2, Tubinga 1951].

Crownfield, D. R., «The Self Beyond Itself», *JAAR* 47 [1979] 245-67. Lincoln, A. T., «"Paul the Visionary": The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Cor 12:1-10», *NTS* 25 [1978-79] 204-20. Price, R. M., «Punished in Paradise (An Exegetical Theory on 2 Cor 12:1-10)», *JSNT* 7 [1980] 33-40. Saake, H., «Paulus als Ekstatiker», *Bib* 53 [1972] 404-10. Schäfer, P., «NT and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and the Merkavah Mysticism», *JJS* 35 [1984] 19-35. Spittler, R. S., «The Limits of Ecstasy: An Exegesis of 2 Cor 12:1-10», *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* [Fest. M. C. Tenney, ed. G. F. Hawthorne et al., Grand Rapids 1975] 259-66.)

55 **6.** La realidad de la experiencia de los vv. 2-4 lleva a Pablo a decir que, si quisiera, podría gloriarse, sin faltar a la verdad, de cosas distintas de sus flaquezas. *por encima de lo que ve o escucha de mí:* La única prueba auténtica de un apóstol es la medida en que manifiesta a Cristo, primeramente en su comportamiento (4,10-11) y en segundo lugar en sus palabras (2,17; 12,19; 13,3). **7a.** La sintaxis es problemática (véase J. Zmijewski, *BZ* 21 [1977] 265-72). **7b.** *una espina en la carne:* Comúnmente esto se interpreta como una dolencia psíquica o física que, en la tradición judía, era causada por un demonio o por Satanás (véase K. L. Schmidt, *TDNT* 3.819). Estas dos frases, sin embargo, no están relacionadas causalmente, sino situadas en aposición, dando a entender una fuente exterior y personal de aflicción, lo cual queda confirmado por el uso de «espinas» en el AT para denotar a los enemigos (p.ej., Nm 33,55; véase T. Y. Mullins, *JBL* 76 [1957] 302). Tal vez se aluda al tipo de persecución evocado por los catálogos de penalidades, pero la conexión con 11,14-15 («ministros de Satanás») hace pensar que Pablo tiene en mente una hostilidad procedente del interior de sus propias comunidades. **8.** *rogué:* En otro tiempo, Pablo había orado fervientemente pidiendo la liberación, pero ya no lo hace. **9a.** La formulación de la intuición como un oráculo divino no es una explicación de cómo llegó Pablo a ella. *gracia:* Definida como «fuerza»; pero su relación con «debilidad» es objeto de interpretaciones diversas (véase G. O'Collins, *CBQ* 33 [1971] 528-37). El contexto, iluminado por 4,7, indica que la «debilidad» (v. 10) es la condición para que la fuerza manifestada en Pablo se pueda reconocer como de origen divino. *se hace perfecta:* Esto es, llega a estar eficazmente presente (cf. 1 Jn 4,12). **9b.** *mi debilidad:* La aceptación de la debilidad aparece ahora como el medio por el cual se adquiere la fuerza. *para que habite en:* El mismo vb. (*episkēnoun*) aparece en Jn 1,14. **10.** *cuando soy débil, entonces soy fuerte:* No quiere decir que la debilidad sea fuerza, ni que los débiles se hagan fuertes (como en Lc 1,46-55), sino que sus debilidades apostólicas revelan la fuerza que se le ha conferido para su ministerio (3,5-6).

(Barré, M. L., «Qumran and the "Weakness" of Paul», *CBQ* 42 [1980] 216-27. Betz, H. D., «Eine Christus-Aretologie bei paulus (2 Kor 12:7-10)», *ZTK* 66 [1969] 288-305. Minn, H. R., *The Thorn that Remained* [Auckland 1972]. Park, D. M., «Paul's *skolops tę̄ sarki:* Thorn or Stake?», *NovT* 22 [1980] 179-83.)

56 (C) Nueva justificación de su insensatez (12,11-13). Este epílogo al «discurso del insensato» se hace eco de la justificación que en su introducción se dio del gloriarse (11,1-21a). **11.** *recomendado por vosotros:* Ese honor que Pablo reclama para sí debían habérselo concedido los corintios. *en nada fui a la zaga de esos superapóstoles:* El aor. *hysterēsa* se debe entender como aor. de constatación (BDF 332) para ponerlo en sintonía con el pf. *hysterēkenai*, que se ha de entender como pres. (BDF 341) en 11,5 (véase el comentario). Es muy poco probable que Pablo tenga en mente la visita intermedia (→ 10 supra), la única ocasión en que pudo haber sido comparado con los intrusos. Este versículo no es una objeción a la identificación de los «superapóstoles» con el grupo jerosolimitano de Santiago. *nada:* Sus adversarios tal vez describieran a Pablo como una completa nulidad (cf. 10,10b). **12.** *las señales de un apóstol:* Los corintios, en su intento de dirimir entre Pablo y sus rivales (cf. 13,3), habían establecido criterios, uno de los cuales era la capacidad de obrar milagros. Así se deduce de la reacción de Pablo. *fueron cumplidas:* Una pas. teológica; véase *ZBG* § 236. Pablo no se atribuye mérito alguno. *con una constancia a toda prueba:* En el contexto de debilidad y penalidades, características dominantes del ministerio de Pablo. *signos, prodigios y milagros:* Los dos primeros términos se combinan a menudo en el AT (p.ej., Éx 7,3; Dt 34,11; Is 8,18; cf. Rom 15,19), y los tres aparecen juntos en Hch 2,22; 2 Tes 2,9; Heb 2,4. **13.** El comportamiento de Pablo en Corinto fue el mismo que en todas las demás Iglesias, un recordatorio saludable para los corintios de que ellos no eran los únicos cristianos (véase el comentario a 1 Cor 1,2). La única excepción a esta regla era que Pablo no les pedía dinero ni siquiera cuando estaba ausente (véase 11,7-11).

(Nielsen, H. K., «Paulus Verwendung des Begriffes *Dynamis*», *Die paulinische Literatur und Theologie* [ed. E. Pedersen, Teologiske Studier 7, Aarhus 1980] 137-58.)

57 (VIII) Parte tercera: Una advertencia prepara una visita (12,14-13,10). Dos problemas preocupan a Pablo a la hora de preparar la crucial visita que marcará el destino de la Iglesia corintia: (1) la cuestión económica que tanto había enrarecido el ambiente y (2) las indicaciones de que la vida de algunos miembros era incompatible con el evangelio.

58 (A) De nuevo la cuestión del apoyo económico (12,14-18). 14a. *estoy a punto de ir*

a vosotros por tercera vez: Esta interpretación del texto gr., algo ambiguo, viene exigida por 13,1-2 (contra N. Hyldahl, *ZNW* 64 [1973] 303). Ésta es la visita que había planeado (1,16), pero que había pospuesto tras aquella desagradable visita (2,1). **14b.** Desea mantener la decisión expuesta en 11,9 y la justifica a partir de la relación paterno-filial explicada en 1 Cor 4,15. **16.** Si Pablo entendía su negativa a aceptar apoyo económico como un acto de amor que debió verse correspondido (v. 15), en Corinto se le daba una interpretación diferente. *como no tengo escrúpulos, os he cazado con trampa:* El modo en que se rechaza esta acusación en los vv. 17-18 parece indicar que Pablo sólo era consciente de una imputación genérica de falta de honradez, no de una acusación concreta. **17.** Sabedor de su propia inocencia, Pablo considera en primer lugar la posibilidad de que uno de sus representantes solicitara fondos para él. El modo en que se enmarca la pregunta indica que esperaba una respuesta negativa. **18a.** *Tito:* Se alude a su misión de llevar adelante la colecta (véase 8,6). *el hermano:* Probablemente el designado por Pablo para acompañar a Tito (8,22), pues el otro fue nombrado por las Iglesias (8,18-19) y estaba, por tanto, por encima de toda sospecha. **18b.** La forma de la primera pregunta exige una contestación negativa; la de las otras dos, una respuesta afirmativa. Pablo, de hecho, está retando a los corintios a presentar pruebas de fraude.

59 (B) Los corintios deben corregirse (12,19-13,10). La repentina aparición de una advertencia acerca de la conducta incorrecta, tanto social como sexual, resulta sorprendente. Para mantener la unidad de tema de la Carta B debemos deducir que Pablo tiene en mente al sector de la comunidad más receptivo a los intrusos. **19.** Pablo niega cualquier intención apologética en lo que ha escrito, para que no parezca que las acusaciones tienen fundamento o que a él lo movía menos la inquietud por la comunidad que su propio interés. **20a.** *os halle no como yo deseo:* Esto se explica en las dos listas de vicios. *no podáis encontrarme como vosotros deseáis:* Con talante de castigar, y no de mostrar amor paternal (13,2.10; cf. 1 Cor 4,21). **20b.** Los ocho vicios son en cierto sentido convencionales, y los cuatro primeros aparecen en el mismo orden en Gál 5,20. A la luz del versículo siguiente y de 13,2, esto es menos significativo que la aparición de «envidia», «discordia» y, en consecuencia, «disensiones» en 1 Cor 3,3-4, que forma parte de la crítica de Pablo a los «espirituales» (→ 1 Corintios, 49:18). **21.** *muchos de los que continúan pecando:* Esto excluye la posibilidad de que Pablo esté pensando en el estado prebautismal de la comunidad (como en 1 Cor 6,9-10). El «a todos los demás» de 13,2 confirma que tiene en mente a un grupo particular de Corinto. *inmoralidad sexual:* 1 Cor 6,15-16 proporciona un ejemplo perfecto de *porneia*. *lascivia:* 1 Cor 5,1-5 es un caso de inmoralidad pública flagrante. En Corinto, el primero estaba ciertamente justificado por la actitud de los «espirituales» respecto al cuerpo (véase el comentario a 1 Cor 6,18), y probablemente lo mismo sucedía con el segundo.

60 13,1. *por el testimonio de dos o tres testigos se zanjará todo asunto:* El contexto hace improbable una alusión a las acusaciones contra Pablo (12,16). Dt 19,15 se llegaba a entender en el sentido de que los malhechores debían ser advertidos de la posibilidad de castigo (véase H. van Vliet, *No Single Testimony* [Studia theologica rhenotraiectina 4, Utrecht 1958] 43-62), y esto encaja perfectamente con el versículo siguiente. **2.** Dos marcos temporales complican la frase. «Dije antes» va con «estando presente la segunda vez» y hace referencia a un tiempo anterior al presente. «Digo de antemano» va con «estando ahora ausente» y se refiere al presente comparado con el futuro. La idea principal es que a los corintios se les han hecho las advertencias requeridas, y en consecuencia Pablo será libre de castigarles si no han cambiado para cuando él llegue. *Hoti*, «que», introduce lo que Pablo dijo durante su segunda visita. **3.** *deseáis una prueba de que Cristo habla en mí:* La pretensión de Pablo (2,17; 5,20); 12,19) quedará confirmada por el ejercicio de su autoridad para castigar. **4.** Lo mismo que Cristo es a la vez débil y fuerte, según la perspectiva desde la cual se le contempla, así es también Pablo. Si los corintios están convencidos acerca de aquél (10,10b), no debieran tener dudas acerca de éste.

(Jackson, B. S., «Testes Singulares in Early Jewish Law and the New Testament», *Essays in Jewish and Comparative Legal History* [SJLA 10, Leiden 1975] 172-201.)

61 5. *examinaos a vosotros mismos:* A quienes lo examinaban, Pablo les advierte que sería más adecuado que se examinaran a sí mismos. ¿Han entendido correctamente a Cristo? Sólo cuando hayan llegado a una correcta comprensión de Cristo (véase el comentario a 1 Cor 2,8) entenderán el modo en que Pablo lleva a cabo su ministerio. **6.** Pablo se aplica el mismo criterio. **7.** *rogamos:* Lo que le interesa, no obstante, es el éxito de ellos, no el suyo propio. El enfado de Pablo ha perdido casi completamente su ímpetu. **8.** *la verdad:* Dentro del contexto, esta máxima general (cf. 1 Esd 4,35.38) debe modificar la posibilidad del fracaso de Pablo según se indicaba en el v. 7. **9.** A Pablo no le importa que ellos lo consideren débil (compárese 1 Cor 4,10), siempre y cuando sean fuertes en la fe (v. 5). **10.** Este resumen de la idea central de los caps. 10-13 resulta absolutamente incompatible con el contenido de los caps. 1-9, y confirma así la di-

visión de 2 Cor en dos cartas. La formulación se hace eco de 10,8.

62 (IX) Conclusión: Palabras y saludo finales (13,11-13). 11. *alegraos, sed perfectos, atended a mi llamamiento, tened un mismo sentir, vivid en paz:* Los impvs. dejan entrever, tanto el interés de Pablo por los corintios, como su reconocimiento del problema existente en su relación. **12a.** *con un beso santo:* Véase el comentario a Rom 16,16. **12b.** *todos los santos:* La mayoría de las traducciones protestantes (p.ej., *RSV, NEB, NIV*) numeran esta frase como v. 13. *santos:* Los cristianos (véase el comentario a 1 Cor 1,2) de Macedonia occidental o Iliria (→ 4 supra). **13.** Sólo Ef 5,23 es comparable a esta bendición triádica, que no es una fórmula trinitaria en sentido dogmático. *la gracia de nuestro Señor Jesucristo:* Véase 1 Cor 16,23; Flp 4,23; 1 Tes 5,28; Rom 16,23. *el amor de Dios:* El amor que fluye de Dios se manifiesta en la gracia llena de fuerza (12,9) dada por Cristo, que crea «la común unión del Espíritu Santo». El valor del gen. es objeto de discusión, pero la comunión dada por el Espíritu debe traducirse en *koinōnia* con el Espíritu (cf. Flp 2,1).

(Panilulam, G., Koinōnia *in the NT* [AnBib 85, Roma 1979]. Riesenfeld, H., «Was Bedeutet "Gemeinschaft des heiligen Geistes"? Zu 2 Kor 13:13; Phil 2:1 und Rom 8:18-30», *Communio Sanctorum* [Fest. J.-J. Almen, ed. A. de Pury, Ginebra 1982] 106-13. Schneider, B., «*Hē koinōnia tou hagiou pneumatos* (2 Cor 13:13)», *Studies Honoring I. G. Brady* [ed. R. S. Almagno et al., Franciscan Inst. Pub. Theol. Series 6, Nueva York 1976] 421-47.)

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

51
Carta a los Romanos

Joseph A. Fitzmyer, S. J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Achtemeier, P. J., *Romans* (Interpretation, Atlanta 1985). Aletti, J.-N., *Israël et la loi dans la lettre aux Romains* (París 1998). Althaus, P., *Der Brief an die Römer* (NTD 6, Gotinga [9]1959). Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans* (BNTC, Londres 1971). Barth, K., *Carta a los romanos* (Madrid 1998). Byrne, B., *Romans* (Collegeville, Minn. 1996). Bray, G. y M. Merino Rodríguez (eds.), *Romanos* (Madrid 2000). Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (2 vols., ICC, Edimburgo 1942); *Romans: A Shorter Commentary* (Grand Rapids 1985). Díaz Rodelas, J. M., *Pablo y la ley: la novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley* (Estella 1994). Díaz Sánchez y Cid, J. R., *Justicia, pecado y filiación: sobre el comentario de orígenes a los Romanos* (Toledo 1991). Esler, Ph. F., *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul letters* (Minneápolis 2003). Haacker, K., *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig 1999). Hay, D. M. y E. E. Johnson (eds.), *Pauline theology*, Vol. III: *Romans* (Minneápolis 1995). Huby, J., *Epître aux Romains* (ed. rev., S. Lyonnet, VS 10, París 1957). Ironside, H. A., *Estudios sobre la Epístola a los Romanos* (Terrassa 1991). Jervis, L. A., *The purpose of Romans. A comparative letter structure investigation* (Sheffield 1991). Käsemann, E., *Commentary on Romans* (Grand Rapids 1980). Kertelge, K., *Carta a los Romanos* (Barcelona 1973). Kuss, O., *Carta a los Romanos* (Barcelona 1976). Lagrange, M.-J., *Epître aux Romains* (EBib, París 1950). Leenhardt, F., *The Epistle to the Romans* (Londres 1961). Lietzmann, H., *An die Römer* (HNT 8, Tubinga 1928). Lyonnet, S., *Epître aux Romains* (SBJ, París 1954) 43-132; *Quaestiones in epistulam ad Romanos* (2 vols., Roma 1962). Michel, O., *Der Brief an die Römer* (MeyerK 4, Gotinga 1966). Moo, D. J., *The epistle to the Romans* (Grand Rapids, Mich. 1998). Morris, L., *The epistle to the Romans* (Grand Rapids, Mich. 1995). Ortiz, F., Romanos (Terrassa 1997). Perrot, Ch., *La carta a los Romanos* (Estella 1990). Pesch, R., *Römerbrief* (NechtB 6, Wurzburgo 19942). Robinson, J. A. T., *Wrestling with Romans* (Filadelfia 1979). Sanday, W. y A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (ICC, Edimburgo [5]1902). Schlatter, A., *Gottes Gerechtigkeit* (Stuttgart [2]1952). Schlier, H., *Der Römerbrief: Kommentar* (HTKNT 6, Friburgo de Brisgovia 1977). Schmidt, H. W., *Der Brief des Paulus an die Römer* (THK 6, Berlín 1962). Schreiner, Th. R., *Romans* (Grand Rapids, Mich. 1998). Taylor, V., *The Epistle to the Romans* (Londres 1955). Viard, A., *Epître aux Romains* (SB, París 1975). Wilckens, U., *La Carta a los romanos* (Salamanca 1993-96). Zeller, D., *Die Brief an die Römer* (RNT, Ratisbona 1985).

DBSup 10.739-863. *IDBSup* 752-54. Brown, *INT* 727-58. Wik-Schm, *INT* 674-95.

INTRODUCCIÓN

2 (I) Fecha y lugar de composición. Aunque estas cuestiones atañen al problema de la integridad de Rom (→ 10 infra), el cap. 15 indica que Pablo escribió Rom poco antes de hacer su último viaje a Jerusalén (15,25). Probablemente la escribió en Corinto o en Cencreas, durante el invierno del 57-58 d.C., tras evangelizar Iliria (15,19), Macedonia y Acaya (15,26; cf. 1 Cor 16,5-7; Hch 20,3). Rom 16,23 habla de Gayo como su anfitrión; cf. 1 Cor 1,14.

3 (II) Ocasión y finalidad. Pablo escribió Rom consciente de que su apostolado en la región del Mediterráneo oriental había concluido. Tras haber predicado «en todas partes desde Jerusalén hasta Iliria» (15,19), volvía su

mirada hacia occidente, a España. De paso, planeaba visitar a la Iglesia de Roma para satisfacer un deseo que abrigaba desde hacía años (1,13; 15,22.24.28). Antes de encaminarse a occidente, tenía que atender un último asunto: llevar personalmente a Jerusalén la colecta recogida en las Iglesias gentiles que él había fundado (15,25; cf. 1 Cor 16,1), para de ese modo manifestar a la Iglesia madre judeocristiana la solidaridad existente entre los «pobres» de esa comunidad y los cristianos de origen gentil de Galacia, Macedonia y Acaya. Dichos cristianos de origen gentil hicieron su aportación a esa colecta porque se daban cuenta de que habían «compartido las bendiciones espirituales» de la Iglesia madre (15,27). Así, antes de partir de Corinto para Jerusalén, Pablo escribió a la Iglesia romana para anunciar su próxima visita. Al escribir como «el apóstol de los gentiles» (11,13), quería presentarse a esta Iglesia que no lo conocía personalmente. Consciente también de su cometido apostólico, redactó esta carta de introducción a modo de exposición amplia del modo en que él entendía el evangelio (1,16-17), evangelio que ansiaba predicar también en Roma (1,15), de la cual tanto había oído hablar.

4 Rom no es «un compendio de la doctrina cristiana» (P. Melanchton), ni la «última voluntad y testamento» de Pablo (G. Bornkamm), ni siquiera un resumen de la doctrina propia de Pablo. Algunas de las enseñanzas importantes de éste (p.ej., sobre la Iglesia, la eucaristía, la resurrección del cuerpo e incluso la escatología) están ausentes de ella. Más bien es una carta-ensayo que presenta sus reflexiones misioneras sobre la posibilidad histórica de la salvación, enraizada en la rectitud y el amor de Dios, ofrecida ahora a todos los seres humanos mediante la fe en Cristo Jesús. A la vista de su apostolado en oriente, y especialmente de la crisis judaizante (que en este momento es agua pasada), Pablo llegó a comprender que la justificación y la salvación no dependían de las obras prescritas por la ley, sino de la fe en Cristo Jesús, el Hijo al que el amor del Padre no perdonó. Mediante la fe y el bautismo, los seres humanos participan de los efectos del acontecimiento Cristo, dentro del plan de salvación concebido por el Padre y llevado a cabo con la muerte y resurrección de Jesucristo (→ Teología paulina, 82:41-48).

5 Un punto culminante del ministerio de Pablo en oriente era su entrega en mano de la colecta en Jerusalén. Preocupado por el modo en que sería aceptada, Pablo pedía a los cristianos de Roma que oraran para que la ayuda que se iba a llevar fuera bien recibida por los de allí (15,31). En Jerusalén se desconfiaba de Pablo, se le seguía conociendo entre los judíos como el ex fariseo que abolía la ley. Así pues, la colecta no pretendía simplemente ayudar a los pobres; debía ser un signo de solidaridad de sus convertidos gentiles con los primeros cristianos judíos. ¿Sería aceptada con el talante adecuado? Rom también puede representar (indirectamente) una formulación del «evangelio» de Pablo tal como él lo expondría a los judeocristianos de Jerusalén que todavía recelaban de él.

6 Rom analiza algunos de los temas tocados ya en Gál (→ Gálatas, 47:9), pero, mientras que Gál fue compuesta en un contexto de polémica, Rom fue escrita en una atmósfera irénica. Es más un tratado que una carta; introduce elementos de estilo literario y retórica gr. y de diatriba estoica. Rom ya no se enfrenta a la pretensión judaizante como tal, aun cuando implícitamente intenta reivindicar el cometido apostólico de Pablo de evangelizar el mundo gentil. Es a Gál lo que la deuteropaulina Ef es a Col. Aunque Pablo escribe a una Iglesia que no conoce personalmente, y algunas partes de la sección parenética de Rom reflejan problemas con los que ya había tenido que lidiar en otras partes en el ejercicio de su ministerio, sus instrucciones a los «débiles» y los «fuertes» (14,1-15,13) probablemente son comentarios suyos sobre la situación romana, de la cual tenía información de oídas. Estos dos grupos se han identificado de manera verosímil con los judeocristianos y los cristianos de origen gentil de Roma. Las diferencias que los separaban no eran ya el problema judaizante de antaño (como en el caso de las Iglesias de Galacia), sino más bien un problema tocante a los alimentos y el calendario. Cuando los judíos y judeocristianos tuvieron de abandonar Roma debido al edicto de Claudio (49 d.C.; → Pablo, 79:10), los cristianos de origen gentil se quedaron. Después, esta comunidad cristiana de origen gentil fue evolucionando por su cuenta con independencia respecto a la influencia judeocristiana. Pero cuando los judeocristianos regresaron a Roma tras la muerte de Claudio (54 d.C.), gracias a la favorable disposición hacia los judíos mostrada por la esposa del siguiente emperador (Nerón), probablemente se encontraron una situación diferente de la que habían dejado al marchar. Para entonces, los cristianos de origen gentil no sentían escrúpulos acerca de normas alimentarias ni de calendario; eran los «fuertes», mientras que los judeocristianos, para quienes tales normas eran importantes, representaban a los «débiles». A Pablo debieron de llegarle de algún modo noticias acerca de esta situación en la Iglesia de Roma, y sobre ella escribe. Véase además W. Marxsen, *Introduction to the New Testament* (Filadelfia 1968) 99-101 [trad. esp. del or. alemán: *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca 1983)]; K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (Minneápolis 1977).

7 (III) La Iglesia romana. La costumbre de Pablo en oriente fue establecer comunidades cristianas en ciudades importantes del Imperio (Filipos, Tesalónica, Corinto, Éfeso). Aunque ansiaba predicar el evangelio también en Roma, sabía que la Iglesia de esa ciudad había sido fundada por otra persona (15,20; cf. 1,8.13). Quién fue, no lo dice. El modo en que escribió Rom hace improbable que considerara a Pedro su «fundador» (cf. Gál 2,7-8). Lo más probable es que la comunidad de allí fuera formada en fecha muy temprana por convertidos procedentes de Palestina o Siria (cf. Hch 2,19; Ambrosiaster, *In ep. ad Rom.*, prólogo; PL 17,47-48; Tácito, *Ann.* 15.44). Pedro probablemente no llegó a Roma antes de los años 50; estaba todavía en Jerusalén cuando tuvo lugar el «concilio» (ca. 49 d.C.). Áquila y Prisca, judeocristianos obligados a dejar Italia por el edicto de Claudio, llegaron a Corinto hacia el 49 d.C. Véase Wik-Schm, *INT* 588.

8 Los comentaristas sostienen con frecuencia que la composición de la Iglesia romana es importante para la comprensión de Rom. En la época moderna, la escuela de Tubinga, E. Renan, T. Zahn, W. Manson y F. Leenhardt han considerado que ésta fue predominantemente judeocristiana. Su principal argumento procede del uso abundante de citas del AT, y especialmente de la historia de Abrahán. Esto podría indicar que Pablo imaginaba unos lectores predominantemente de origen judío. Desde luego, entre la población de la Roma del s. I había un amplio sector judío (véanse S. Lyonnet, *Quaestiones* 1. 17-23; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* [Filadelfia 1960]) que habría sido matriz natural para la Iglesia cristiana. Aunque expulsados en bloque por Claudio, pudieron volver a Roma tras la muerte de éste. Sin embargo, muchos otros (C. K. Barrett, S. Lyonnet, O. Michel, J. Munck) creen que la Iglesia romana era predominantemente gentil. Esto parece preferible, dado que Pablo incluye a sus lectores entre los gentiles para cuya salvación se le encomendó a él la misión apostólica (véanse 1,5-7.12-14; 11,11-13; 15,16).

9 (IV) Autenticidad e integridad de Rom. La autoría paulina de Rom es hoy en día universalmente admitida, como lo fue en la antigüedad. Las voces discrepantes del s. XIX (E. Evanson, B. Bauer, A. D. Loman) han quedado «relegadas a ocupar un puesto entre las curiosidades de la investigación del NT» (Cranfield, *Romans* 2).

La autenticidad de la doxología final (16,25-27) es, sin embargo, objeto de discusión. (1) Su posición varía en los mss. gr.: en las tradiciones textuales hesiquiana (א, B, C) y occidental (D), tras 16,23; en la tradición textual koiné (L y minúsculos), tras 14,23; en P[46] (el texto más antiguo de Rom), tras 15,33; en los mss. A, P, 5 y 33, tras 14,23 y 16,23; y en los mss. G, g y Marción se omitió completamente (aunque se dejó un espacio para ella tras 14,23 en G y g). (2) Su estilo es sintácticamente complejo, con sabor a fraseología litúrgica, hímnica –rasgo ausente en el resto de Rom–. (3) El término «misterio» aplicado a la salvación de los gentiles se encuentra en las cartas deuteropaulinas, pero no en Rom. Ninguna de estas razones aporta certidumbre sobre el asunto, pero la mayoría de los comentaristas suelen considerar la doxología como una adición hecha a Rom en fecha posterior, posiblemente cuando se compiló el corpus de las cartas de Pablo. Véanse J. Dupont, *RBén* 58 (1948) 3,22; H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (SD 42, Grand Rapids 1977).

10 Rom 16,1-23 plantea otro problema. Normalmente se admite su autoría paulina; pero, ¿es parte integral de Rom? Marción y algunos autores patrísticos (Tertuliano, Cipriano, Ireneo) conocían una versión de Rom sin los caps. 15-16. En P[46] la doxología sigue a 15,33, versículo que suena a conclusión epistolar (cf. 1 Cor 16,23-24; 2 Cor 13,11; Flp 4,9). Además, Rom 16,1-16 tiene todo el aspecto de ser una carta de recomendación de Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencreas. Se parece a una antigua carta de recomendación (*epistolē systatikē*). Véase el comentario a 16,1. ¿Estaba dirigida originalmente a la Iglesia romana? Un destino efesino ha sido sostenido a menudo (por D. Schulz, J. Moffatt y T. M. Taylor, entre otros). Según esta opinión, habría sido enviada a una Iglesia con la cual Pablo estaba muy familiarizado. En 16,3 saluda a Prisca y Áquila, que se habían establecido en Éfeso (Hch 18,18.26), donde se encontraban con una comunidad reunida en torno a ellos (1 Cor 16,19). 2 Tim 4,19 tal vez suponga que siguieron en Éfeso después. Además, Pablo saluda a Epéneto, «el primer convertido para Cristo en Asia» (16,5). Aparte de eso, Pablo saluda al menos a otras 25 personas (23 por su nombre) –¡un gran número de conocidos en una Iglesia que no conoce personalmente!–. Incluso está familiarizado con los grupos que se reúnen en la Iglesia doméstica (16,5). Finalmente, resulta extraño que la advertencia de 16,17-20, de tono tan diferente al del resto de Rom, se dirija a una Iglesia que él no conocía íntimamente. Sin embargo, ninguno de estos argumentos resulta, a fin de cuentas, convincente. A la vista del modo en que Prisca y Áquila se desplazaban de un sitio a otro, tal vez estuvieran de nuevo en la misma Roma en el momento en que Pablo escribe (tras la muerte de Claudio). ¿Por qué Epéneto, el primer convertido de Asia, había de permanecer en esa provincia? Pablo pudo enterarse de cosas de la Iglesia doméstica por Prisca y Áquila. 16,17-20 no es enteramente admonitorio en su tono; tal vez

simplemente se haga eco del estilo exhortatorio de Pablo en otras cartas (cf. 1 Cor 5,9.11). Pero la principal razón para considerar 16,1-23 parte integral de Rom es que, de otro modo, Rom 1-15 sería la única carta del corpus paulino que careciera de final epistolar. Véase H. Gamble, *The Textual History* 56-95.

11 El problemático final de Rom, junto con la omisión de *en Rōmē*, «en Roma», en 1,7.15 en algunos mss. (G, g, 1908) hizo surgir la teoría de que Rom se compuso en realidad como una «carta circular», destinada a más de una Iglesia (T. W. Manson, *BJRL* 31 [1948] 197-200). Según esta opinión, Rom 1-15, con la doxología como en P^{46}, habría sido enviada a Roma, mientras que la versión de 16 capítulos habría sido enviada a Éfeso. La expresión *en Rōmē* representaría entonces la verdadera dirección en el primer caso, pero su omisión en algunos mss. provendría de copias destinadas a otros lugares. Sin embargo, esta fascinante teoría se basa en exiguos indicios de mss., pues los mejores mss. gr. testimonian Rom en la versión de 16 capítulos. Tampoco existe ningún paralelo real en este caso entre Rom y Ef (→ Efesios, 55:2).

12 (V) Importancia de Rom. Rom ha afectado a la teología cristiana posterior más que ningún otro libro del NT. Apenas habrá un ámbito de elaboración teológica que no haya sido influenciado por su enseñanza. Su influencia es manifiesta incluso en otros escritos del NT (1 Pe, Heb, Sant) y en obras subapostólicas (Clemente, Ignacio, Policarpo, Justino). A partir de Orígenes, los comentarios patrísticos y escolásticos sobre Rom abundan; su principales intérpretes fueron Crisóstomo, Teodoreto, Juan Damasceno, Ecumenio, Teofilacto, el Ambrosiaster, Pelagio, Hugo de S. Víctor, Abelardo y Tomás de Aquino. Inconmensurable es el papel que Rom desempeñó en los debates de la Reforma. Comentarios famosos sobre esta carta escribieron M. Lutero, P. Melanchton y J. Calvino. El pensamiento religioso moderno también se ha visto grandemente afectado por los comentarios teológicos de K. Barth (*Epistle to the Romans* [Londres 1933]) [trad. esp. del or. alemán: *Carta a los romanos* (Madrid 1998)], A. Nygren (*Commentary on Romans* [Londres 1952]), H. Asmussen (*Der Römerbrief* [Stuttgart 1952]) y E. Brunner (*Der Römerbrief* [Stuttgart, s. f.]). La aportación hecha por Rom al pensamiento cristiano occidental es inestimable.

13 (VI) Esquema. Muchos comentaristas modernos están de acuerdo acerca de las divisiones evidentes de Rom (introducción, sección doctrinal, sección parenética, conclusión [con o sin el cap. 16]), pero el debate se centra en la subdivisión de la sección doctrinal. ¿Se ha de dividir en dos subsecciones o en tres? ¿El cap. 5 va con lo que precede o con lo que sigue? ¿Integró Pablo en Rom algunos textos redactados en otras ocasiones y usados ya como unidades (3,10-18; 5,12-21; 9,1-11,36)? A los ojos de algunos comentaristas, estos pasajes parecen estar introducidos bruscamente, pero, en su estado actual, se deben considerar partes integrales del desarrollo de Rom. Para más detalles, véanse infra los lugares correspondientes. El esquema utilizado a continuación es una modificación del de Lyonnet, pero se acerca mucho a los de Cranfield y Käsemann.

(I) Introducción (1,1-15)
- (A) Dirección y saludo (1,1-7)
- (B) Acción de gracias (1,8)
- (C) Proemio: el deseo de Pablo de ir a Roma (1,9-15)

(II) Primera parte: sección doctrinal – el evangelio de Dios de Jesucristo nuestro Señor (1,16-11,36)
- (A) Mediante el evangelio se revela que la rectitud de Dios hace justa a la persona de fe (1,16-4,25)
  - (a) El tema anunciado: el evangelio es la poderosa fuente de salvación para todos que revela la rectitud de Dios (1,16-17)
  - (b) El tema explicado negativamente: sin el evangelio, la ira de Dios se manifiesta respecto a todos los seres humanos (1,18-3,20)
    - (i) La ira de Dios contra los gentiles (1,18-32)
    - (ii) El juicio de Dios contra los judíos (2,1-3,20)
  - (c) El tema expuesto positivamente: la rectitud de Dios se manifiesta a través de Cristo y es percibida por la fe (3,21-31)
  - (d) El tema ilustrado: en el AT, Abrahán fue justificado por la fe (4,1-25)
- (B) El amor de Dios asegura la salvación a los justificados por la fe (5,1-8,39)
  - (a) El tema anunciado: el cristiano justificado, reconciliado con Dios, será salvo, participando con la esperanza en la vida resucitada de Cristo (5,1-11)
  - (b) El tema explicado: la nueva vida cristiana trae una triple liberación (5,12-7,25)
    - (i) Libertad respecto al pecado y la muerte (5,12-21)
    - (ii) Libertad respecto al yo mediante la unión con Cristo (6,1-23)
    - (iii) Libertad respecto a la ley (7,1-25)
  - (c) El tema desarrollado: la vida cristiana se vive en el Espíritu y está destinada a la gloria (8,1-39)
    - (i) La vida cristiana, potenciada por el Espíritu (8,1-13)
    - (ii) Mediante el Espíritu, el cristiano llega a ser hijo de Dios, destinado a la gloria (8,14-30)

(iii) Himno al amor de Dios manifestado en Cristo (8,31-39)
(C) Esta justificación/salvación no contradice las promesas de Dios hechas antaño a Israel (9,1-11,36)
(a) Lamento de Pablo por sus antiguos correligionarios (9,1-5)
(b) La difícil situación de Israel no es contraria a la dirección de la historia por parte de Dios (9,6-29)
(c) El fracaso de Israel se debe a su propia negativa (9,30-10,21)
(d) El fracaso de Israel es parcial y temporal (11,1-36)
(III) Segunda parte: sección parenética – las exigencias de una vida recta en Cristo (12,1-15,13)
(A) La vida cristiana debe ser un culto dado a Dios en el Espíritu (12,1-13,14)
(B) Los fuertes están obligados a la caridad con los débiles (14,1-15,13)
(IV) Conclusión (15,14-33)
(V) Carta de recomendación de Febe (16,1-23)
(VI) Doxología (16,25-27)

COMENTARIO

14 **(I) Introducción (1,1-15).** La fórmula inicial, el saludo de Pablo a los romanos, es la *praescriptio* más solemne de sus cartas (→ Cartas del NT, 45:8). Sólo él remite la carta. Debido a que escribe a una Iglesia que todavía no lo conoce, desea presentarse a sí mismo y también su predicación. La primera frase de la fórmula inicial (1,1-7a) se extiende hasta incluir una triple descripción de sí mismo, se hace eco del kerigma primitivo y de motivos que se han de tratar en la carta (el evangelio, el recurso al AT, el favor divino, la elección, la fe, Cristo resucitado).

15 **(A) Dirección y saludo (1,1-7).** **1.** *siervo de Cristo Jesús:* Primera descripción de Pablo. *Doulos* lo designa, no sólo de manera genérica como cristiano, «siervo de Cristo» (1 Cor 7,22), sino más específicamente como predicador del evangelio al servicio de la comunidad cristiana (cf. Gál 1,10; Flp 1,1; 2,22). Su uso de *doulos* refleja, no sólo la costumbre veterotestamentaria de que ciertas personas se llamaran a sí mismas «siervos» de Yahvé (Sal 27,9; 31,17; 89,51), sino también el uso de ese término para describir a grandes figuras que sirvieron a Yahvé en la historia de la salvación (Moisés, 2 Re 18,12; Josué, Jue 2,8; Abrahán, Sal 105,42). Pablo, en cuanto «siervo de Cristo», prolonga esa misma corriente. *llamado a ser apóstol:* La segunda descripción subraya el origen divino de su misión. El acontecimiento de Damasco se puede considerar como su llamada al apostolado (véase B. Rigaux, *The Letters of St. Paul* [Chicago 1968] 40-67). En Gál 1,15, Pablo considera su «llamada» continuación de la vocación divina de figuras del AT (Jeremías, el Siervo de Yahvé). Sobre «apóstol», véase el comentario a Gál 1,1. *puesto aparte para el evangelio de Dios:* Tercera descripción de sí mismo: Gál 1,15 explica que fue destinado para desempeñar este papel desde antes de su nacimiento. El ptc. «puesto aparte» puede estar jugando con el ar. *pĕrîš*, «separado», la palabra que subyace tras «fariseo». Pablo tal vez esté dando a entender que su pasado farisaico fue una experiencia dispuesta por Dios para su apostolado. Al menos significa que, antes incluso de su nacimiento, estaba marcado por Dios para desempeñar este papel en la historia de la salvación. Es «el evangelio de Dios» porque su fuente primordial es el Padre (15,16; 2 Cor 11,7). **2.** *que prometió anteriormente:* Desde el comienzo de Rom, Pablo subraya que este «evangelio» de salvación forma parte de un plan divino y antiguo, en el cual incluso el AT tenía un papel. No es marcionita; ve que la dispensación nueva dimana de la misma fuente que la antigua. *por medio de sus profetas:* No sólo los tres profetas mayores y los doce menores del AT, sino todas las personas del AT que, según la Iglesia primitiva, hicieron afirmaciones aplicables a Cristo. **3.** *acerca de su Hijo:* El evangelio de Dios y las promesas hechas por él en el AT hacen referencia a Jesús, que se halla en una relación única con Dios en cuanto es «su Hijo» (cf. 8,3.32; Gál 4,4). Pablo no se refiere a la estructura ontológica de Cristo, sino que pretende afirmar dos cosas sobre Cristo resucitado: goza de una relación filial con Dios y se insinúa su preexistencia. En este punto empieza también el fragmento del kerigma primitivo introducido por Pablo. *descendiente de David según la carne:* La primera afirmación declara que Jesús era de estirpe davídica en el orden del linaje natural, físico (cf. Rom 4,1; 9,5); era un vástago con derecho a la unción sagrada de un heredero davídico. La expresión *kata sarka*, «según la carne», contrasta con *kata pneuma hagiōsynēs*, «según un Espíritu de santidad», base de la segunda afirmación de Pablo; desde este punto de vista, Cristo resucitado posee prendas todavía mayores.

16 **4.** *constituido Hijo de Dios con poder:* Tres problemas complican la comprensión de esta frase: (1) ¿Qué significa el ptc. aor. *horisthentos*? (2) ¿Qué modifica *en dynamei*? (3) ¿Cuál es el sentido de «Hijo de Dios»? (1) Cier-

tamente se debe rechazar como significado de *horisthentos* «predestinado» (Vg, Agustín, Pelagio), puesto que *horizein*, «limitar, definir», no es lo mismo que *proorizein*, «predeterminar». Crisóstomo y otros autores gr. entendían el ptc. en el sentido de «manifestado, expuesto». Este significado, aunque pasable, con demasiada frecuencia se entendía en función de la posterior discusión sobre las naturalezas de Cristo. Los comentaristas modernos, por lo general, prefieren el significado de «nombrado, establecido, constituido» (véanse Hch 10,42; 17,31). (2) La locución *en dynamei* se ha tomado como un modificador adv. del ptc., «declarado decisivamente» (Goodspeed, Sanday-Headlam) o «con un acto poderoso» (*NEB*); pero la posición de la locución está en contra de tal interpretación. El contraste de Pablo exige que, aun cuando Jesús era Hijo descendiente de David en el plano natural, fuera constituido «Hijo de Dios con poder» en el plano del Espíritu (el de la resurrección). (3) Al decir «Hijo de Dios con poder», Pablo no está pensando en la relación intratrinitaria del Padre y el Hijo (de la teología posterior), sino en la relación única de Cristo con Dios en el proceso salvífico. Para Pablo, la resurrección era un elemento determinante de dicho proceso, aunque no *hizo* a Cristo Hijo de Dios (cf. 2 Cor 4,4; 8,9; Flp 2,6). Antes, Jesús fue el Hijo nacido de la estirpe de David; ahora es el «Hijo de Dios con poder» (sobre la omisión del artículo delante de *en dynamei*, véase BDF 272). Lo mismo que la Iglesia antigua consideraba la resurrección como el acontecimiento de la existencia de Jesús en el cual éste llegó a ser «Señor» y «Mesías» (Hch 2,36), y le aplicaba a propósito de ella Sal 2,7 («Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»), para Pablo Cristo fue dotado de poder de vivificación en la resurrección (Flp 3,10) y llegó a ser un «Espíritu que da vida» (1 Cor 15,45; → Teología paulina, 82:60-64). *según un Espíritu de santidad:* Esta expresión no se encuentra fuera de los escritos de Pablo y forma parte de la fórmula primitiva que se está usando. Podría significar «el Espíritu santo», como traducción literal de *rûaḥ haqqōdeš* (Is 63,11), expresión usada a veces en la LQ (1QS 4,21; 9,3), lo cual revela su utilización palestinense. Algunos comentaristas patrísticos y modernos la refirieron a la actividad del Espíritu Santo desencadenada, por decirlo así, por Cristo resucitado. Pero el evidente paralelismo de la expresión con *kata sarka* hace pensar que Pablo lo considera algo perteneciente a Cristo mismo. No es simplemente su naturaleza divina (R. Cornely, J. Bonsirven), sino más bien la fuente trascendente y dinámica de santidad de su estado glorificado, en virtud de la cual vivifica a los seres humanos (cf. 1 Cor 15,45). *a partir de su resurrección de entre los muertos:* la prep. *ex* expresa tiempo o causa. Entendida temporalmente, expresaría la nueva modalidad de existencia dinámica de Cristo desde su resurrección; entendida causalmente, designaría la resurrección misma como una influencia en la actividad salvífica de Cristo (véanse M.-E. Boismard, *RB* 60 [1953] 5-17; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* [AnBib 13, Roma 1961] 165; J. A. Fitzmyer, *TAG* 202-17). **5.** *la gracia del apostolado:* Lit., «gracia y apostolado». La llamada de Pablo a ser el apóstol de los gentiles le llegó a través de Cristo resucitado (Gál 1,12.16). *para obtener la obediencia de la fe:* El gen. es de aposición. Pablo concibe la fe como algo que empieza con *akoē*, «escucha» (10,17), y termina con una obediencia o sometimiento personal (*hypakoē*; → Teología paulina, 82:109). **7.** *en Roma:* La capital del mundo grecorromano en tiempos de Pablo (→ 11 supra). *pueblo santo:* Lit., «llamados santos» o, posiblemente, «llamados (a ser) santos». La expresión pl. de Pablo se hace eco del sg. *klētē hagia* de los LXX (= hebr. *miqrā' qōdeš*), «asamblea santa», aplicada a los israelitas en el éxodo (Éx 12,16). Los designaba como pueblo puesto aparte, consagrado a Yahvé (Lv 11,44; 19,2). Pablo halaga a los cristianos de Roma adaptando la expresión del AT e insinuando el nuevo sentido en el cual son ahora «llamados santos».

17 **(B) Acción de gracias (1,8).** Pablo utiliza una fórmula epistolar (cf. 1 Tes 1,8) semejante a la que se encuentra en cartas gr. de esa época (→ Cartas del NT, 45:8B). Su oración por los romanos se dirige a Dios por medio de Cristo (cf. Rom 7,24; 11,36; 1 Cor 15,57).

18 **(C) Proemio: el deseo de Pablo de ir a Roma (1,9-15).** La próxima visita de Pablo a la Iglesia romana será una fuente de provecho mutuo, pero también una oportunidad para predicar allí el evangelio. **9.** *a quien sirvo:* Pablo compara su trabajo al servicio del evangelio con un acto sacerdotal de culto ofrecido a Dios; cf. 15,16. *en mi espíritu:* A esta expresión se le dan diversas interpretaciones, pero su significado más probable es que Pablo pone todo su ser en la evangelización. **10.** *con la voluntad de Dios:* Aunque Pablo se daba cuenta de que su próximo viaje a Jerusalén no estaba exento de riesgos (15,31-32), Dios mismo ha dispuesto que acabe viajando a Roma. **13.** *quiero que sepáis:* Lit., «no quiero que ignoréis», frase predilecta de Pablo para dar realce a una afirmación (11,25; 1 Tes 4,13; 1 Cor 10,1; 12,1; 2 Cor 1,8). *hasta el presente me he visto impedido:* ¿Por qué? En 15,18-22 menciona su apostolado en oriente y su respeto por una comunidad no fundada por él. Puesto que la pasiva se utiliza a menudo como una circunlocución para referirse a Dios (la «pasiva teológica», *ZBG* § 236), Pablo tal vez esté dando a entender que la demora responde a un designio divino. **14.** *a griegos y a bárbaros:* Co-

mo apóstol de los gentiles, debe llevar el evangelio a todos los no judíos. Designa el mundo no griego con una palabra gr. onomatopéyica, *bar-bar-oi*, dividiendo a los gentiles en dos grupos: los que hablaban griego (entre ellos muchos romanos de aquella época) y los que no. **15.** *en Roma:* → 11 supra.

19 (II) Primera parte: sección doctrinal – el evangelio de Dios de Jesucristo nuestro Señor (1,16-11,36). La introducción ya ha mencionado el evangelio de Dios y el papel de Pablo en su proclamación. Esta sección expone la única posibilidad histórica de salvación para todos los seres humanos, posibilidad que Dios da a conocer en este evangelio. La mejor división de esta sección consta de tres partes principales: (A) 1,16-4,25; (B) 5,1-8,39; (C) 9,1-11,36.

20 (A) Mediante el evangelio se revela que la rectitud de Dios hace justa a la persona de fe (1,16-4,25). El orgullo de Pablo por su papel de proclamador de este evangelio introduce el tema de la primera parte.

(a) EL TEMA ANUNCIADO: EL EVANGELIO ES LA PODEROSA FUENTE DE SALVACIÓN PARA TODOS QUE REVELA LA RECTITUD DE DIOS (1,16-17). Dado lo que es el evangelio, Pablo no se avergüenza de predicarlo ni siquiera en la capital del mundo civilizado –grandioso ejemplo de mesura y comedimiento (cf. 1 Cor 2,3-6)–. **16.** *el evangelio:* Véase el comentario a 1,3; → Teología paulina, 82:31-36. *fuerza de Dios:* Esta descripción inicial del evangelio subraya que no es simplemente un mensaje, una filosofía o un sistema de pensamiento que se haya de aprender; es el «relato de la cruz» (1 Cor 1,18). «Fuerza de Dios» es una abstracción que expresa la energía (*dynamis*) con que Dios afecta al curso de la historia humana (cf. 1 Cor 2,4; 4,20). *para la salvación de todo el que tiene fe:* La fuerza divina que es el evangelio tiene como objetivo la «salvación» del creyente. Resulta significativo que, en esta formulación de la tesis de Rom, Pablo exprese la finalidad del evangelio en términos de «salvación», y no de «justificación». *Sōtēria* significa «liberación», «rescate» de un mal (de cualquier clase; → Teología paulina, 82:71). En el NT, normalmente connota liberación de los peligros que acechan al destino cristiano y (positivamente) propiciación de las circunstancias que aseguran su consecución. En otros lugares de Rom (5,9-10; 8,24; 10,9.13; 11,11.26; 13,11) hace referencia a una realidad futura, escatológica, conceptualmente distinta de la justificación o la reconciliación. *para el judío primero y (después) para el griego:* «Primero» falta en algunos mss. (B, G). Se ha de mantener, sin embargo, puesto que concuerda con la convicción de Pablo acerca del privilegio de Israel (2,9-10; 3,9). A él le fue prometido el mesías (9,5), y judíos fueron los primeros que se convirtieron a dicho mesías con fe. Plenamente consciente de este privilegio histórico, Pablo afirma, no obstante, la posibilidad que ahora se concede a todos los seres humanos de tener parte, por la fe, en esa salvación (10,12; 1 Cor 1,24; 12,13).

21 17. *se revela la rectitud de Dios:* El evangelio manifiesta ahora, como nunca antes, la actitud básica de Dios hacia los seres humanos, su fuerza y actividad en favor de éstos al absolverlos por medio de Cristo, pues fuera de este evangelio sólo se revela la ira divina desde el cielo (1,18-3,20). El contraste entre «rectitud» (1,17) e «ira» (1,18) indica que Pablo está hablando de una cualidad o atributo de Dios. En el caso de 1,17 Pablo habla de *dikaiosynē theou*, «la rectitud de Dios». A menudo se traduce «la honradez de Dios», lo cual suena a veces a honradez farisaica. La Vg tradujo esta expresión gr. como *iustitia Dei*, que a menudo aparece en versiones católicas antiguas (o en traducciones a lengua vernácula) como «la justicia de Dios». Esta trad., sin embargo, se malinterpretó con frecuencia en el sentido de «justicia vindicativa o punitiva» de Dios; así la entendió el fraile Lutero en otro tiempo (véanse ObrsL 34.336-337). Debido a tales problemas, sigo la trad. de E. J. Goodspeed, «la rectitud de Dios» (Rom 3,5; *The Complete Bible: An American Translation* [Chicago 1960] NT, 143). Denota la cualidad divina por la cual Dios absuelve a su pueblo, manifestándole su fuerza benevolente en un juicio justo. El significado de esta expresión como atributo de Dios se encuentra más adelante en 3,5.21.22.25.26, y probablemente en 10,3 (→ Teología paulina, 82:39), aun cuando no siempre significa eso en las cartas de Pablo (cf. 2 Cor 5,21 y Flp 3,9, donde denota claramente un don de Dios). En este caso, Pablo quiere decir que el evangelio es el medio por el cual se revela este aspecto de Dios. *de fe en fe:* Esta trad. literal pone de manifiesto el problema de una expresión tremendamente debatida. Ciertamente insuficiente es la interpretación de Tertuliano y Orígenes, «de la fe en la ley a la fe en el evangelio», puesto que el uso de las dos preps., *ek* y *eis*, con la misma palabra habitualmente supone el mismo significado en la palabra regida por ambas (cf. 2 Cor 2,16; 3,18). Dos son las interpretaciones habituales: (1) «desde una fe inicial a una fe más perfecta» (Lagrange, Huby). Ésta aprovecha la noción de progreso asociada a menudo con este tipo de expresión prep. (Sal 84,8); a medida que crece la fe, el ser humano tiene cada vez más parte en la economía divina de salvación. (2) «Por la fe y para la fe». Esta interpretación presupone el desarrollo de 3,21-22, donde se encuentra un razonamiento parecido: «por (*ek*) la fe» expresaría el medio por el cual un ser humano participa de la salvación; «para

(*eis*) la fe», la finalidad del plan divino. En ambos casos, la salvación no es algo que ataña ya a la ley, sino a la fe del principio al final, y la rectitud de Dios sólo se revela en la esfera de la fe (E. Käsemann, *Romans* 31). *según está escrito:* En la Escritura. Pablo inserta una cita del AT utilizando una fórmula introductoria judía frecuentemente usada (véase J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 8-10). *el recto vivirá por la fe:* Hab 2,4, no citado ni según el TM («El recto vivirá por su fidelidad»), ni según los LXX (mss. B, S: «El recto vivirá por mi lealtad»; mss. A, C: «Mi recto vivirá por la fe»). En el original, los invasores caldeos que se aproximan, cuyo dios es su poderío, se comparan con Judá, cuya liberación estriba en la fidelidad a Yahvé. A Habacuc se le ordena anotar el mensaje de Yahvé: quien está hinchado (de confianza) fracasará, pero el recto vivirá por su fidelidad (a Yahvé). Pablo, sin embargo, omite el pron. prosesivo y adopta la trad. que los LXX hacen del hebr. *'ĕmûnâ*, «fidelidad»: el término gr. *pistis*. La «vida» prometida a Judá fue una liberación temporal del invasor. Pablo extiende el sentido de «vida» y también de «fe» desde la perspectiva del destino cristiano. Véanse J. A. Emerton, *JTS* 28 (1977) 1-18; J. A. Fitzmyer, *TAG* 236-46; O. P. Robertson, *Presbyterian* 9 (1983) 52.71. Algunos intérpretes (p.ej., Cranfield, Kuss) vinculan «por la fe» con «recto» (es decir, el justificado por la fe [*NEB*]). Esto tal vez concuerde con el pensamiento de Pablo, pero fuerza el significado de la frase en Hab y no resulta tan satisfactorio; véase H. C. C. Cavallin, *ST* 32 (1978) 33-43.

22 (b) EL TEMA EXPLICADO NEGATIVAMENTE: SIN EL EVANGELIO, LA IRA DE DIOS SE MANIFIESTA RESPECTO A TODOS LOS SERES HUMANOS (1,18-3,20). La tesis de 1,16-17 se explica primero con una consideración antitética: lo que les sucede a los seres humanos sin el evangelio. Pablo acusa tanto al paganismo como al judaísmo de no permitir a la gente alcanzar la rectitud moral. Abandonado a sí mismo, el griego pagano no llegó a reconocer a Dios, y por consiguiente cayó en la depravación moral. Sin el evangelio, el judío no consigue alcanzar la rectitud ante Dios, pese a la ventaja de poseer la ley mosaica. En ambos casos, el resultado es el alejamiento respecto a Dios; la ira divina se manifiesta respecto a ambos. Tal es la condición humana sin el evangelio de Jesucristo.

23 (i) *La ira de Dios contra los gentiles* (1,18-32). O. Michel (*Römer* 60) sostiene una tesis verosímil, la de que este párrafo es un ejemplo del tipo de sermón misionero que Pablo pronunciaba ante paganos. En él se hace eco de un juicio sobre el mundo pagano que era habitual entre los judíos de su tiempo. Su lema es el v. 18; su juicio sumario, «merecen morir» (1,32).

18. *la ira de Dios:* La reacción de Dios ante el pecado y la mala conducta humanos se expresa enérgicamente con el uso de una imagen antropomórfica del AT (Is 30,27-28; → Teología paulina, 82:38; Pensamiento del AT, 77:99-102). Era una manera protológica de describir la reacción constante del Dios vivo frente a la ruptura de la alianza por parte de Israel (Ez 5,13; Os 5,10) o frente a la opresión de su pueblo a manos de las naciones (Is 10,5-11; Ez 36,5-6). Es un modo de decir que Dios «deja a la sociedad pagana cocerse en su propio jugo» (Robinson, *Wrestling* 18). Puesta en relación con el «día de Yahvé» (Sof 1,14-18), adquirió un matiz escatológico. Ahora bien, Pablo afirma que se revela «desde el cielo» contra los paganos que carecen del evangelio. **19.** *lo que se puede conocer de Dios:* En otros lugares del NT (y en los LXX), *gnōstos* significa «conocido», no «puede ser conocido», y Crisóstomo y la Vg preferían el significado «lo que es conocido de Dios». Pero esto crea una tautología con el predicado «lo tienen claro». Así, muchos comentaristas modernos siguen a Orígenes y a Tomás de Aquino, entre otros, al interpretarlo como «susceptible de ser conocido» (BAGD 164; Bultmann, *TDNT* 1.719; Cranfield, *Romans* 113). *lo tienen claro:* Lit., «está claro en ellos». Pero «en ellos» no significa ni mucho menos «en sus mentes» (Lyonnet, Huby). Más bien, o (1) «entre ellos», puesto que Pablo insiste en el carácter externo de las manifestaciones (Michel, Cranfield), o mejor (2) «para ellos», puesto que *en* con dat. a veces es = simple dat. (Gál 1,16; 2 Cor 4,3; 8,1; BDF 220; *ZBG* § 120). Pablo explica el «cognoscible» en el v. 20.

24 **20.** *sus cualidades invisibles:* Lit., «sus cosas ocultas»; al final del versículo se mencionan esas cualidades en concreto. *desde la creación del mundo:* cf. Job 40,6-42,6; Sal 19,1-6; Is 40,12-31. En el NT, *ktisis* significa a menudo «lo que es creado», «criatura» (así la Vg, *a creatura mundi*). Puesto que en este caso tal acepción resultaría tautológica, muchos comentaristas prefieren el sentido temporal y activo de «creación» (como en Mt 24,21; 25,34; cf. Cranfield, *Romans* 114). *perceptible a la inteligencia:* Lit., «se comprenden al ser intelectualmente percibidas». Una paradoja, pese a Käsemann, *Romans* 40. Al contemplar el mundo creado y reflexionar sobre él, un ser humano percibe a través de su fachada multicolor los grandes «Ocultos» detrás de ella: la omnipotencia y el carácter divino de su Hacedor. Aunque esencialmente invisibles, esas cualidades se reflejan en las «grandes obras» (*poiēmata*) realizadas por él. No se plantea aquí la cuestión de un conocimiento mediante una primitiva revelación positiva, ni la de un conocimiento por la fe. *de manera que no tienen excusa:* Pablo se hace eco de una idea judía habitual, la de la culpabilidad de los paganos en

no reconocer y reverenciar a Dios como deberían hacerlo; véanse Sab 13,1-9; *AsMo* 1,13 (*AOT* 607). La frase gr. podría expresar finalidad o resultado. Sanday-Headlam, Barrett y Michel prefieren la idea de finalidad (condicional): Dios no pretendía que los paganos se vieran obligados a pecar; pero quería que, si lo hacían, fueran inexcusables. Muchos especialistas (Cornely, Lietzmann y Cranfield, entre otros), admitiendo que en el griego del NT el sentido consecutivo de la frase predomina sobre el final (*ZBG* § 351-352; BDF 402.2), sostienen que el sentido de resultado se ajusta mejor al presente contexto. En ambos casos, la condición humana desde la creación va en contra de una actitud atea. **21.** *aunque conocían a Dios:* Tras el principio general enunciado en 1,20, Pablo pasa al pecado específico de los paganos. En este punto parece admitir que en cierto sentido «conocían a Dios» –pese a lo que los judíos pensaban normalmente (Jr 10,25; Sal 79,6; Sab 14,12-22) y lo que Pablo mismo parece decir en 1 Cor 1,21, «el mundo con toda su sabiduría no llegó a conocer a Dios»–. Lo que se niega en estos pasajes es un conocimiento real y afectivo de Dios, que incluya el amor y la reverencia. En esta discusión cuasi-filosófica, la palabra *gnontes* connota una clase de información incipiente y conjetural acerca de Dios, información que a juicio de Pablo los paganos no podían dejar de tener. El carácter intrascendente de dicho conocimiento, que no se convirtió en verdadero reconocimiento religioso, es la raíz de su pecado. Pablo no está hablando simplemente de los filósofos paganos, y mucho menos de alguna primitiva revelación positiva (p.ej., de la ley, 2 Esd 7,21-24) o nada más que de los primeros paganos (pese a A. Feuillet, *LumVie* 14 [1954] 71-75). Habla de todos los paganos, al menos hasta los de su época. *no le glorificaron:* La queja de Pablo se centra, no sólo en la ignorancia pagana, sino también en que no manifestaron reverencia ni gratitud, actitudes que debieron haber brotado del conocimiento que de Dios tenían; en lugar de eso, reverenciaron a las cosas creadas. *se dieron a vanas especulaciones:* Siguen tres consecuencias de su fracaso: la futilidad de un razonamiento autosuficiente, el oscurecimiento de la visión en otros asuntos religiosos y la idolatría. **23.** *cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes:* Alusión a Sal 106,20, «Cambiaron su gloria por la imagen de un buey que come hierba», que alude al becerro de oro de Éx 32. Pablo aplica esa alusión a los paganos. Prefieren los ídolos a la *doxa* de Yahvé, la resplandeciente manifestación externa de su presencia (en hebr. *kābôd*, Éx 24,17; 40,34-35). En este punto, Pablo se está haciendo eco de Dt 4,16-18.

25 (En la constitución dogmática del concilio Vaticano I *De fide catholica*, Rom 1,20 se cita para apoyar la tesis de que Dios puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas [DS 3004]. Tal uso de ese texto no significa que Pablo esté diciendo exactamente eso mismo. El concilio se oponía al fideísmo y al tradicionalismo, y afirmó la posibilidad de tal conocimiento de Dios, al margen de la fe y al margen de la revelación positiva. La diferencia entre el texto de Pablo y el del Vaticano I estriba en que éste se ocupa de la *capacidad* (potencia activa) de la inteligencia humana para conocer a Dios y prescinde del uso que *de facto* se hace de ella, mientras que Pablo afirma el hecho de que Dios es percibido y conocido intelectualmente a partir de las cosas creadas. Habla también de la «impiedad y la maldad» humanas [1,18] y de que los seres humanos no reconocen a Dios debidamente [1,28]; el concilio prescindió de tales actitudes. La ulterior cuestión teológica relativa a la capacidad humana de conocer a Dios sin asistencia divina alguna [p.ej., la gracia] está más allá de la perspectiva de Pablo. Véase Lyonnet, *Quaestiones*, 1ª ser., 78-88).

26 **24.** *los abandonó:* Lit., «los entregó a». El triple uso retórico del vb. *paradidonai* (véanse también los vv. 26.28) introduce el castigo protológicamente atribuido a la ira de Dios. Pablo intenta establecer una relación intrínseca entre pecado y castigo; la impiedad conlleva su propia sanción (véanse Sab 11,15-16; Ez 23,28-30). La idolatría, consecuencia de no honrar a Dios debidamente, es la fuente de la inmoralidad, pues es la «gran mentira» (Sab 14,22-31). **25.** *cambiaron la verdad de Dios:* Eco de 1,18.22-23. Lo que es, es verdad; lo que no es, es falsedad (véase Jr 10,14). *que es bendito por siempre. Amén:* Pablo deja entrever su educación judía al pronunciar espontáneamente una doxología tras la mención culminante de Dios creador (véase 2 Cor 11,31). **26.** *han cambiado su función natural:* El contraste entre «mujeres» y «hombres» (1,27) indica que la perversión sexual de la que habla Pablo es la homosexualidad. (Sólo una moderna «eiségesis» podría tergiversar las palabras de Pablo y referirlas a la anticoncepción femenina). La depravación de la perversión es la consecuencia merecida de la impiedad pagana; al haber cambiado al Dios verdadero por uno falso (1,25), los paganos cambiaron inevitablemente sus verdaderas funciones naturales por otras pervertidas (cf. Filón, *De Abr.* 135; *De spec. leg.* 2.50; 3.37). **28.** *lo que no conviene:* La idolatría conduce, no sólo a la perversión sexual, sino a toda clase de conducta inmoral. Pablo añade un catálogo de vicios (→ Teología paulina, 82:142), eco de la *Didajé* de la Iglesia primitiva. **32.** *decreto de Dios:* En 2,14-15 Pablo demostrará que la conciencia pagana percibe a veces algunos de los mandatos prescri-

tos en la ley mosaica. Haciéndose eco de 1,21 (*gnontes, epignontes*), formula su veredicto contra los paganos y explica por qué son «inexcusables». *merecen morir:* En un primer momento, parece que esta frase podría referirse a la muerte física como castigo de los vicios enumerados, pero es difícil establecer que las conciencias paganas reconocieran tal cosa para todos ellos. Pablo probablemente está pensando en la muerte total (5,12.19), en la suerte de todos los pecadores; equivale a la exclusión del reino de Dios (1 Cor 6,10; Gál 5,21). *aprueban a quienes las practican:* El pésimo estado del pagano queda así patente, no sólo en el hecho de que no honra a Dios ni vive rectamente, sino en el de que aprueba esa misma conducta en los demás.

27 En toda esta sección, Pablo no dice que cada uno de los paganos anteriores a la venida de Cristo fuera un fracaso moral. Habla colectivamente y describe una situación de facto; no pretende decir que el paganismo fuera de iure incapaz de rectitud moral. Cuando los teólogos cristianos enseñan la necesidad de asistencia divina para la perseverancia en una vida buena y natural, van más allá de la perspectiva de Pablo y tienen en mente la condición caída del individuo. La base de su enseñanza, sin embargo, es paulina: la humanidad no puede prescindir del evangelio (véase 7,7-25).

28 (ii) *El juicio de Dios contra los judíos* (2,1-3,20). Pablo se dirige a un oyente imaginario que aplaude con entusiasmo su descripción del fracaso moral de los paganos. Ese tal no es mejor que el pagano, pues, pese a una cultura moral superior, no hace lo que cabría esperar que hiciera. Por tanto, no escapará al juicio divino.

La identidad del *anthrōpos* de 2,1-16 es objeto de discusión. Para Crisóstomo y Teodoreto era el juez secular o la autoridad romana; para Orígenes, el obispo, sacerdote o diácono cristiano; para T. Zahn, el filósofo o moralista pagano. Pero muchos intérpretes modernos ven en él a un judío que se juzga superior al pagano debido a los privilegios de su pueblo. En 2,17 se menciona explícitamente al judío, y los vv. 1-16 parecen ser sólo una preparación para esa identificación. Los vv. 12-16 demuestran que el conocimiento de las ordenanzas divinas no es exclusivo del judío; algunas prescripciones de la Torá son conocidas incluso para los paganos. El judío es así término implícito de comparación. Además, estos versículos sirven de apoyo a 2,9-10, donde judío y griego son puestos en pie de igualdad ante Dios; los vv. 1-8 preparan para esta opinión. Por lo tanto, 2,1-16 es una crítica indirecta del judaísmo que se vuelve abierta en el v. 17; al final obliga al judío a emitir sentencia contra sí mismo. Al desarrollar su argumento, Pablo enuncia el principio general del juicio imparcial de Dios (2,1-11), demostrando que la posesión de la ley no es garantía alguna frente a la ira divina (2,12-16) y anunciando que Dios condenará al judío lo mismo que al gentil (2,17-24) –y esto pese a la circuncisión (2,25-29)–. Véase Sab 11-15; cf. Cranfield, *Romans* 137-142; J. M. Bassler, *Divine Impartiality* (SBLDS 59, Chicago 1982). Los vv. 1-11 y 17-19 se consideran a menudo como un ejemplo de *diatribē* (→ Teología paulina, 82:12).

29 **1.** *por eso:* Normalmente, la partícula *dio* introduce una conclusión de lo que precede; en este caso es de transición e introduce un tema nuevo. *tú que juzgas:* Lit., «quien quiera que juzgas». Tal uso de *anthrōpos* en una interpelación es característico de las diatribas en Epicteto (véanse también 2,3; 9,20). *tú mismo te condenas:* Lema de esta sección: tú mismo eres pecador y objeto de la ira de Dios. **2.** *juicio de Dios:* El sustantivo *krima* puede significar meramente «pleito» (1 Cor 6,7) o «decisión», «juicio» (Rom 11,33); pero frecuentemente connota «condena», «sentencia adversa» (3,8; 13,2; Gál 5,10), como en este caso. Tal condena recae sobre todos los malhechores «justamente» (lit., «según la verdad»), sin acepción de personas (2,11). **3.** *que te sientas a juzgar*: De las dos preguntas que siguen, esta primera pone de relieve la ilusión del crítico; una vez planteada, se responde sola. **4.** *¿desprecias...?:* No es sólo una cuestión de ilusión, sino también de desdén. Despreciar el retraso por parte de Dios en castigar el pecado –retraso que debiera conducir al arrepentimiento– equivale a manifestar la culpable negligencia propia (véanse Sab 11,23; 2 Esd 7,74). **5.** *atesoras ira:* Es decir, razones para la reacción adversa de Dios; véase el comentario a 1,18. *justo juicio de Dios:* La palabra *dikaiokrisia* acentúa la equidad de la decisión divina que se ha de dar a conocer el día de la ira; es algo claramente distinto de *dikaiosynē theou* (véase el comentario a 1,17). Pablo da a entender que el judío impenitente no se da cuenta de la relación del presente con el juicio venidero de Dios. **6.** *dará a cada cual según sus obras:* Alusión a Sal 62,13 o Prov 24,12. Pablo no toma prestada simplemente esta afirmación en un momento de arrebato retórico; es una parte importante de su enseñanza. Resulta significativo que aquí, en Rom, se afirme antes incluso de abordar la justificación por gracia mediante la fe (3,23-26; cf. 14,10; 2 Cor 5,10). Pero la retribución según las obras se debe entender sobre el telón de fondo de la justificación por la fe (Käsemann, *Romans* 58; → Teología paulina, 82:138). **7.** *vida eterna:* La recompensa de quienes realizan pacientemente buenas obras es una vida que se ha de disfrutar «para siempre con el Señor» (1 Tes 4,17; cf. Rom 5,21; 6,22-23). Para el trasfondo del AT, véase Dn 12,2. Es vida en el *aiōn*, «era/

mundo», venidero. **8.** *pero para los que se buscan a sí mismos:* Frase difícil, a menudo mal entendida por los comentaristas. Etimológicamente, *eritheia* se relaciona con *erithos*, «paga de mercenario»; Aristóteles (*Política* 5.3) usaba *eritheia* para denotar «egoísmo», «ambición egoísta», en un contexto político (véase Barrett, *Romans* 47). Pero a menudo aparece en contextos de «contienda» (*eris*) y con frecuencia se confundía con ésta en el uso popular (véanse Gál 5,20; Flp 1,17; 2,3; 2 Cor 12,20). De ahí que algunos comentaristas entiendan que en el caso que nos ocupa significa «rebeldes» (Lagrange, Lietzmann, Lyonnet). En realidad, ambos significados encajan en el contexto: no son quienes persiguen pacientemente el bien, y su suerte es la ira divina. **9.** *tribulación y angustia:* Expresión protológica del AT (Dt 28,53.55.57), que expresa el desagrado divino manifestado respecto a los seres humanos en esta vida (cf. Rom 8,35). Los vv. 9-10 reformulan los vv. 7-8, aplicando en orden inverso los efectos de la ira a quienes hacen el mal; además refunden desde la óptica de judíos y griegos lo ya dicho en 1,18. *sobre todo ser humano:* Lit., «alma» (*psychē*). Según Lagrange, estos castigos han de afectar específicamente al «alma», pero ésa es una interpretación demasiado helenística. Es más probable que Pablo esté usando *psychē* como el *nepeš* del AT (Lv 24,17; Nm 19,20), como un aspecto del «ser humano» (→ Teología paulina, 82:104). *el judío primero y también el griego:* Véase el comentario a 1,16. Puesto que ha recibido privilegios únicos en la historia de la salvación, el judío es más responsable cuando peca; pero cuando hace lo que es correcto es el primero en recibir su recompensa. El gentil no es dejado de lado. **11.** *Dios no tiene favoritismos:* Lit., «no hay parcialidad en Dios». Pablo usa *prosōpolēmpsia*, «parcialidad», una palabra encontrada sólo en escritos cristianos, pero acuñada a partir de una expresión de los LXX, *prosōpon lambanein*, trad. del hebr. *pānîm nāšā'*, «levantar la cara». Denota el acto benevolente de alguien que levanta la cara de una persona mostrándole favor (Mal 1,8; Lv 19,15). Tal «levantar la cara» no se encuentra en Dios. Así, Pablo sintetiza el principio subyacente tras su análisis de 2,1-11: Dios no tiene acepción de personas; pese a sus privilegios, los judíos no saldrán mejor librados que los gentiles, a menos que hagan lo que se supone que deben hacer.

30 **12.** *sin la ley:* No simplemente «sin una ley», sino específicamente sin la ley mosaica. El contexto se ocupa de los gentiles que vivían sin la ventaja de la legislación mosaica. Si pecan sin conocimiento de sus prescripciones, pueden perecer sin relación con ella; su pecado conlleva su propia condena, aun cuando no se les aplica la ley. En esto, Pablo va contra las nociones judías habituales. *cuantos pecaron bajo la ley:* La expresión *en nomō* (sin artículo) se refiere a la misma ley mosaica. Los comentaristas han intentado en ocasiones establecer una distinción entre el uso que Pablo hace de *ho nomos*, «la ley (mosaica)», y *nomos*, «ley» (en general, o incluso ley «natural»); pero esta distinción carece de apoyo filológico sólido (pese a *ZBG* § 177; → Teología paulina, 82:90). Lo que los seres humanos hacen es el criterio por el cual serán juzgados, y esto se explica en los dos versículos siguientes. **13.** *oyentes de la ley:* El judío no es recto ante Dios simplemente porque conozca las prescripciones de la Torá por haberlas oído leer cada sábado. Pablo utiliza una conocida distinción parenética entre conocimiento y acción. *los que cumplen la ley:* Pablo adopta una perspectiva judía en su argumentación y se hace eco implícitamente de Lv 18,5 («quien observe estas cosas encontrará vida»). *serán hechos rectos:* El vb. fut. permite ver la naturaleza escatológica y forense de la justificación esperada en el juicio, de acuerdo con la perspectiva judía adoptada (→ Teología paulina, 82:68). **14.** *cuando los gentiles que no tienen la ley:* Este versículo y el siguiente explican por qué los gentiles, sin conocer la ley mosaica, serán castigados (2,12). *observan instintivamente:* Lit., «por naturaleza» (*physei*), es decir, por el orden habitual y natural de las cosas (BAGD 869), prescindiendo de cualquier revelación positiva. Siguiendo la orientación de la *physis*, los gentiles elaboran normas de conducta para sí mismos y conocen al menos algunas de las prescripciones de la Torá judía. *lo que la ley prescribe:* Lit., «las cosas de la ley», expresión que no se debe entender de manera demasiado rígida, como si se refiriera a cada uno de los preceptos de la Torá. Pues, aunque Pablo admite que los gentiles observan «las cosas de la ley», su declaración está formulada con una oración temporal indeterminada, «siempre que...». *aun cuando no tengan la ley:* Es decir, la ventaja de una legislación revelada, como la tenían los judíos. *son (una/la) ley para sí mismos:* Porque tienen en ellos la *physis* como guía de su conducta, guía que es «no sólo relativa o psicológica, sino absoluta y objetiva» (Michel, *Römer* 78). Pablo habla de *ethnē*, «gentiles»; no quiere decir «todos los gentiles», ni presupone de hecho la observancia perfecta de todos los preceptos. Usa *physei* en un contexto que hace referencia principalmente al conocimiento: aun sin la ley, los gentiles saben instintivamente lo que se ha de hacer. No le da a ese término el significado de «por naturaleza» en contraposición a «por gracia»; así, su punto de vista no es el del problema teológico posterior de si la voluntad del pagano basta *physei* para obedecer la ley natural. **15.** *demuestran que lo que la ley requiere está escrito en sus corazones:* Lit., «la obra de la ley está escrita». Pablo utiliza el sg. de la expresión que en otros lugares emplea en pl. en

sentido peyorativo, *erga nomou*, «las obras de la ley» (3,20.28; Gál 2,16; 3,2.5.10), o simplemente *erga* (4,2.6; 9,12.32; 11,6). Son las obras que prescribe la ley. Para esta expresión empleada a modo de eslogan, → Teología paulina, 82:100. Pablo afirma tal conocimiento como una condición presente y real de la conciencia gentil. *sus pensamientos arguyen sus razones a favor y en contra:* Esta versión de una sentencia difícil entiende que *metaxy allēlōn*, «entre unos y otros», se refiere al debate entablado entre los pensamientos íntimos en la conciencia gentil; dicho debate versaría sobre la conducta de los gentiles (así Cranfield, *Romans* 162; Käsemann, *Romans* 66). Algunos comentaristas entienden que se refiere a los pensamientos que critican o defienden los actos de otros, «en sus relaciones recíprocas». Esto, sin embargo, resulta rocambolesco. **16.** Lógicamente, este versículo sigue a 2,13; algunos comentaristas indican que los vv. 14-15 son parentéticos o incluso que están desplazados. La tradición ms., sin embargo, es constante. Pablo no pretende decir que la conciencia gentil funcionará sólo en el día del juicio, sino que dará testimonio especialmente ese día. «Tal autocrítica anticipa el juicio final, como en Sab 1,5-10» (Käsemann, *Romans* 66). *cuando Dios juzgará por Jesucristo:* Los judíos de aquella época esperaban que Yahvé realizara el juicio por medio de un Elegido (*1 Hen* 45,3-6). Pablo aplica esta creencia a Jesús. La locución prep. *dia Christou* hace referencia a la mediación de Cristo en su papel escatológico (→ Teología paulina, 82:118). *según mi evangelio:* La proclamación del papel de Cristo en el juicio escatológico forma parte de la «buena noticia» de la salvación que anuncia Pablo (→ Teología paulina, 82:31-36). Para Pablo se trata de un juicio salvífico.

31 **17.** *te dices judío:* En este momento se presenta al crítico imaginario con el nombre que en la diáspora se da habitualmente a los miembros del pueblo elegido. Ésta es la primera de las dos series de cinco y cuatro frases zahirientes, alineadas paratácticamente, en las que Pablo compendia la pretensión judía: soy judío; confío en la ley; me glorío en Yahvé (cf. Jr 9,23; *SalSl* 17,1); entiendo su voluntad; instruido por la ley, sé lo que está bien y lo que está mal. **19-20.** Cuatro sarcasmos más revelan la actitud del judío respecto a los demás. Pablo no niega los privilegios de Israel (9,4-5), pero ve la mentira con demasiada claridad en la habitual autocomplacencia judía. **21.** *¿a ti mismo no te enseñas?:* La compleja oración iniciada en 2,17 no ha terminado; Pablo se detiene e interpela directamente al judío con cinco preguntas mordaces (2,21-23) que revelan la escisión existente entre la enseñanza del judío y sus obras (Sal 50,16-21). *no robarás:* Éx 20,15.

32 **25.** Pablo se adelanta a una objeción: «Quizá nosotros los judíos no observamos la ley como debiéramos, pero al menos estamos circuncidados». Pablo también rechaza este argumento. *circuncisión:* El «signo de la alianza» (Gn 17,10-11; *Jub* 15,28; cf Rom 4,11) incorporaba al varón al pueblo elegido de Dios y le aseguraba la vida en el mundo venidero (J. P. Hyatt, *IDB* 1. 629-631). Pablo no niega el valor de la circuncisión ni la herencia de Israel por ella indicada (Lv 18,5; Dt 30,16). **26.** *¿no se tendrá su incircuncisión como circuncisión?:* Esta valiente pregunta de Pablo, que equipara a un pagano bueno con un judío circuncidado, habría sido una abominación a oídos farisaicos (cf. Gál 5,6). **27.** Recuérdese 2,14-15. **28.** *el verdadero judío:* Momento culminante del pensamiento de Pablo: a las actitudes religiosas judías de su época les contrapone el principio de la motivación interior de los actos humanos –la circuncisión del corazón, ya proclamada en el AT (Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4; 9,24-25; Ez 44,9)–. Pues Dios no se relaciona con los seres humanos según las apariencias exteriores, sino que, «por medio de Cristo Jesús», «juzga los secretos» que aquéllos encierran (2,16). **29.** *la verdadera circuncisión es la del corazón, algo del Espíritu, no de la letra:* En 2 Cor 3,6, el contraste entre el Espíritu y la letra es una manera sucinta de compendiar las diferentes realidades de las dos dispensaciones, la nueva y la antigua. Ésta se hallaba regida por un código escrito, una norma extrínseca que se debía observar y estimar; aquélla está vitalizada por el don del Espíritu dado por Dios, un principio intrínseco que reestructura a los seres humanos y cambia su conducta. Así, la idea veterotestamentaria de la circuncisión del corazón asume un matiz nuevo; no es simplemente una circuncisión espiritual del corazón humano, sino una circuncisión que brota del Espíritu de Cristo mismo. *su alabanza no procede de los hombres, sino de Dios:* El verdadero judío es el israelita de corazón circuncidado, que será reconocido como tal por Dios y de él recibirá su alabanza. Alguien así no se preocupa de la alabanza de los mortales que puedan percatarse de su fidelidad a la Torá. Pablo tal vez esté jugando con el significado del sustantivo hebr. equivalente a «judío», *yĕhûdî*, derivado del nombre patriarcal Judá (*Yĕhûdâ*). Una etimología popular lo explicaba como la pasiva de *hôdâ*, «alabado». La persona de corazón circuncidado es la «alabada» a los ojos de Dios, el verdadero «judío».

33 La anterior exposición de Pablo podría dar a entender que los judíos en realidad no tienen ventaja alguna sobre los gentiles, pese a la buena disposición de Pablo a concederles cierta precedencia (1,16; 2,9-10). Ahora, en el cap. 3, responde a un objetor imaginario insistiendo en su idea y volviendo sobre su te-

sis: pese a los oráculos divinos de salvación recogidos en los libros sagrados, la ira de Dios estallará también sobre los judíos. Los vv. 1-9 constituyen el primer párrafo del cap. 3. Dicho párrafo desarrolla íntegramente el argumento de Pablo, considerando objeciones que podrían proceder de otro judío. No es una digresión (pese a M. Black, *Romans* [Grand Rapids 1981] 62; C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* [Nueva York 1932] 46; Käsemann, *Romans* 78), ni carece de unidad o coherencia. Es un argumento dialógico en el que Pablo contrapone su enseñanza sobre la fe cristiana a la fidelidad a la Torá de un judío de su época. Pablo controla el diálogo y, como los maestros antiguos que utilizaban la diatriba (→ Teología paulina, 82:12), guía la discusión con un interlocutor judío imaginario. El v. 3 plantea la cuestión principal que domina la entera discusión. Los vv. 1-4 exponen la ventaja del judío en virtud de la fidelidad de Dios a sus promesas y oráculos; los vv. 5-8 tratan la objeción del libertinaje, y el v. 9 permite a Pablo reformular la tesis básica de todo el desarrollo negativo de su tema: todos los seres humanos, tanto judíos como griegos, están bajo el poder del pecado cuando están sin el evangelio. A lo largo de estos nueve versículos, la primera pl. (nosotros, nuestro) se ha de entender de Pablo y el judío imaginario con el que está dialogando. Véase S. K. Stowers, *CBQ* 46 (1984) 707-22.

34 **1.** *¿qué ventaja hay, pues, en ser judío?:* Si la posesión de la ley y la circuncisión no significan nada, ¿qué ventaja tiene un miembro del pueblo elegido? **2.** *en primer lugar:* Pablo admite mucha ventaja al empezar así su explicación, pero no llega a dar un segundo ni un tercer punto. Por el contrario, su primera ventaja provoca ulteriores comentarios sobre la infidelidad de Israel. *las declaraciones de Dios:* La posesión de éstas es una ventaja obvia. En los LXX, *ta logia tou theou* (Sal 106,11; Nm 24,4.16) denota los «oráculos de Dios» entregados a los profetas para que éstos los comunicaran al pueblo del Señor; dichos oráculos incluyen, no sólo revelaciones y promesas, sino también normas de conducta. Como en otros lugares del NT (Heb 5,12; 1 Pe 4,11), esta expresión se refiere al AT en general como palabras de Dios relativas a la salvación. Nada en la expresión como tal, ni en el contexto, restringe su significado a las promesas mesiánicas. **3.** *pues ¿qué? Si algunos de ellos fueron infieles:* Puesto que *apistein* puede significar «negarse a creer» o «ser infiel» (BAGD 85), en este caso se podría entender cualquiera de los dos sentidos o ambos, pues se podrían citar numerosos ejemplos veterotestamentarios de la incredulidad (Nm 14; Éx 15,22-16,36) o infidelidad (1 Re 18,21; Os 4,1-2) históricas de Israel. Pablo no lo restringe en modo alguno temporalmente; ni está pensando en el «resto» (9,27; 11,5) que aceptó a Cristo y se convirtió en la Iglesia judeocristiana. *¿puede su infidelidad anular la fidelidad de Dios?:* Como depositarios de las declaraciones divinas, los judíos poseían las protestas de fidelidad de Yahvé al pueblo de su alianza (Éx 34,6-7; Os 2,18-23; Nm 23,19). Su fidelidad a tales declaraciones ¿no dependía de la fidelidad de Israel a él? **4.** *¡de ninguna manera!:* La insinuación de una infidelidad de Dios es rechazada con la indignada negación *mē genoito* (en realidad un juramento negativo, «¡Que no sea así!» BDF 384). En los LXX traduce el hebr. *ḥālîlâ*, «lejos de (mí)». La fidelidad de Dios no se mide por la fidelidad humana: esto es básico en la enseñanza de Pablo sobre la rectitud. Dios es siempre recto y justificará a Israel (3,26). *Dios tiene que ser veraz aunque todo ser humano sea un mentiroso:* Al aplicar *alēthēs* a Dios, Pablo juega con sus dos significados: (1) «veraz», «honrado»; (2) «fiel», «leal». Aunque el segundo se pretende claramente en el contexto, el primero no se puede excluir, debido a la alusión a Sal 116,11 (LXX 115,2), que llama mentirosos a los seres humanos. *como está escrito:* Véase el comentario a 1,17. Pablo cita Sal 51,6, no según el TM («que seas justificado en tu sentencia, vindicado cuando condenes»), sino según los LXX («que seas justificado en tus palabras y triunfes al ser juzgado»). En el TM, el salmista admite que, aun cuando la sentencia divina recaiga sobre David por su pecado con Betsabé, el pueblo sabrá que Dios es recto. Pero en los LXX se pierde la connotación de «sentencia», y «en tus palabras» se refiere a «declaraciones» (como en Rom 3,2), de manera que incluso en su infidelidad David aprende de la fidelidad de Dios, «no seré infiel a David» (Sal 89,36). Pablo cita al salmista para confirmar su argumento de que Yahvé siempre se ha mostrado fiel a sus declaraciones. **5.** *si nuestra maldad realza la rectitud de Dios:* La diatriba llega a una conclusión lógica que se podría sacar del argumento de Pablo. Si la infidelidad de David no anuló la fidelidad de Dios, sino que más bien la hizo manifiesta, la maldad humana provocará la manifestación de la rectitud de Dios (como atributo; véase el comentario a 1,17; cf. A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*). *¿es Dios injusto al descargar su ira (sobre nosotros)?:* No hay contradicción en la manifestación de la rectitud y la ira divinas. Tras esta objeción subyace la teoría de que, si la maldad humana realza la rectitud y fidelidad absolutoria de Dios, éste sería injusto al descargar su ira. **6.** *¡de ninguna manera!:* Pablo vuelve a rechazar categóricamente la noción de gracia barata para Israel; véase el comentario a 3,4. *de otro modo, ¿cómo podría Dios juzgar al mundo:* Una creencia judía fundamental consideraba a Yahvé el juez escatológico del mundo (Is 66,16; Jl 3,12; Sal 94,2; 96,13). **7.** *si la verdad de*

Dios...: En realidad, ésta es la misma objeción de 3,5, con la simple inclusión de un tercer atributo. **8.** Pablo no se molesta en refutar el sofisma que entrañaba la acusación hecha contra él (o contra los cristianos en general). En un aparte parentético se limita a rechazar tal imputación (véase Cranfield, *Romans* 185-87). **9.** *entonces, ¿qué? ¿Estamos (los judíos) en desventaja? ¡No del todo!:* El v. 9a encierra tres dificultades. (1) Un problema textual. La lectura preferida en las ediciones críticas del NT es *tí oun; proechometha; ou pantōs* (dos preguntas y una respuesta, como en los mss. ℵ, B, 0219 y la tradición textual koiné). Pero los mss. A y L leen el subjunt. *proechōmetha* (como una pregunta deliberativa), mientras que los mss. D, G, Ψ, 104 y algunos autores patrísticos tienen *prokatechomen; perisson,* «¿Tenemos una ventaja previa? ¡Sin lugar a dudas!». Esta última lectura reemplazó a las otras debido a la ambigüedad de *proechometha.* (2) La puntuación. ¿Debe seguir un signo de interrogación a *tí oun* (marcando una objeción tipo diatriba) o no (haciendo así de *tí* el objeto del vb., «¿qué ventaja tenemos, pues?»)? Muchos comentaristas prefieren la primera opción. (3) La voz del vb. *proechometha.* En activa, *proechein* significa «sobresalir, superar, tener ventaja» (véase Josefo, *Ant.* 7.10.2 § 237). Pero *proechometha* es una forma media-pasiva, y muchos comentaristas han intentado tomarla como media con valor de act. (así Barrett, Cranfield, Käsemann, Lagrange, C. Maurer, *TDNT* 6.692-693): «¿Tenemos ventaja (los judíos)? ¡No del todo!». Aunque, en general, tal uso de la voz media es posible (BDF 316.1), no hay testimoniado ningún ejemplo de este uso en el caso de *proechein.* Junto con un grupo minoritario de comentaristas (Goodspeed, Lightfoot, Sanday-Headlam, Stowers), prefiero el significado pas. de *proechometha*: «Somos (los judíos) aventajados (por los demás)?». Tal significado no es inadecuado tras los vv. 1-8; más bien es la pregunta culminante del diálogo de Pablo con un judío de su época, ya que le permite afirmar lo que afirma en el v. 9b. *ya hemos demostrado que todos están bajo (el poder de) el pecado:* Tesis fundamental de Pablo acerca de la condición humana sin el evangelio (3,23; 5,12). Ésta es la primera vez que se menciona el «pecado» en Rom. Pablo lo personifica como un amo que domina a un esclavo; mantiene a los seres humanos cautivos suyos (→ Teología paulina, 82:82-88; Pensamiento del AT, 77:125-31).

35 **10-18.** Tras el diálogo con otro judío en los vv. 1-9, Pablo cita una *catena* de textos del AT para demostrar que tiene razón. Pablo utiliza un subgénero literario llamado «*testimonia*», que ensarta versículos del AT para ilustrar un tema común. Estuvo en uso en el judaísmo palestinense precristiano y se ha encontrado en la LQ (4QTest; → Apócrifos, 67:91; cf. Fitzmyer, *ESBNT* 59-89). En este caso se ensartan pasajes de Salmos y Profetas para ilustrar el tema del carácter pecaminoso de todos los seres humanos. Posiblemente Pablo hace uso de una *catena* ya existente (así M. Dibelius, *TRu* 3 [1931] 228). Los textos están sacados de Sal 14,1-3 (o 53,2-4); 5,10; 140,4; 10,7; 36,2 e Is 59,7-8; están vinculados por la mención de partes del cuerpo: garganta, lengua, labios, boca, pies y ojos. Así, todo ser humano se encuentra envuelto en el pecado a los ojos de Dios. Al citar tales textos, Pablo utiliza los propios oráculos de los judíos para demostrar que, lo mismo que los gentiles, también ellos están «bajo el pecado».

36 **19.** *la ley:* Aunque ninguna de las citas de 3,10-18 procede de la Torá, Pablo se refiere aquí a todo el AT, «la ley» (cf. 1 Cor 14,21), al nombrarlo a la manera judía por su parte dotada de mayor autoridad. *para quienes están bajo la ley:* En el AT mismo, que habla sobre todo a los judíos, Pablo encuentra apoyo para su tesis. *que el mundo entero se reconozca responsable ante Dios:* Lit., «quede sometido al juicio de Dios». La universalidad del fracaso moral humano sin el evangelio queda subrayada por el triple uso de *pas*, «todo», «cada», en 3,19-20. Así, el v. 9b queda expresado solemnemente de otra manera. **20.** *por observar la ley:* Lit., «en virtud de las obras de la ley (mosaica)»; véase el comentario a 2,15. Éstas no son simplemente «buenas obras», sino aquellas realizadas en obediencia a la ley y consideradas por los judíos como el medio de alcanzar la rectitud ante Dios. *ningún ser humano será hecho recto en su presencia:* Cita implícita de Sal 143,2, salmo de lamentación personal en el cual el salmista, consciente de su pecado y de la rectitud trascendente de Dios, confiesa su incapacidad para justificarse. En vez de intentar esa vía, apela para su justificación a la «fidelidad» (en gr. *alētheia* = el hebr. *'ĕmûnâ*) y «rectitud» (en gr. *dikaiosynē* = el hebr. *ṣedeq*) características de Dios. Véase el comentario a 1,17. El TM del salmo dice: «Ningún ser vivo es recto ante ti»; pero Pablo cita los LXX, donde se usa el tiempo fut., y cambia «ser vivo» por «carne», utilizando un hebraísmo (Is 40,5). Además añade significativamente «por las obras de la ley». Por tanto, adapta el grito del salmista a un problema específico: la consecución de la rectitud a través de la ley. Cf. Gál 2,16. Que ningún ser humano es recto ante Dios es también un principio esenio en la LQ (1QS 11,9-12; 1QH 4,29-31; 7,16; 12,19). *a través de la ley (llega) el verdadero conocimiento del pecado:* En estas palabras se prefigura la discusión que se ha de desarrollar más tarde sobre el papel de la ley en la historia humana (7,7-8,4). La ley da a los seres humanos una percepción real (*epignōsis*) del pecado; → Teología paulina, 82:94. Sin la ley, los

seres humanos obrarían mal, pero sus maldades no serían reconocidas como transgresiones (4,15; 5,13), es decir, actos de rebelión contra la voluntad expresa de Dios. Pero si la ley declara a la gente pecadora y la hace consciente de su condición, a fortiori el judío al que va dirigida la ley será objeto de la ira de Dios tanto como el pagano, cuya perversión y degradación morales revelan su condición.

37 (c) EL TEMA EXPLICADO POSITIVAMENTE: LA RECTITUD DE DIOS SE MANIFIESTA A TRAVÉS DE CRISTO Y ES PERCIBIDA POR LA FE (3,21-31). Pablo ha desarrollado su tema antitéticamente poniendo de manifiesto cómo la condición misma de los seres humanos sin el evangelio atrae la ira de Dios de manera imparcial tanto sobre el judío como sobre el griego. Ahora va a demostrar que con la venida de Jesucristo, cuya misión fue una manifestación de la rectitud divina, dio comienzo en la historia humana una época nueva. Así, el evangelio que proclama su venida, y los efectos de dicha proclamación, son «la fuerza de Dios para la salvación de todo el que tiene fe» (1,16). Pablo pasa ahora a explicar positivamente cómo esto es así. Los vv. 21-31 son la parte más importante de Rom, pues de hecho formulan la esencia del evangelio de Pablo: la salvación por la fe en el acontecimiento Cristo. En ellos se desarrolla el tema de la manifestación de la rectitud divina al tratar Pablo de (1) su relación con la ley (3,21); (2) su destino universal (3,22); (3) su necesidad (3,23); (4) su naturaleza y gratuidad (3,24a); (5) su manera de manifestarse (3,24b-25a); su finalidad (3,25b-26); y (7) sus polémicas consecuencias (3,27-31).

38 **21.** *pero ahora:* El adv. «ahora» es temporal, señala la nueva era inaugurada. Ésta sustituye la ley, la circuncisión y las promesas. La época de la ira cede también el paso a la de la rectitud de Dios. Éste es el primer uso del «"ahora" escatológico» en Rom; véanse además 3,26; 5,9.11; 6,22; 7,6; 8,1.18; 11,5.30.31; 13,11. *independientemente de la ley:* Pablo insiste: la ley mosaica no tiene nada que ver con esta nueva manifestación de la rectitud de Dios –al menos directamente (cf. Gál 2,19)–. La dispensación cristiana de la justificación es independiente de la ley y está destinada a sustituirla y darle cumplimiento (Rom 10,4). *la rectitud de Dios se ha manifestado:* Es decir, se ha revelado la cualidad divina de la rectitud; véase el comentario a 1,17 (cf. U. Wilckens, *An die Römer* 1.187). Es la munificente y poderosa rectitud de Dios por la cual éste absuelve a su pueblo pecador en un juicio justo (→ Teología paulina, 82:39). *aunque la ley y los profetas dan testimonio:* El AT fue objeto de privilegios con el fin de que sirviera de preparación para esta manifestación de la rectitud de Dios (Rom 1,2; Gál 3,23-25). De hecho todavía da testimonio (el ptc. pres. expresa contemporaneidad respecto al vb. principal); Rom 4,1-25 puede ilustrarlo. Para la «ley y los profetas» como representación del AT, véanse Hch 13,15; 24,14; 28,23; Mt 5,17; 7,12; 11,13 (cf. Käsemann, *Romans* 93). **22.** *por medio de la fe en Jesucristo:* Lit., «por medio de la fe de Jesucristo». El sentido del gen. es objeto de discusión. Unos lo entienden como subjetivo (G. Howard, *HTR* 60 [1967] 459-65; *ExpTim* 85 [1973-74] 212-15; L. T. Johnson, *CBQ* 44 [1982] 77-90), de manera que significaría «por medio de la fidelidad (u obediencia) de Jesucristo». Aunque esto pueda parecer verosímil, va en contra de la idea central de la teología de Pablo, de ahí que muchos comentaristas prefieran considerarlo un gen. objetivo, como en 3,26; Gál 2,16.20 (así, entre otros, Cranfield, *Romans* 203; Käsemann, *Romans* 94; Wilckens, *An die Römer* 1. 188). Pablo no está pensando en la fidelidad de Cristo al Padre; ni la propone como modelo de conducta cristiana. Cristo como tal es más bien la manifestación concreta de la rectitud divina, y mediante la fe en él los seres humanos se apropian los efectos de esa rectitud manifestada. De hecho, sólo quienes tienen los ojos de la fe pueden entender dicha rectitud divina (→ Teología paulina, 82:109-10). *para todos los que tienen fe:* Destino universal de los efectos de la rectitud de Dios. Esta forma breve de la expresión (*eis pantas*) se prefiere normalmente a una lectura inferior recogida en algunos mss. (D, G) y en la Vg, «para todos y sobre todos los que...» (*eis pantas kai epi pantas*). *sin distinción:* De judío o griego (véase 10,12).

39 **23.** *todos pecaron:* La salvación cristiana, que abarca a todos los seres humanos, hace frente a la universalidad del pecado entre ellos. Pablo está pensando primeramente en los dos grupos históricos de la humanidad, judíos y griegos; sin embargo, su formulación absoluta connota la idea de «todos los individuos». El gr. *hamartanein* conserva en el NT su significado básico, «errar el tiro» (es decir, no alcanzar la meta moral), como en el griego clásico y los LXX; pero también connota transgresión de la costumbre, la ley o la voluntad divina. «Pecar» significa cometer actos personales e individuales de pensamiento o de obra de los cuales se derivan resultados de gran maldad (*TDNT* 1.296-302.308-11; *EWNT* 1.157-65; → Teología paulina, 82:82). (No se hace referencia en estas líneas al pecado original, ni al pecado como *habitus*). *están privados de la gloria de Dios:* Debido a sus pecados, todos los seres humanos se quedan sin participar de la gloria de Dios. Sobre «gloria», véase el comentario a 1,23. Para Pablo, se convierte en un modo de expresar el destino escatológico de los seres humanos; se entiende que la *doxa* se les comunica cuando se acercan a

Dios (2 Cor 3,18; 4,6). Alejados de la presencia íntima de Dios por el pecado, están privados de aquello a lo que estaban destinados; de ahí que se queden sin su prevista participación en la presencia de Dios. El gr. *hysterein* significa «llegar demasiado tarde», «fallar por culpa de uno mismo»; de ahí «carecer», «quedarse sin» (la voz media utilizada en este caso da a entender que, debido a sus actos, los seres humanos se han quedado sin esta meta moral). No parece haber razón alguna para pensar que Pablo se esté refiriendo a la noción que los judíos de aquella época tenían sobre Adán (y Eva), revestido(s) de gloria antes de su pecado (*ApMo* 20,2 [*AOT* 163]; cf. 1QS 4,23; CD 3,20).

40 **24.** Los vv. 24-26a se consideran con frecuencia la inserción de una declaración prepaulina acerca de la justificación, declaración que es de este tenor: «Son justificados gratuitamente por medio de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como un medio de expiación por su sangre, para manifestar la rectitud de Dios, por la remisión de los pecados pasados (cometidos) en el tiempo de la paciencia de Dios» (véase J. Reumann, *«Righteousness» in the New Testament* [Filadelfia 1982] 36-38; cf. K. Kertelge, *«Rechtfertigung» bei Paulus* [NTAbh ns 3, Münster 1967] 48-62). Las modificaciones hechas por Pablo a esta declaración consisten en la adición de las expresiones «por su gracia» (añadida después de «gratuitamente» en el v. 24a), «(para ser recibida) mediante la fe» (añadida después de «sangre» en el v. 25a) y «para mostrar su rectitud en el tiempo presente, para ser recto y al mismo tiempo justificador del (que vive) en la fe en Jesús» (v. 26b-c). Véanse además S. K. Williams, *JBL* 99 (1980) 241-90; *Jesus' Death as Saving Event* (HDR 2, Missoula 1975); B. F. Meyer, *NTS* 29 (1983) 198-208. *(pero están) siendo justificados:* O «hechos rectos» por medio de la poderosa declaración absolutoria de Dios. Los seres humanos alcanzan esa condición de rectitud ante el tribunal de Dios a la que apuntaba el judío de la dispensación de antaño al intentar cumplir las obras de la ley. Se encuentran, sin embargo, con que dicha condición no se alcanza por algo que esté dentro de ellos o en su mano. Pablo afirma esto a la luz de su propia experiencia de conversión y de las posteriores controversias judaizantes, y pasa a expresar la nueva relación de los seres humanos con Dios en términos legales y jurídicos. Pablo quiere decir que un ser humano pecador no es sólo «declarado recto», sino que es hecho recto (véase 5,19), pues la justificación como efecto del acontecimiento Cristo también se puede ver como una «nueva creación», en la cual el pecador se convierte en la «rectitud de Dios» misma (2 Cor 5,17-21; → Teología paulina, 82:68-70). *gratuitamente:* Es decir, «de balde», «por nada». Este término prepaulino excluye la posibilidad de que alguien pueda merecer la justificación; es puro don de Dios. *por su gracia:* Esta explicación redundante de «gratuitamente» fue añadida por Pablo a la formulación adoptada. A su modo de ver, la dispensación cristiana se debe totalmente a la misericordiosa y gratuita benevolencia de Dios Padre. Al usar *charis*, Pablo no está pensando en la noción veterotestamentaria de *ḥesed*, «benevolencia», raíz de la relación de alianza de Dios con su pueblo. Una idea parecida se encuentra en la LQ (1QH 6,9; 7,27). *mediante la redención realizada en Cristo Jesús:* Al utilizar esta formulación prepaulina, Pablo adopta un segundo modo de expresar un efecto del acontecimiento Cristo; los seres humanos no sólo son «justificados» por Cristo Jesús, sino que también son «redimidos» por él. El gr. *apolytrōsis*, «redención», denotaba en el mundo grecorromano la recuperación de un esclavo o cautivo mediante el pago de un rescate (*lytron*, BAGD 96; cf. *EWNT* 1. 331-36). Se discute si esta noción tiene únicamente un trasfondo grecorromano; → Teología paulina, 82:75. En cualquier caso, el término denota una liberación o rescate de la humanidad por parte de Cristo Jesús (véanse 8,23; 1 Cor 1,30), una ampliación de lo llevado a cabo por Dios mismo en favor de Israel en el éxodo (Sal 78,35). Dicho rescate ya tuvo lugar en principio en la muerte y resurrección de Jesús (3,25), pero su fase definitiva no ha llegado todavía (8,23). Esto queda insinuado incluso en este pasaje, donde Pablo utiliza el título «Cristo», título con connotaciones escatológicas (→ Teología paulina, 82:51).

41 **25.** *a quien Dios exhibió:* El sentido del vb. *proetheto* no es claro y ha sido debatido desde la antigüedad. Podría significar «Dios lo destinó a ser...» (Orígenes, Lagrange, *NEB*, Cranfield), es decir, se lo propuso a sí mismo al planear la salvación humana. Pero si se da más peso al prefijo *pro-*, significaría «Dios lo exhibió», es decir, lo manifestó públicamente. Sería entonces una referencia, no tanto al plan divino de salvación, cuanto a la crucifixión (cf. Gál 3,1); así es entendido por Sanday-Headlam, Michel, Käsemann y F. F. Bruce, y resulta preferible debido a las demás referencias que se hacen en estos versículos a una manifestación pública. En cualquier caso, la redención es atribuida al Padre (*ho theos*). *como medio de expiación:* Dios exhibió a Cristo en la cruz como *hilastērion*. Si esta palabra gr. se entiende como un adj. masc., significaría «como expiatorio»; si se entiende como sustantivo neut., significaría «como medio de expiación». Pero, ¿en qué sentido? Aunque esa palabra se relaciona con el gr. *hilaskesthai*, «aplacar», «propiciar» (a un dios encolerizado), ni el trasfondo del AT ni el uso paulino indican que *hilastērion* tenga tal significado, bien testimoniado en el griego clásico y helenístico. No

significa «sacrificio propiciatorio» (pese a Cranfield, *Romans* 201.214-18; → Teología paulina, 82:73-74). En los LXX, *hilaskesthai* hace referencia, o al perdón del pecado por parte de Dios, o a una eliminación ritual de la profanación cultual que impide la comunión de una persona u objeto con Dios. Puesto que *hilastērion* es el nombre dado a la «sede de la misericordia» en el Santo de los Santos (Lv 16,2.11-17; → Instituciones, 76:32), Pablo está diciendo, indudablemente, que Cristo crucificado se ha convertido en la sede de la misericordia de la nueva dispensación, en el medio de expiar (= borrar) los pecados que alejaron a los seres humanos de Dios. *por medio de la fe:* Esta frase críptica, difícil de traducir, interrumpe la exposición de Pablo. Él la añadió a la declaración heredada, y es crucial para su argumentación: aun cuando el aspecto más importante de la salvación cristiana es lo que Jesús hizo al morir y resucitar, de los beneficios de ello sólo se puede participar «por medio de la fe». *para manifestar su rectitud:* Ésta es la primera de dos declaraciones paralelas que revelan la finalidad de la cruz. La muerte expiatoria de Cristo hace pública la munificente absolución del Padre, y la rectitud humana fluye de la rectitud de Dios mismo. Los esenios de Qumrán también atribuían la absolución de los pecadores a la rectitud de Dios (1QH 4,37; 11,30-31); de hecho, está enraizada en el AT mismo (Sal 143,1-2; Esd 9,13-15; Dn 9,16-18). En la LQ es una absolución esperada para el *eschaton*, pero en Pablo el acto absolutorio ha tenido lugar en Cristo. *por la remisión de los pecados pasados:* En esta difícil frase se utiliza *paresis*, un término raro; los antiguos comentaristas lo entendieron como «remisión», un significado encontrado en el griego extrabíblico (BAGD 626) y preferido por Lietzmann, Kümmel y Käsemann. Según eso, la muerte de Cristo habría sido una demostración de rectitud divina que perdonó los pecados cometidos en tiempos pasados –pecados que aguardaban su expiación en ese gran día de la expiación (cf. Hch 13,38-39; Heb 9,15)–. Numerosos comentaristas, sin embargo, prefieren traducir la frase «por haber pasado por alto los pecados pasados» (así *RSV*, Barrett, Cranfield, Huby, Kuss, Michel). Este significado etimológico procede del vb. afín *parienai*, «pasar por alto», «dejar estar», significado sólo dudosamente atestiguado para el sustantivo. En este caso, la muerte de Cristo demostraría la rectitud de Dios al cancelar los pecados, en contraste con la paciencia mostrada previamente al pasar por alto los pecados humanos del pasado. Véanse W. G. Kümmel, *ZTK* 49 (1952) 165; J. M. Creed, *JTS* 41 (1940) 28-30; para otra interpretación más complicada, pero menos convincente, véase S. Lyonnet, *Bib* 38 (1957) 40-61; *Romains* 83. **26.** *(cometidos) en el tiempo de la paciencia de Dios:* Aunque hasta la venida de Cristo los seres humanos pecadores estaban sometidos a la ira de Dios (1,18), dicha ira no siempre se manifestó en el castigo del pecado, pues en realidad es escatológica. La tolerancia de Dios se basaba en su plan, según el cual él sabía que estos pecados serían expiados en la muerte de Cristo, que acontecería a su debido tiempo. Incluso la expiación de los pecados en la celebración anual del día de la expiación sólo tenía sentido como prefiguración de lo que había de manifestarse con el derramamiento de la sangre de Cristo en la cruz.

42 *para demostrar su rectitud en el presente:* El «"ahora" escatológico» (véase el comentario a 3,21) va emparejado con *kairos*, «tiempo (crítico)», como en 11,5. Este versículo contiene la segunda declaración acerca de la finalidad de la cruz de Cristo; surtió efecto no sólo en el pasado, sino también «ahora». *(para mostrar) que es recto:* Mediante la exhibición pública de Cristo, su Hijo, en la cruz, Dios justificó su pretensión de ser quien absuelve y salva a su pueblo (Is 59,15-20). De ese modo puso a los seres humanos en una situación de rectitud, inocencia y absolución. *precisamente haciendo recto al que tiene fe en Jesús:* Comentaristas anteriores, que entendían *dikaiosynē theou* de la justicia vindicativa de Dios, daban a menudo valor concesivo al ptc. *dikaiounta*, «para ser justo, aun cuando justifica...». Esto suponía la exigencia de que Cristo muriera para satisfacer por los pecados humanos. El contexto, sin embargo, parece estar contra tal interpretación. Pablo está diciendo, más bien, que la reciente intervención divina en la historia humana demuestra que Dios es recto; incluso hace rectos a los seres humanos mediante la fe en la muerte expiatoria de Cristo.

43 **27-31.** Polémicas consecuencias de la manifestación de la rectitud de Dios, en particular el papel de la fe. Ningún ser humano puede jactarse de haber conseguido su salvación. **27.** *¿en razón de qué principio?:* Lit., «¿mediante qué ley» se excluyen la jactancia y la confianza de los hombres en sí mismos? Pablo juega con la palabra *nomos*. El judío podía jactarse de la observancia de la ley, pero Pablo descarta una «ley de las obras» y admite sólo una «ley de la fe», que en realidad no es ley en absoluto; de ahí la trad., «el principio de la fe» (→ Teología paulina, 82:90). **28.** *es hecho recto por la fe:* Véanse Gál 2,16; Flp 3,9. Éste es el principal fundamento de la justificación paulina. Los seres humanos no pueden jactarse, porque su rectitud ante Dios no es el fruto de un logro. En este punto, Lutero introdujo el adv. «sólo» en su trad. de 1522 («alleyn durch den Glauben»). Éste llegó a ser un tema importantísimo para la Reforma, pero no carecía de precedentes en la tradición teológica

anterior (véanse Hilario, *Comm. in Matt.* 8.6; PL 9.961; Ambrosiaster, *In ep. ad Rom.* 3.24; CSEL 81/1. 119; Tomás de Aquino, *Expos. in I ad Tim.* 1.3; Parma 13.588). ¿En qué medida esa tradición estuvo influenciada por Sant 2,24? ¿Querían decir lo mismo con eso Lutero y sus predecesores? *sin observar la ley:* Lit., «sin las obras de la ley» (véase el comentario a 2,15). Pablo nunca negó la relación que guardaban con la salvación las obras realizadas tras la conversión cristiana (véanse Gál 5,6; Rom 2,6; Flp 2,12-13; → Teología paulina, 82:111); pero, debido a que a veces omite el gen. *nomou*, su expresión adquiría un significado más genérico, «obras». Lo mismo pasó también, al parecer, en la Iglesia primitiva, pues Sant 2,24 representa una protesta, no contra la enseñanza de Pablo, sino contra una caricatura de ella a la que quedaba expuesta esa descuidada expresión (véase Reumann, «*Righteousness*» § 270-75.413). **29.** *¿pertenece Dios a los judíos sólo?:* Ningún judío habría negado que Yahvé era el Dios de todos los seres humanos; pero, aunque su salvación era para todos, Israel gozaba de un trato de favor. Pablo saca partido de esa convicción para sus propios fines. **30.** *sólo un Dios:* Se señala que la única modalidad de salvación abierta a todos, igual judíos que griegos, tiene un origen monoteísta. **31.** *¿anulamos la ley con (esta) fe?:* Ésta es la pregunta a la que en última instancia había que responder. Hay un sentido en el que el evangelio de Pablo «confirma» o «consolida» la ley. Pablo dedicará el cap. 4 a explicarlo y volverá sobre ello más tarde, en el cap. 10. En el presente texto, *nomos* significa el AT entero. Al insistir en un único principio de salvación –la fe– y vincularlo con el único Dios, Pablo afirma el mensaje básico de todo el AT, y en particular el de la ley mosaica como tal, correctamente entendida.

44 (d) El tema ilustrado: en el AT, Abrahán fue justificado por la fe (4,1-25). Para demostrar que la justificación de todos los seres humanos por gracia mediante la fe confirma la ley, Pablo sostiene que este principio ya estaba en vigor en el AT. Se pone como ejemplo a Abrahán: fue considerado justo debido a su fe (4,1-8); no debido a su circuncisión (4,9-12), ni en dependencia de la ley, sino en virtud de una promesa (4,13-17). Como resultado de ello, es nuestro padre; su fe es el «tipo» de la fe cristiana (4,18-25).

45 **1.** *¿qué diremos, pues, de Abrahán?:* El texto gr. no es seguro. Muchos comentaristas (Leenhardt, Lyonnet) y versiones (Goodspeed, *RSV, NEB*) leen el texto así, omitiendo el problemático infin. *heurēkenai* (de los mss. B, 6, 1739). La lectura más difícil (de los mss. ℵ, A, C, D, E, F, G) conserva el infin.: «¿Qué diremos que encontró Abrahán?», es decir, ¿qué tipo de rectitud fue la suya? (así Cranfield, Käsemann, Wilckens). Otro grupo de mss. (K, L, P) vincula el infin. con *kata sarka*: «¿Qué diremos que Abrahán... encontró según la carne?», es decir, ¿qué consiguió con sus facultades naturales? Esta última lectura, además de contar con escasos testimonios en su favor, no es coherente con la enseñanza paulina. Mucho es lo que se podría decir en favor de cualquiera de las otras dos. *nuestro antepasado biológico:* Lit., «según la carne» (véase 4 1,3). Descender de Abrahán era fuente de orgullo para los judíos (Mt 3,9; Lc 3,8). **2.** *por las obras:* El judaísmo de aquella época presentaba a Abrahán como un observante anticipado de la ley (Eclo 44,20 [midrás sobre Gn 26,5]; *Jub* 6,19), e incluso en un sentido más amplio hablaba de sus «obras» (la derrota que infligió a los reyes [Gn 14]; su prueba [Gn 22,9-10]) como fuente de su rectitud (1 Mac 2,52; Sab 10,5; cf. Sant 2,21). Pero, al decir sólo *ex ergōn*, Pablo quiere decir «obras de la ley» (véase el comentario a 2,15); éste es el único sentido que se ajusta a este contexto. De hecho, Pablo rechaza la opinión judía de la época, según la cual Abrahán fue un observante de la ley. *razón para gloriarse:* Ante los seres humanos. **3.** *creyó en Dios y le fue acreditado como rectitud:* Gn 15,6 (cf. Gál 3,6). Abrahán creyó en la promesa que Yahvé le hizo de una progenie numerosa, y esta fe «se le anotó en su haber». La cita no procede del TM (Abrán creyó a Yahvé, quien se lo acreditó como rectitud), sino de los LXX (con el vb. pas.). Por «fe» se entiende la aceptación de Yahvé por parte de Abrahán ante la mera palabra divina, y la disposición de éste a acatarla. Entrañaba confianza personal por su parte e incluía la esperanza en una promesa que nadie meramente humano podía garantizar (4,18). El texto del AT prueba, en opinión de Pablo, que Abrahán fue justificado al margen de las obras y no tenía razón alguna para gloriarse. El vb. *elogisthē*, «fue acreditado», es un término contable aplicado en sentido figurado a la conducta humana (Dt 24,13; Sal 106,31); se pensaba que las obras buenas y malas quedaban registradas en libros (Est 6,1; Dn 7,10). Para Pablo, la fe de Abrahán contó como rectitud, porque Dios ve las cosas tal como son. La manifestación de la fe de Abrahán fue de suyo justificante (→ Teología paulina, 82:70). **4.** *no como don, sino como algo a él debido:* El obrero que trabaja por una paga tiene estricto derecho a ella. Pablo introduce esta comparación para ilustrar el v. 2. Dios no fue nunca deudor de Abrahán, y la justificación de éste no fue algo debido. **5.** *cree en él, que justifica al impío:* Esto no es una expresión teórica de la fe de Abrahán, ni significa que éste fuera *asebēs*, «impío», antes de creer en Yahvé. La tradición judía consideraba a Abrahán un *ger*, «forastero», «extranjero» (Gn 23,4), llamado del paganismo. Puesto que en el momento de creer en Yahvé, momento del que habla Pablo,

Abrahán ya había sido llamado y no era ni mucho menos «impío», la frase «que justifica al impío» es una genérica descripción paulina de Dios.

46 **6.** *David:* Como sus contemporáneos judíos, Pablo consideraba a David autor de Salmos, aun cuando el salmo que va a citar a continuación se suele considerar tardío (de acción de gracias individual). En el TM lleva el título antiguo «De David». *sin contar con obras:* Estas importantes palabras están situadas en la posición enfática final de la sentencia y preceden inmediatamente a las palabras del salmo en cuestión. **7.** *dichosos aquellos...:* Sal 32,1-2 (LXX). El texto prolonga el argumento que Pablo inició con Gn 15,6. Lo mismo que Dios le acreditó a Abrahán rectitud independientemente de cualquier obra meritoria, también un ser humano puede ser acepto a Dios aun sin tales obras. En el primer caso, Pablo argumentaba prescindiendo de las obras; ahora argumenta demostrando que la ausencia de obras de mérito no es un obstáculo para la justificación por parte de Dios. Los vbs. del salmo citado, «perdonar», «cubrir», «tomar en cuenta», son modos de expresar la eliminación del pecado, el obstáculo para la rectitud humana ante Dios. Expresan, por decirlo así, el lado negativo de la experiencia cristiana. Pero el salmo también hace hincapié en la gratuidad de la misericordia divina; sólo el Señor (Yahvé; cf. 9,28) puede producir estos efectos, y los seres humanos deben confiar en él y dejarse rodear por su bondad (Sal 32,10). Las palabras del salmo no significan necesariamente que los pecados permanezcan, de manera que la benevolencia de Dios se limite a cubrirlos. Son metáforas de la remisión de los pecados. Así, ambos testigos, Abrahán y David, demuestran que el AT como tal apoya la tesis de Pablo de una justificación de gracia por medio de la fe. De este modo, su enseñanza «consolida» la ley (3,31).

47 **9-12.** Abrahán fue justificado antes de su circuncisión; por tanto, independientemente de ella. **9.** *también sobre los incircuncisos:* La bienaventuranza pronunciada por David no estaba reservada exclusivamente para el judío circuncidado, pese a la enseñanza de algunos rabinos (Str-B 3.203). Para demostrar esta idea, Pablo emplea un principio exegético judío, *gĕzērâ šāwâ* (palabras idénticas, que aparecen en dos lugares diferentes de la Escritura, sirven de base a una interpretación recíproca). El vb. *logizesthai* se encuentra en Sal 32 y en Gn 15,6, dicho de Abrahán cuando aún era incircunciso. De ahí que la «bendición» de Sal 32 se pueda aplicar también a los pecadores incircuncisos (véase J. Jeremias, *Studia paulina* [Fest. J. de Zwaan, Haarlem 1953] 149-51). **10.** *antes de que fuera circuncidado:* Pablo argumenta desde el orden en que sucedieron los hechos según Gn mismo: en Gn 15 la fe de Abrahán fue computada como rectitud, pero él no fue circuncidado hasta Gn 17. Por tanto, la circuncisión nada tiene que ver con su justificación. **11.** *el sello de la rectitud:* En Gn 17,11 se llama a la circuncisión el «signo de la alianza» entre Yahvé y la familia de Abrahán (cf. Hch 7,8). Más tarde, los rabinos la consideraron como el signo de la alianza mosaica, pues servía para distinguir a Israel de las naciones (Jue 14,3; 1 Sm 14,6). Resulta significativo que Pablo evite toda mención de la alianza, y que el «signo de la alianza» se convierta para él en el «sello de la rectitud». Parece haber identificado demasiado la alianza con la ley; en este texto insinúa que la verdadera alianza de Dios se hizo con personas de fe. *padre de todos los creyentes:* Cuando Abrahán creyó en Dios y fue justificado, era tan incircunciso como cualquier gentil. Queda así establecida su paternidad espiritual respecto a todos los gentiles creyentes (Gál 3,7). **12.** Los judíos también deben seguir los pasos de su antepasado, imitando su fe, si quieren ser considerados en lo sucesivo sus hijos. La paternidad espiritual de Abrahán es un aspecto importante del plan salvífico de Dios para todos. De ahí la expresión final en la conclusión del v. 11 (*eis to* + infin.; véase BDF 402.2).

48 **13-17.** Abrahán recibió una promesa independientemente de la ley. **13.** *la promesa:* La promesa de que de Sara nacería un heredero (Gn 15,4; 17,16.19) y de que él tendría una descendencia numerosa (Gn 12,2; 13,14-17; 17,8; 22,16-18) se amplió en la tradición judía, basándose en la universalidad de «todas las familias de la tierra» (Gn 12,3), hasta significar que «el mundo entero» era herencia de Abrahán (véase Str-B 3. 209). *no por medio de la ley:* Es decir, la ley mosaica (véase el comentario a 2,12); Pablo ataca implícitamente la opinión judaizante de que todas las bendiciones le llegaron a Abrahán debido a su mérito en guardar esa ley que conoció por adelantado (véase el comentario a 4,2). *por medio de la rectitud de la fe:* Es decir, la basada en la fe. En 4,11 Pablo había contrapuesto este principio fundamental a la pretensión de la circuncisión; ahora lo enfrenta a la ley mosaica misma. **14.** *si los adeptos de la ley son los herederos:* Si la única condición para tal herencia fuera la observancia de la ley, la fe no significaría nada; la promesa de Dios no sería una promesa, pues se habría introducido una condición extrínseca, ajena a la índole propia de las promesas (cf. Gál 3,15-20). **15.** *la ley trae ira:* Este versículo es parentético, pero expresa una profunda convicción de Pablo. Las prescripciones de la ley se respetan más con su quebrantamiento que con su observancia; al fomentar así las transgresiones (Gál 3,19), la ley promueve el reinado del pecado. Provoca así el castigo des-

crito en Rom 2-3 (véase 7,7-11; → Teología paulina, 82:94). *donde no hay ley no hay infracción:* Sin ley, una maldad se puede percibir, sí (sólo vagamente), pero no como *parabasis,* «transgresión» (cf. 3,20; 5,13). Puesto que la transgresión, que atrae sobre sí la ira divina, surge únicamente en un contexto legal, Pablo concluye implícitamente que el mundo necesita una dispensación independiente de la ley. **16.** *por esta razón todo depende de la fe:* Esta críptica declaración vuelve sobre el pensamiento de 4,13. Puesto que la ley y la promesa no pueden coexistir, ha de ceder la ley. La fe es el elemento más importante de todos, ya que entraña la benevolente promesa de Dios. Quien vive por la fe vive por gracia, y la promesa es válida no sólo para el judío, sino para todos lo que comparten la fe de Abrahán, como enseña el AT. **17.** *el padre de muchas naciones:* Gn 17,5 (LXX). En Gn, el nombre del patriarca aparece primero como *Abrán,* «elevado en cuanto a su padre», es decir, el padre de este hijo es grande. La fuente P conservó el relato del cambio de Abrán en Abrahán y su etimología popular: *'Abrāhām* significa «padre de multitud de naciones» (*'ab hămôn gôyîm,* que saca provecho de la *h* pero hace caso omiso de la *r*). Las «muchas naciones» hacen referencia a los descendientes de Isaac, Ismael y los hijos de Queturá (Gn 25,1-2). Pablo, sin embargo, lo entiende de los gentiles en general, que son hijos de Abrahán por la fe. *a los ojos de Dios:* Aunque el argumento termina con la cita del AT, Pablo añade un pensamiento que alude al coloquio de Abrahán con Dios (Gn 17,15-21). *que da vida a los muertos:* Esta frase y la siguiente pueden proceder en última instancia de una fórmula litúrgica judía. Ésta es parecida a *Shemoneh Esreh* 2: «Tú, oh Señor, eres poderoso por siempre, tú que das vida a los muertos» (*NTB* 159). En el contexto de Pablo, sin embargo, hace referencia al poder divino por el cual la estéril Sara llegó a concebir a Isaac (Gn 17,15-21). Remotamente prepara para 4,24-25. *llama a la existencia lo que no existe:* Fórmula parecida a *2ApBar* 48,8: «Con una palabra llamas a la vida a lo que no era, y con fuerza poderosa retienes lo que todavía no ha llegado a ser» (*AOT* 866). En este contexto se refiere al Isaac aún no nacido; remotamente connota la influencia de Dios sobre los numerosos gentiles destinados a ser hijos de Abrahán.

49 **18-25.** La fe de Abrahán es el «tipo» de la fe cristiana. **18.** *esperando contra toda esperanza, creyó:* Lit., «contra (toda) expectativa (humana), con esperanza creyó (a Dios)». Aunque Abrahán tenía muchos motivos humanos para desesperar de llegar nunca a tener descendencia, creyó, confiando en lo que la promesa divina le inspiró. Le tomó a Dios la palabra y creyó en su poder creador para hacer lo que parecía imposible. Isaac llegó así a ser alguien «nacido de una promesa» (Gál 4,23; cf. Gn 17,16.19; 18,10). **19.** *su cuerpo estaba prácticamente muerto:* Sin prestar atención a Gn 25,1-2, que menciona otros seis hijos que Abrahán tuvo de Queturá, Pablo alude únicamente a Gn 17,1-21: Abrahán cayó rostro en tierra y rió al oír que él, un hombre de 99 años y con un cuerpo cercano a la muerte, tendría un hijo. Sara también tenía 90 años, y era estéril. **20.** *no vaciló con incredulidad ante la promesa de Dios:* Pablo pasa por alto el hecho de que a Abrahán le diera la risa. Más tarde, en la tradición judía ésta se convierte en su gran alegría (*Jub* 16,19). *dio gloria a Dios:* Una expresión veterotestamentaria (1 Sm 6,5; 1 Cr 16,28) formula la reacción de Abrahán, de reconocimiento agradecido a Dios. Su rectitud se atribuye ahora a esta reacción. Pablo cita por tercera vez Gn 15,6 (véase 4,3.9). **24.** *sino también por nosotros:* Pablo ha recordado el episodio de Abrahán para aplicarlo a sus lectores. Se vale así de algo que es característico de la interpretación midrásica, la tendencia a modernizar o actualizar el AT aplicándolo a una situación nueva (R. Bloch, *DBSup* 3.1263-65). Compárese el midrás posterior: «Todo lo que está escrito de Abrahán se repite en la historia de sus hijos» (*Gen. Rabb.* 40,8). Véanse además 1 Cor 9,9-10; 10,6-11. La fe de Abrahán es el modelo de la fe cristiana, porque su objeto es el mismo: la confianza en Dios que da vida a los muertos. *nos será acreditada también a nosotros:* La rectitud será anotada en nuestro haber en el juicio escatológico, siempre y cuando tengamos la fe de Abrahán. *que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos:* La fe de Abrahán en Dios, que da vida a los muertos (4,17), prefiguraba la fe cristiana en Dios, que resucitó a Jesús en un sentido único de entre los muertos. La actividad de la resurrección se atribuye al Padre (como es frecuente en Pablo; → Teología paulina, 82:59). Cristo resucitado es también aclamado como *Kyrios* (véase 10,9). **25.** *entregado por nuestros delitos y resucitado por nuestra justificación:* Es muy probable que este versículo sea un fragmento de predicación kerigmática prepaulina. Alude a Is 53,4-5.11-12 e indica el carácter vicario del sufrimiento de Cristo en su papel de Siervo de Yahvé que quita el pecado humano y consigue la justificación para los seres humanos. En Is 53,11 (LXX), pecados (*hamartias*) y justificación (*dikaioun*) se contrastan de manera parecida, y en 53,12 el Siervo «fue entregado por los pecados de ellos». Los vbs. pas. utilizados por Pablo probablemente se han de entender como «pasivas teológicas», perífrasis referidas a Dios (*ZBG* § 236). El uso doble de la misma prep. *dia* deja patente el paralelismo de Pablo. El sentido de la prep. es, sin embargo, objeto de discusión. Taylor la traduce «debido a» en ambos casos, sin dar más explicaciones. Michel tiene razón al rechazar en

la segunda parte el significado de que Jesús fue resucitado debido a que nosotros fuimos justificados por medio de su muerte (Schlatter). Muchos comentaristas distinguen entre un uso y otro, entendiendo el primer *dia* como causal («debido a nuestros delitos») y el segundo como final («para nuestra justificación»); así Cranfield, Käsemann, Kuss, Leenhardt, Michel, Wilckens. Puesto que la cruz y la resurrección son dos fases íntimamente conectadas del mismo acontecimiento salvífico, su yuxtaposición en el presente texto es el resultado de la retórica del paralelismo antitético (Käsemann, *Romans* 129). No se ha de forzar, como si la muerte de Cristo estuviera encaminada únicamente a la eliminación del pecado humano, y su resurrección, únicamente a la justificación. Pablo no siempre relaciona de manera explícita la justificación con la resurrección (3,24-26; 5,9-10). La afirmación del papel desempeñado por la muerte y resurrección de Cristo en la redención objetiva de la humanidad constituye una conclusión adecuada de esta parte A de la sección doctrinal de Rom. Véanse S. Lyonnet, *Greg* 39 (1958) 295-318; Stanley, *Christ's Resurrection* 171-73.261.

(Käsemann, E., «The Faith of Abraham in Romans 4», *Perspectives on Paul* [Filadelfia 1971] 79-101. Oeming, M., «Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?», *ZAW* 95 [1983] 182-97. Wilckens, U., «Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4», *Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien* [Neukirchen 1974] 33-49.)

50 (B) El amor de Dios asegura la salvación a los justificados por la fe (5,1-8,39). Tras haber establecido la justificación de los seres humanos por medio de la fe en Cristo, Pablo empieza a analizar la experiencia cristiana en sí misma y explica cómo la salvación está asegurada para el recto.

La posición del cap. 5 dentro de la estructura literaria de Rom es objeto de un debate en el cual se mantienen cuatro opiniones principales: (1) El cap. 5 concluye la parte A. La justificación es el tema de 1,18-5,21; la santificación, el de 6,1-8,39 (Feine-Behm, M. Goguel, Huby, Lagrange, Pesch, Sanday-Headlam, Wilckens). (2) El cap. 5 introduce la parte B. La justificación es tratada en 1,18-4,25; la condición y vida del justificado, en 5,1-8,39, que algunos extienden incluso hasta 11,36 (Cerfaux, Cranfield, Dahl, V. Jacono, Käsemann, Kümmel, Lamarche, Michel, Minear, F. Prat, Viard, Wikenhauser-Schmid). (3) 5,1-11 concluye la parte A, mientras que 5,12-21 introduce la parte B (P. Bonnard, Feuillet, Leenhardt, Zahn). (4) El cap. 5 es una unidad aislada (Althaus, Barrett, J. Cambier, Dupont, Kuss, Taylor). La certeza resulta imposible en este debate.

Las principales razones para relacionar el cap. 5 con lo que sigue son: (1) 5,1-11 anuncia brevemente lo que 8,1-39 desarrolla (véase N. A. Dahl, *ST* 5 [1951] 37-48; cf. Jeremias, *Studia paulina* 146-49). (2) El análisis de 1,16-4,25 se concentra en judíos y griegos, que no son mencionados para nada en 5,1-8,39. (3) Mientras que el atributo divino que domina 1,16-4,25 es *dikaiosynē*, «rectitud», en la sección siguiente es *agapē*, «amor» (5,5.8; 8,28.35.37.39). (4) Las divisiones dentro de los caps. 5-8 están indicadas por variaciones de la misma fórmula conclusiva, que resuena en 1,5; así 5,21, «gracia... por medio de Jesucristo nuestro Señor»; 6,23, «don... en Jesucristo nuestro Señor»; 7,24-25, «¡gracias sean dadas a Dios! Por medio de Jesucristo nuestro Señor». (5) 1,18-4,25 tiene un tono jurídico, mientras que el de 5,1-8,39 es más ético (véanse S. Lyonnet, *RSR* 39 [1951] 301-16; P. Rolland, *Bib* 56 [1975] 394-404).

51 (a) EL TEMA ANUNCIADO: EL CRISTIANO JUSTIFICADO, RECONCILIADO CON DIOS, SERÁ SALVO, PARTICIPANDO CON LA ESPERANZA EN LA VIDA RESUCITADA DE CRISTO (5,1-11). Una vez justificado, el cristiano está reconciliado con Dios y experimenta una paz que las penosas dificultades no pueden perturbar, una esperanza que no conoce la decepción, y la confianza de llegar a la salvación. **1.** *justificados por medio de la fe:* Un resumen de la parte A (→ 13 supra) sirve de transición al tema nuevo. *disfrutamos de paz con Dios:* El primer efecto de la justificación que el cristiano experimenta es la paz; la reconciliación reemplaza al alejamiento. El pres. indic. *echomen*, «tenemos (paz)», es la lectura preferida; el pres. subjunt. *echōmen*, «tengamos», aunque mejor atestiguado, es una evidente corrección de copista. El indic. afirma el efecto, mientras que el subjunt. significaría: «Demostremos esta justificación con una vida de paz con Dios». *por medio de nuestro Señor Jesucristo:* En una forma u otra, Pablo hace uso frecuente de esta expresión en el cap. 5 (vv. 2.9.11.17.21; cf. 1,5; 2,16). La locución prep. *dia Christou* expresa la mediación de Cristo en el plan salvífico del Padre (→ Teología paulina, 82:118); afirma su influencia presente y real sobre los seres humanos en cuanto *Kyrios* resucitado. **2.** *hemos obtenido un acceso:* La paz que los cristianos experimentan se debe al hecho de haber sido introducidos en la esfera del favor divino por Cristo, quien ha reconciliado a los cristianos conduciéndolos, por decirlo así, a la sala regia de audiencias y a la presencia divina. Algunos mss. añaden «por la fe», pero esta lectura no está firmemente testimoniada. *nos gloriamos de la esperanza de la gloria de Dios:* El segundo efecto de la justificación es una esperanza confiada. Esta declaración es una paradoja típicamente paulina: el cristiano que se gloría pone su orgullo en algo que está totalmente más allá de las fuerzas humanas ordinarias, en la esperanza. Sin embargo, la esperanza es en realidad tan gratuita como la fe; en última instancia, ese orgullo tiene su

fundamento en Dios. Lo que el cristiano espera es la gloria de Dios comunicada (véase el comentario a 3,23), todavía por alcanzar, aun cuando el cristiano ya ha sido introducido en la esfera de la «gracia». Conviene señalar en este punto la relación entre *charis* y *doxa*, pero no debemos apresurarnos demasiado a trasladarla (sin las distinciones oportunas) a las posteriores categorías teológicas de *gratia* y *gloria*. **3.** *hasta en (nuestras) tribulaciones:* El favor divino, en cuanto base de la esperanza cristiana, es lo bastante poderoso como para dar confianza incluso ante las *thlipseis*, «penalidades», que podrían tender a separar a los seres humanos del amor de Cristo (véanse 8,35; 1 Cor 4,11-13; 7,26-32). Pablo no está propugnando una especie de pelagianismo cuando dice que la tribulación produce paciencia, la paciencia temple, y el temple esperanza, pues la base de todo ello es la gracia divina. **5.** *(tal) esperanza no defrauda:* Una alusión a Sal 22,6 y 25,20 subraya que la esperanza de la gloria de Dios no es ilusoria; está fundada en el amor que Dios tiene a los seres humanos. De ahí que el cristiano no vaya a verse confundido por una esperanza frustrada; hay implícita una comparación con la esperanza meramente humana, que puede engañar. *el amor de Dios:* No «nuestro amor de Dios», como muchos comentaristas anteriores lo entendieron, sino como «el amor que Dios nos tiene» (gen. subjetivo), como pone de manifiesto el contexto siguiente (→ Teología paulina, 82:40). En el AT, el «derramarse» de un atributo divino es un lugar común: «misericordia» (Eclo 18,11); «sabiduría» (Eclo 1,9); «gracia» (Sal 45,3); «ira» (Os 5,10; Sal 79,6); véase esp. Jl 3,1-2, el derramamiento del Espíritu. *por medio de su Espíritu santo:* El don del Espíritu no es sólo la prueba, sino también el medio, del derramamiento del amor de Dios (8,15-17; Gál 4,6). Es la expresión por excelencia de la presencia divina en el justificado (→ Teología paulina, 82:64).

52 **6.** *cuando todavía estábamos sin fuerzas:* Así describe Pablo la condición de la persona sin justificar: incapaz de hacer nada por conseguir la rectitud ante Dios. *entonces:* La expresión *kata kairon* probablemente no significa nada más que esto, pese a los intentos de interpretarla como «en ese momento decisivo», «en el tiempo oportuno» (véanse J. Barr, *Biblical Words for Time* [SBT 33, Naperville 1962] 47-81; J. Baumgarten, *EWNT* 2. 572). *Cristo murió:* Pablo afirma el acontecimiento histórico en un marco teológico de sufrimiento vicario. Todo el contexto subraya el carácter gratuito y espontáneo de esa muerte. **7.** *apenas por una persona recta:* Para demostrar su tesis, Pablo argumenta a fortiori. Sin embargo, se corrige rápidamente a sí mismo, admitiendo la posibilidad de que alguien pueda dar su vida por una persona realmente buena, un benefactor. El comentario destaca el carácter puramente gratuito del altruismo que supuso el hecho de que Cristo muriera por los «impíos». Este versículo es objeto de muchas disputas: ¿es la segunda parte una glosa, una corrección hecha por Pablo y dejada intacta por Tercio, el escriba, etc.? (véanse G. Delling, *Apophoreta* [Fest. E. Haenchen, BZNW 30, Berlín 1964] 85-96; L. E. Keck, *Theologia crucis – Signum crucis* [Fest. E. Dinkler, ed. C. Andresen y G. Klein, Tubinga 1979] 237-48; F. Wisse, *NTS* 19 [1972-73] 91-93). **8.** *Dios prueba su amor por nosotros:* Esta afirmación excluye completamente cualquier doctrina de la cruz que contraponga a Dios y a Cristo entre sí (Taylor, *Romans* 38). Puesto que *ho theos* es el Padre y es su amor el que se derrama «por medio del Espíritu» (5,5) y ahora se manifiesta en la muerte de Cristo, este texto triádico es un punto de partida paulino para el posterior dogma trinitario. No existe *quid pro quo* en el amor manifestado: el amor divino se manifiesta al pecador sin indicio alguno de que esté correspondiendo a un amor ya demostrado. **9.** *por su sangre:* Mientras que en 4,25 la justificación se imputaba a la resurrección de Cristo, en este texto se atribuye a su muerte. Sobre la sangre, → Teología paulina, 82:74. *con mayor razón seremos salvos:* Un favor todavía mayor se manifestará al cristiano justificado en la venidera salvación escatológica. **10.** Repetición de 5,8 de manera más positiva; el pecador no es simplemente «débil» o «impío», sino incluso «enemigo» de Dios. Sin embargo, la muerte de Cristo produce la reconciliación de tal enemigo; éste no es sino otro modo de expresar la «paz» de 5,1, pues la «reconciliación» es el restablecimiento en la amistad e intimidad divinas del pecador hasta entonces alejado y distanciado de Dios (2 Cor 5,18-20; → Teología paulina, 82:72). *seremos salvos por su vida:* El tercer efecto de la justificación es una participación en la vida resucitada de Cristo que trae la salvación. Aunque la justificación es algo que acontece ahora, la salvación está todavía por conseguir, está enraizada en la vida resucitada de Cristo (→ Teología paulina, 82:71). **11.** *también nos gloriamos de Dios:* Tercer y culminante motivo de orgullo del párrafo, que sigue a los de 5,2.3. El efecto de la justificación es que el cristiano llega hasta a gloriarse de Dios mismo, mientras que antes vivía atemorizado por su ira. Tras haber experimentado el amor de Dios en la muerte de Cristo, puede exultar ante el mero pensamiento de Dios.

(Fitzmyer, J. A., «Reconciliation in Pauline Theology», *TAG* 162-85. Furnish, V. P., «The Ministry of Reconciliation», *CurTM* 4 [1977] 204-18. Käsemann, E., «Some Thoughts on the Theme "The Doctrine of Reconciliation in the New Testament"», *The Future of Our Religious Past* [Fest. R. Bultmann, ed. J. M. Robinson, Nueva York 1971] 49-64.)

53 (b) EL TEMA EXPLICADO: LA NUEVA VIDA CRISTIANA TRAE UNA TRIPLE LIBERACIÓN (5,12-7,25).

(i) *Libertad respecto al pecado y a la muerte* (5,12-21). Pablo empieza su descripción de la condición del cristiano justificado y reconciliado comparándola con la situación de la humanidad antes de la venida de Cristo. Ello lleva aparejada una comparación de Adán, el primer padre, con Cristo, cabeza de la nueva humanidad. Pero no es una comparación desarrollada sin dificultades, pues Pablo también quiere aclarar la desemejanza y la superabundancia de la gracia de Cristo que ahora reina en vez del pecado y la muerte, que habían dominado desde Adán. Lo mismo que el pecado entró en el mundo a través de Adán (y con él la muerte, que afecta a todos los seres humanos), así por medio de Cristo llegó la rectitud (y con ella la vida eterna). Así debía discurrir la comparación, pero Pablo sentía la necesidad de explicar su novedosa enseñanza acerca de Adán y se atravesó en el camino del paralelismo para afirmar categóricamente que fue el *pecado* de Adán el que afectó a todos los seres humanos (5,12c-d.13.14; → Teología paulina, 82:84-85). Debido a esta inserción, aparece un anacoluto al final de 5,14, y su verdadera conclusión sólo se expresa indirectamente. La comparación entraña un paralelismo antitético entre la muerte causada por Adán y la vida traída por Cristo. La antítesis queda formulada de otro modo en 5,15-17, donde Pablo hace hincapié en el carácter sin par de lo que Cristo hizo, comparado con la influencia de Adán. Cristo, nuevo Adán y nueva cabeza de la humanidad, fue para los seres humanos incomparablemente más benéfico que Adán maléfico. Esto se repite de nuevo en 5,18-19, y este último versículo es un eco de 5,12. En 5,20 se propone de nuevo la antítesis, esta vez desde la óptica de la ley. Salvo por la terminación formularia de 5,21, Pablo no utiliza la 1ª pers. pl. en 5,12-21, como hace en 5,1-11 y 6,1-8. Este hecho, unido a la impresión de unidad que este párrafo da en el tratamiento de Adán y Cristo por parte de Pablo, indica, en opinión de muchos, que el apóstol tal vez esté incorporando aquí parte de un escrito compuesto en otra ocasión.

54 Los principales problemas exegéticos se afrontan en 5,12d y se centran en el significado de tres expresiones: «muerte», «pecaron» y la locución *eph' hō*. **12.** *así:* el párrafo empieza con *dia touto*, «por esta razón», y en principio podría parecer una conclusión del v. 11; pero más bien se ha de entender como una conclusión de los vv. 1-11 (Cranfield, *Romans* 271). Si el párrafo fue realmente compuesto en otra ocasión, el antecedente de esta locución se ha perdido; por consiguiente, tal vez ahora sirva meramente de transición (véase el comentario a 2,1). *lo mismo que:* Así empieza la comparación; su conclusión no va introducida por el *kai houtōs*, «y así», del v. 12c, aunque L. Cerfaux (*ChrTSP* 231-32) y Barrett (*Romans* 109) han intentado entenderlo de ese modo. Debiera ser más bien *houtōs kai*. La conclusión de la comparación queda implícita en la última frase del v. 14. *por un hombre:* Nótese la insistencia en «un hombre», que aparece 12 veces en este párrafo. El contraste entre «uno» y «muchos» o «todos» realza la universalidad de la influencia de que se trata. En este caso, «un hombre» se refiere a Adán, el hombre de Gn 2-3 cuya desobediente transgresión desató en la historia humana una fuerza activa y maléfica, el pecado. *entró el pecado en el mundo: Hamartia* es un poder maligno personificado (¿con P mayúscula?), hostil a Dios y que aleja de éste a los seres humanos; entró resueltamente en el escenario de la historia humana en el momento de la transgresión de Adán (6,12-14; 7,7-23; 1 Cor 15,56; → Teología paulina, 82:84-85). *por el pecado, la muerte:* Otra personificación es *Thanatos*, actor en el mismo escenario, que representa el papel de tirano (5,14.17) y domina a todos los seres humanos descendientes de Adán. La «muerte» no es meramente física, muerte corporal (separación de cuerpo y alma), sino que incluye la muerte espiritual (la separación definitiva de los seres humanos respecto a Dios, la única fuente de vida), como deja claro 5,21 (cf. 6,21.23; 8,2.6). Es una fuerza cósmica (8,38; 1 Cor 3,22), el «último enemigo» que será derrotado (1 Cor 15,56). Pablo tal vez esté aludiendo a Sab 2,24, «Por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo», donde *thanatos* tiene el mismo sentido.

55 Pablo alude al relato de Gn 2-3, pero prescinde de sus detalles teatrales para utilizar la verdad teológica de la reducción de los seres humanos al estado de esclavitud a manos del pecado y la muerte. El carácter inequívocamente etiológico de ese relato (→ Teología paulina, 82:83) insinúa que el pecado de Adán y Eva fue la causa de la universal aflicción humana. La afirmación de Pablo, sin embargo, es la primera enunciación clara del funesto y universal efecto del *pecado* de Adán sobre la humanidad. Pablo no explica cómo se produce ese efecto; no habla de su carácter hereditario (como haría más tarde Agustín). En 1 Cor 15,21-22 se explica el efecto de la «muerte» por la integración de los seres humanos «en Adán», pero en este caso va más allá y afirma una conexión causal entre la transgresión de «un hombre» y la condición pecadora de toda la humanidad. Aunque Pablo está interesado principalmente en el contraste entre la universalidad del pecado y la muerte y la universalidad de la vida en Cristo, indica, no sólo el comienzo de tales fenómenos universales, sino también el carácter de causa de la cabeza

(Adán o Cristo). Pero también es consciente de que no toda perversidad humana se debe únicamente a Adán; lo deja claro en 5,12d.

56 *y de este modo:* El adv. es importante; establece la conexión entre el pecado de Adán y «todos los seres humanos». *la muerte alcanzó a todos los seres humanos:* Que «todos» incluyera a los niños pequeños es una precisión nacida de una controversia posterior que Pablo no tenía en mente. *puesto que:* O «dado que». El significado de la locución *eph' hō* es muy discutido. Las interpretaciones menos convincentes la consideran una locución estrictamente rel.: (1) «En quien», significado (de integración) basado en la trad. LA *in quo* y utilizado comúnmente en la Iglesia occidental desde el Ambrosiaster y Agustín (véase G. I. Bonner, *SE V* 242-47). Esta interpretación fue desconocida para los Padres gr. antes de Juan Damasceno. Si Pablo hubiera querido decir «en quien», habría escrito *en hō*, como en 1 Cor 15,22; además, el antecedente pers. del pron. rel. está muy lejos de éste. (2) «A causa de lo cual», interpretación que toma «muerte» como el antecedente (así Zahn, Schlier). Este significado resulta difícil de conciliar con 5,21; 6,23, donde la muerte es el resultado del pecado, no su fuente. (3) «Debido a aquel por quien» (= *epi toutō eph' hō*), interpretación que explicita la frase elíptica y refiere el pron. a Adán. Así, supondría «una relación entre el estado de pecado y su iniciador» (Cerfaux, *ChrTSP* 232). Pero no está claro que se trate de una frase elíptica, y la prep. *epi* tendría dos significados diferentes, «debido a» y «por». (4) La mayoría de los comentaristas modernos entienden *eph' hō* como el equivalente de una conj., «puesto que», «porque», «dado que», interpretación comúnmente usada por los Padres gr. y basada en 2 Cor 5,4; Flp 3,12; 4,10 (BAGD 287; BDF 235.2). Así atribuiría también a todos los seres humanos una responsabilidad individual por la muerte (así Bruce, Cranfield, Huby, Käsemann, Lagrange, Pesch, Wilckens). (5) «En vista del hecho de que», «con la condición de que», interpretación que emplea el significado condicional de la conj. en el griego clásico y helenístico (así R. Rothe, J. H. Moulton, S. Lyonnet, *Bib* 36 [1955] 436-56). Pero, cuando *eph' hō* expresa una condición, rige infinitivo o fut. indic. (a veces subjunt. u opt. en el griego posterior). El único ejemplo de su uso con aor. indic., paralelo al uso de Pablo en este texto, se encuentra en una carta de Sinesio, un obispo del s. IV (*Ep.* 73) –un paralelo poco válido–. Además, parece hacer decir a Pablo que la muerte se extendió a todos con la condición de que hubieran pecado después de la entrada de aquélla en el mundo; sin embargo, si se hace hincapié en el indic. pasado, este sentido difiere poco del cuarto. La dificultad percibida en el cuarto significado, «puesto que», es que parece hacer decir a Pablo en 5,12c-d algo contradictorio respecto a lo que dice en 5,12a-b. Al comienzo del v. 12 el pecado y la muerte se atribuyen a Adán; ahora la muerte parece deberse a los actos humanos. No se debe perder de vista, sin embargo, el adv. *houtōs*, «de este modo» (5,12c), que establece una conexión entre el pecado de «un hombre» y la muerte de «todos los seres humanos». Así, en el v. 12 Pablo atribuye la muerte a dos causas, relacionadas entre sí: a Adán y a todos los pecadores humanos.

57 *todos pecaron:* Véase el comentario a 3,23. El vb. *hēmarton* no se debe traducir «pecaron colectivamente» ni «pecaron en Adán», puesto que ambas cosas implicarían adiciones al texto. El vb. hace referencia a los pecados personales y reales de los seres humanos, como indica el uso paulino en otros lugares (2,12; 3,23; 1 Cor 6,18; 7,28.36; 8,12; 15,34) y como lo entendieron los Padres gr. (véase S. Lyonnet, *Bib* 41 [1960] 325-55). La última oración del v. 12 expresa así la relación secundaria de causalidad que los pecados reales de los seres humanos mantienen con la condena de éstos a «muerte». La condición de causa universal del pecado de Adán se presupone en 5,15a.16a.17a.18a.19a. Sería, pues, falsear la idea central del párrafo entero interpretar 5,12 como si diera a entender que la condición humana antes de la venida de Cristo fuera debida únicamente a los pecados personales.

58 **13.** *antes de la ley había pecado en el mundo:* La prolongación de la digresión introduce una precisión más. Desde Adán hasta Moisés, la fuente de «muerte» fue el pecado de Adán. Los seres humanos, desde luego, cometían maldades (véase Gn 6,5-7, al que nunca alude Pablo), pero en ese período no eran acusados de ello. *el pecado no se imputa donde no hay ley:* Pablo enuncia un principio general que concuerda con 4,15; 3,20, pero que explica el reinado de la muerte. **14.** *desde Adán hasta Moisés:* Pablo veía la historia humana dividida en tres períodos (→ Teología paulina, 82:42). El primer período, desde Adán hasta Moisés, careció de ley (5,13; cf. Gál 3,17); en él los seres humanos hacían el mal, pero no transgredían ley alguna. En el segundo período, desde Moisés hasta el mesías, «se añadió la ley» (Gál 3,19; cf. Rom 5,20), y el pecado humano se entendió como una transgresión de ella. En este período se daba, además de la influencia del pecado de Adán, el factor coadyuvante de las transgresiones en ese momento imputadas porque existía una ley. En el tercer período (el del mesías) existe libertad respecto a la ley en virtud de la gracia de Cristo (8,1). *quienes no habían pecado como Adán:* Lit., «a imitación de la transgresión de Adán». En esta ocasión se distinguen *hamartia*, «pecado», y *parabasis*,

«transgresión»; esta última es el aspecto formal de una obra mala considerada como infracción de un precepto. A Adán se le había dado un precepto (Gn 2,17; 3,17), pero quienes vivieron en el primer período (sin ley) no hicieron el mal como él, pues no infringieron preceptos. Una vez más, Pablo pasa por alto la llamada legislación noáquica (Gn 9,4-6) y analiza sólo el problema de la ley mosaica. Su perspectiva en esta ocasión nada tiene que ver con la de 2,14, aun cuando no contradice esa opinión. La sentencia termina con un anacoluto, al intentar Pablo concluir la comparación iniciada en 5,12. *así Adán anuncia al futuro (Adán):* Lit., «quien es el tipo del (Adán) venidero», es decir, Cristo, el «último Adán» (1 Cor 15,45) o el Adán del *eschaton*. Aunque Adán prefigura a Cristo como cabeza de la humanidad, la semejanza entre tipo y antitipo no es perfecta. Las diferencias existen, y el resto del párrafo las pone de relieve; el antitipo reproduce en cierto sentido el tipo, pero de manera más perfecta.

59 Rom 5,12-14 ha sido objeto de un debate teológico de siglos, porque Pablo parece afirmar en él la existencia de un pecado hereditario. De hecho, la tradición exegética católica lo ha interpretado casi unánimemente, esp. 5,12, desde la perspectiva de la universal relación causal del pecado de Adán con la condición pecaminosa de cada uno de los seres humanos. Esta tradición encontró su expresión conciliar formal en el *Decretum de peccato originali* tridentino, ses. V,2-4. Haciéndose eco del canon 2 del XVI concilio de Cartago [418 d.C.; DS 223] y el II concilio de Orange [529 d.C.; DS 372], decretó que «lo que dice el Apóstol: "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado", no de otro modo ha de entenderse, sino como lo entendió siempre la Iglesia Católica, difundida por doquier» [DS 1514; cf. 1512]. Este decreto dio una interpretación definitiva al texto paulino en el sentido de que sus palabras enseñan una forma del dogma del pecado original, uno de los pocos textos que disfruta de tal interpretación [véanse *DAS* § 47; *RSS* 102; → Hermenéutica, 71:83].

Sin embargo, se debe tener cuidado de entender lo que Pablo dice y no transformar su expresión con demasiada facilidad en la precisión de una elaboración dogmática posterior. Él no habla de «pecado original», expresión que, en cuanto trad. de *peccatum originale*, deja entrever su origen teológico occidental en tiempos de Agustín. Trento apeló en su decreto al sentido de las palabras de Pablo tal como se entendieron en la Iglesia en todos los tiempos y lugares. En su tradición existían diferencias relativas a detalles o a la comprensión de palabras concretas, pero existía acuerdo sobre el hecho del pecado y sobre su extensión. Sin embargo, esas mismas diferencias son importantes, pues demuestran que se ha de entender la finalidad de la formulación de Pablo. Como dice la *Humani generis* 21 [DS 3886], los teólogos deben aclarar de qué manera [*qua ratione*] la enseñanza de la Iglesia está contenida en la Escritura. En este caso, la enseñanza de Pablo tiene las virtualidades de una semilla, abierta al posterior desarrollo dogmático).

60 **15.** *la masa de la humanidad:* Lit., «los muchos», que significa «todos» (cf. 5,18; 12,5; 1 Cor 10,17). *el don gratuito:* El favor benevolente de Dios que asegura la justificación (véase el comentario a 3,24). *todavía más espléndido:* Para que la comparación con Adán no parezca una afrenta a Cristo, Pablo hace hincapié en la calidad sin par de la influencia de Cristo sobre la humanidad. El primer modo de expresar esa superabundancia es la manifestación del favor de Dios muy por encima de cualquier otra misericordia que el pecado pudiera haber suscitado. **16.** *el don (de Dios) (surgió) de muchos delitos (y termina) en absolución:* El segundo modo contrasta el veredicto de condena por un solo pecado, que recayó sobre todos los seres humanos, con la justificación (o veredicto de absolución) para todos aquellos condenados, no sólo por la transgresión de Adán, sino también por sus propios delitos. **17.** *con mayor razón reinarán y vivirán:* Lit., «reinarán en vida». El tercer modo contrasta la muerte como efecto del delito de un hombre (Adán) con el don de una vida recta obtenido por medio de un hombre (Cristo). Nótese la insistencia en «un hombre» a lo largo de estos versículos; ahí estriba la semejanza entre Adán y Cristo. La relación entre «uno» y «los muchos» es paralela, pues tanto Adán como Cristo mantuvieron una relación causal respecto a estos últimos.

61 **18.** *por el delito de un hombre... así por el acto recto de un hombre:* Dado el contexto precedente, en el cual el pron. *henos* hace referencia a «un hombre», es mejor conservar ese sentido y tomarlo en este caso como masc. Sin embargo, tal vez Pablo esté modificando su formulación y entendiendo *henos* como neut., «por un delito... así por un acto recto». *para absolución y vida:* Lit., «para la justificación de vida» (el gen. es de aposición). El acto benevolente que manifiesta el don de rectitud hecho por Dios (5,17) no sólo libró a los seres humanos de culpa, sino que les otorgó también una participación en la «vida». Esta «vida» se explica en el cap. 8. **19.** Se llega al punto culminante de la comparación; se hace eco de 5,12 y formalmente enuncia el contraste básico entre Adán y Cristo. *fueron hechos pecadores:* El efecto formal de la desobediencia de Adán (Gn 3,6) fue hacer a los miembros de la humanidad, no sólo susceptibles de castigo,

sino realmente pecadores. Un comentarista tan sagaz como Taylor ha observado: «Nadie puede ser hecho pecador ni hecho justo» (*Romans* 41). Y sin embargo eso es lo que Pablo dice, y no está hablando de actos pecaminosos personales. El vb. *katestathēsan* no significa «fueron considerados (pecadores)», sino «fueron hechos», «se les hizo ser» (BAGD 390; cf. J.-A. Bühner, *EWNT* 2. 554-55; F. W. Danker, «Under Contract», *Fest. to Honor F. Wilbur Gingrich* [Leiden 1972] 106-07). La desobediencia de Adán puso a la masa de la humanidad en una situación de alejamiento de Dios; el texto no da a entender que los seres humanos se volvieran pecadores simplemente por imitar la transgresión de Adán; más bien se vieron afectados por éste. *la masa será hecha justa:* En otros lugares, el proceso de justificación parece que se considera como algo pasado (5,1); en este caso, el tiempo fut. se refiere al juicio escatológico, momento en el cual se alcanzará con gloria la fase final de ese proceso. «Los muchos serán constituidos justos en virtud de la obediencia de Cristo en el sentido de que, puesto que Dios se ha identificado en Cristo con los pecadores y ha cargado sobre sí la carga del pecado de éstos, ellos recibirán como don gratuito de Él esa condición de rectitud que sólo la obediencia perfecta de Cristo mereció» (Cranfield, *Romans* 291). **20.** *la ley se atravesó:* Como en Gál 3,19, la ley mosaica es considerada como un medio de multiplicar los delitos en la historia religiosa de la humanidad. Esto lo hace proporcionando a los seres humanos un «conocimiento del pecado» (3,20; cf. 7,13). Como en el caso de *Hamartia* y *Thanatos*, también *Nomos* está personificado y se le trata como a un actor sobre el escenario de la historia humana. En vez de ser fuente de vida para los judíos, demostró ser sólo su informadora y acusadora, acarreando condena (→ Teología paulina, 82:91-94). **21.** *vida eterna por Jesucristo nuestro Señor:* La mediación de Cristo (véase el comentario a 5,1), cabeza de la humanidad reconciliada, se subraya al final de la primera subdivisión de esta parte de la carta (→ 50 supra). El *Kyrios* resucitado trae a la humanidad una participación en la «vida eterna», la vida del Hijo de Dios, cuya vitalidad procede de su Espíritu. El adj. «eterna» indica la cualidad de esa vida, más que su duración; es la vida de Dios mismo.

(Caragounis, C. C., «Romans 5.15-16 in the Context of 5.12-21: Contrast or Comparison?», *NTS* 31 [1985] 142-48. Castellino, G. R., «Il peccato di Adamo», *BeO* 16 [1974] 145-62. Cranfield, C. E. B., «On Some of the Problems in the Interpretation of Romans 5.12», *SJT* 22 [1969] 324-41. Grelot, P., *Péché originel et rédemption* [París 1973]. Haag, H., *Is Original Sin in Scripture?* [Nueva York 1969] 95-108. Muddiman, J., «Adam, the Type of the One to Come», *Theology* 87 [1984] 101-10. Vanneste, A., «Où en est le problème du péché originel?», *ETL* 52 [1976] 143-61. Wedderburn, A. J. M., «The Theological Structure of Romans v. 12», *NTS* 19 [1972-73] 339-54.)

62 (ii) *Libertad respecto al yo mediante la unión con Cristo* (6,1-23). La descripción de la experiencia cristiana da un paso más. El cristiano ha sido dotado de una nueva vida por medio de Cristo (5,12-21), que ahora impera en vez del pecado y la muerte. Pero esta nueva vida significa una reestructuración de los seres humanos. Por medio del bautismo, se identifican con la muerte y resurrección de Cristo, y su mismo ser o «yo» queda transformado. La actitud de la persona recién justificada es tal, que excluye de su conducta el pecado. Como introducción a su explicación, Pablo vuelve sobre una pregunta mencionada en 3,5-8: ¿por qué no hacer el mal para que de él pueda salir el bien? Si el pecado humano provoca la rectitud de Dios (3,23-24), ¿por qué no dar a Dios más posibilidades para manifestarla? Si Dios lleva a cabo la salvación de la humanidad por medio de Cristo y todo ello es puro don, ¿por qué habríamos de intentar excluir el mal de nuestra propia vida? Pablo rechaza tal cosa con vehemencia: si uno está en unión con Cristo, está «muerto al pecado y vivo para Dios».

63 **1.** *¿persistir en el pecado?:* Una objeción imaginaria se hace eco de 3,5-8. Si la rectitud procede de la fe, no de las obras, ¿por qué ha de preocuparse el cristiano de los actos malos? *de ninguna manera:* Véase el comentario a 3,4. **2.** *los que hemos muerto al pecado:* Los cristianos han muerto al pecado (5.12-21) y ya no tienen nada que ver con él. No son ellos los que viven, sino que es Cristo quien vive en ellos (Gál 2,20). **3.** *¿no sabéis?:* Los cristianos de Roma, instruidos en la catequesis apostólica, debían están al tanto de los sublimes efectos del bautismo. *los que fuimos bautizados:* En el NT, *baptizein* se refiere a las abluciones rituales judías (Mc 7,4; Lc 11,38), a la ablución de JBau o al bautismo cristiano (Jn 1,25.28; Gál 3,27). En este caso, lo que Pablo dice de este último se entiende muy fácilmente de la inmersión, pero no es seguro que el primitivo bautismo cristiano fuera administrado de ese modo (véase C. F. Rogers, «Baptism and Christian Archaeology», *Studia biblica et ecclesiastica* [Oxford 1903] 5.239-361; cf. E. Stommel, *JAC* 2 [1959] 5-14). *en Cristo:* La expresión *eis Christon* no refleja simplemente la imagen de la inmersión, ni es una mera abreviación de una expresión contable (*eis to onoma Christou*, «a nombre, en la cuenta, de Cristo»), como si el bautismo estableciera la condición de propietario respecto a la persona bautizada. Como otras locuciones prep. paulinas, expresa un aspecto de la relación del cristiano con Cristo, aparece muy a menudo con palabras que denotan «fe» o «bautismo» y connota el movimiento de incorporación por el

cual se nace a la vida «en Cristo» (→ Teología paulina, 82:119). *bautizados en su muerte:* El rito de la iniciación cristiana introduce al ser humano en la unión con Cristo que sufre y muere. La frase de Pablo es audaz; quiere destacar que el cristiano no se identifica meramente con el «Cristo que muere» que obtuvo la victoria sobre el pecado, sino que es introducido en ese acto mismo por el cual se obtuvo dicha victoria. De ahí que el cristiano esté «muerto al pecado» (6,11), asociado con Cristo precisamente en el momento en que éste llegó a ser formalmente Salvador.

64 **4.** *sepultados con él en la muerte:* El rito bautismal representa simbólicamente la muerte, sepultura y resurrección de Cristo; el convertido desciende al interior de la pila bautismal, es cubierto con sus aguas y emerge a una vida nueva. En ese acto se pasa por la experiencia de morir al pecado, ser sepultado y resucitar, como Cristo. Pablo utiliza uno de sus vbs. compuestos favoritos, *synthaptein*, formado con el prefijo *syn-*, «con» («co-sepultados»). Como resultado de todo ello, el cristiano vive en unión con Cristo resucitado, unión que encontrará su término cuando un día el cristiano «esté con Cristo» en la gloria (*syn Christō*; → Teología paulina, 82:120). *por medio de la gloria del Padre:* La actividad de la resurrección se atribuye al Padre (véase el comentario a 4,24) y específicamente a su *doxa*, «gloria». Igual que en el AT (Éx 15,7.11; 16,7.10), los milagros del éxodo se atribuyeron a la *kābôd* de Yahvé (véase el comentario a 3,23), lo mismo pasa también con la resurrección de Jesús (véase Fitzmyer, *TAG* 202-17). De hecho, la *doxa* del Padre brilla en el rostro de Cristo resucitado (2 Cor 4,6) y le confiere un «poder» (Rom 1,4) «que da vida» (1 Cor 15,45). Éste transforma al cristiano (2 Cor 3,18), que es glorificado junto con Cristo (Rom 8,17). *también nosotros vivamos una vida nueva:* Lit., «caminemos en novedad de vida». El bautismo produce una identificación del cristiano con Cristo glorificado, posibilitando que aquél viva en realidad con la vida de Cristo mismo (Gál 2,20); esto conlleva una «nueva creación» (→ Teología paulina, 82:79). «Caminar» es otra de las expresiones favoritas de Pablo, préstamo tomado del AT (2 Re 20,3; Prov 8,20), para referirse a la conducta ética consciente del cristiano. Éste, identificado con Cristo por medio del bautismo, queda capacitado para llevar una nueva vida consciente que no puede conocer el pecado.

65 **5.** *pues:* Los vv. 5-8 afirman del cristiano bautizado lo que Pablo dirá de Cristo mismo en los vv. 9-10. Así, éstos proporcionan la base cristológica de la verdad expuesta acerca de la vida cristiana. *hemos crecido (en unión) con (él):* el pron. «él» se sobreentiende como complemento lógico de *symphytoi*, «crecidos junto con» –como una rama joven injertada en un árbol crece junto con él y es alimentada por él–. Esta audaz imagen expresa la comunicación de la vida de Cristo al cristiano. *por medio de una muerte como la suya:* Lit., «por una semejanza de su muerte», dat. instrumental. El bautismo (6,3) es el medio por el cual los cristianos crecen junto con Cristo, quien murió y resucitó de una vez para siempre. Algunos comentaristas (Käsemann, Kuss, Lietzmann, Sanday-Headlam, Wilckens) entienden que el dat. *tō homoiōmati* depende directamente de *symphytoi* y traducen «si hemos sido conformados con la imagen de su muerte...», es decir, hemos llegado hasta la unión con el rito de una semejanza de muerte. Gramaticalmente, esta interpretación es posible; pero, ¿cómo crece uno junto con una imagen o una semejanza? Normalmente, para Pablo el cristiano está unido con Cristo mismo (o su «cuerpo»), no con una imagen del acontecimiento de la salvación (cf. F. A. Morgan, *ETL* 59 [1983] 267-302). *también mediante una resurrección como la suya:* Lit., «también lo estaremos entonces (crecidos junto con él) mediante (una semejanza de) la resurrección». Puesto que el contexto describe la experiencia presente del cristiano, el tiempo fut. es probablemente lógico, y expresa una consecuencia de la primera parte del versículo, pues el bautismo identifica a la persona, no sólo con el acto de morir de Cristo, sino también con su resucitar. Pero el fut. también puede hacer referencia a una participación en el destino escatológico. **6.** *el yo que fuimos en otro tiempo:* Lit., «el hombre viejo», el yo sometido a la dominación del pecado y expuesto a la ira divina, en cuanto opuesto al «hombre nuevo», que vive en unión con Cristo y está por él liberado del pecado y de cualquier consideración de éste. *fue crucificado con él:* Véanse Gál 2,20; 5,24; 6,14. *para acabar con nuestro yo pecador:* Lit., «con el cuerpo de pecado». Esta expresión no denota simplemente la parte material del ser humano, en cuanto opuesto al alma, sino la totalidad del ser terreno, dominado por una propensión al pecado (como muestra el resto del versículo). En 7,24 Pablo hablará de un «cuerpo de muerte» (cf. Col 1,22). En todos los casos, el gen. expresa el elemento que domina al ser humano terreno, natural (→ Teología paulina, 82:102). *para que dejáramos de ser esclavos del pecado:* Ésta es la verdadera respuesta a la objeción puesta en 6,1. La destrucción del «yo» pecador por medio del bautismo y la incorporación a Cristo significa liberación de la esclavitud respecto al pecado. De ahí que la actitud personal no se pueda centrar ya en el pecado.

66 **7.** *el que ha muerto ha sido absuelto del pecado:* Dos son las explicaciones habituales del difícil vb. *dedikaiōtai*. Entendido en senti-

do forense, significaría que, desde el punto de vista de la ley, una persona muerta está eximida o absuelta, pues el pecado ya no tiene ninguna demanda ni acusación contra él. Posiblemente, Pablo se esté haciendo eco así de una noción judía: la muerte de una persona culpable pone fin a todo litigio (véase Str-B 3.232; cf. K. G. Kuhn, *ZNW* 30 [1931] 305; G. Schrenk, *TDNT* 2.218). La otra explicación intenta interpretar el vb. sin connotaciones forenses (así Lyonnet, *Romains* 89; Cranfield, *Romans* 310-11): quien ha muerto ha perdido el medio mismo de pecar, «el cuerpo de pecado», de manera que está liberado definitivamente del pecado. En cualquiera de los dos casos, se ha seguido un cambio de situación; en el bautismo-muerte se ha rematado la vieja condición y ha empezado una nueva. **8.** *muerto con Cristo:* Es decir, mediante el bautismo. *creemos:* La nueva vida del cristiano no puede ser objeto de una percepción sensible ni de una conciencia inmediata; se percibe sólo con los ojos de la fe, como señal de la cual se ha experimentado el bautismo. *también viviremos con él:* Pablo piensa principalmente en la futura forma definitiva de la nueva vida *syn Christō*, «con Cristo» (→ Teología paulina, 82:120). Sin embargo, el cristiano disfruta ya de una participación en esa vida, como indica 6,4 (2 Cor 4,10-11). **9.** *ya no muere más:* La resurrección de Cristo ha llevado al cristiano a la esfera de la «gloria», tras haberlo liberado ya de la esfera del pecado y la muerte. Aunque Cristo vino en la semejanza de una carne pecadora (8,3), quebrantó el dominio del pecado con su propia muerte y resurrección. Esta victoria es el fundamento de la liberación del cristiano bautizado. Pues Cristo fue resucitado de entre los muertos, no simplemente para hacer pública su buena noticia ni para confirmar su carácter mesiánico, sino para introducir a los seres humanos en una nueva modalidad de vida y darles un nuevo principio de actividad vital, el Espíritu. *la muerte ya no tiene señorío sobre él:* Es decir, puesto que él mismo ha llegado a ser *Kyrios* en la resurrección (Flp 2,9-11), es él, y no el *Thanatos* personificado, quien impera. **10.** *murió al pecado de una vez para siempre:* Su muerte fue un acontecimiento único, que no se ha de repetir nunca (*ephapax*), pues por medio de él entró en la esfera definitiva de su gloria como *Kyrios*. Con ello murió al pecado, «aunque no conoció pecado» (2 Cor 5,21). Ésta es la base cristológica de la respuesta que Pablo da en 6,6 al objetor imaginario de 6,1. *vive para Dios:* Desde la resurrección, Cristo disfruta de una nueva relación con el Padre, en la cual introduce también a los que son bautizados (Gál 2,19). **11.** *consideraos muertos al pecado:* Conclusión del razonamiento de Pablo. Expresa su opinión sobre el problema de la unificación de la vida cristiana. Ontológicamente unido con Cristo mediante el bautismo, el cristiano debe ahondar continuamente su fe para llegar a ser psicológicamente consciente de esa unión. *en Cristo Jesús:* El párrafo termina con esta significativa expresión de unión, descripción breve de la opinión de Pablo sobre la relación del cristiano con el *Kyrios* resucitado. «En Cristo», el cristiano es incorporado al cuerpo de Cristo mediante el Espíritu santo y de ese modo tiene parte en su vitalidad (véase E. Schweizer, *NTS* 14 [1967-68] 1-14).

67 **12-23.** Exhortación basada en la anterior exposición doctrinal sobre el bautismo y sus efectos. ¿Refleja un sermón pronunciado con anterioridad en una liturgia bautismal? **12.** *que el pecado no reine sobre vuestro cuerpo mortal:* Aunque el cristiano ha sido bautizado y liberado del pecado, esta libertad todavía no es definitiva. El cristiano aún puede ser tentado y puede sucumbir a la seducción del pecado. (El concilio de Trento, siguiendo a Agustín, explicó «pecado» en este caso como concupiscencia [DS 1515]; sin embargo, como señala Lagrange [*Romains* 153], aunque ésa tal vez sea una transposición teológica exacta, es una precisión que todavía no se encuentra en el texto.) Para Pablo, *hamartia* es esa fuerza activa personificada que entró en la historia humana con Adán, reinó sobre los seres humanos hasta la venida de Jesús y pretende continuar reinando. También puede engatusar al cristiano. *de manera que os haga obedecer sus apetencias:* Es decir, las apetencias del cuerpo. Ésta es la lectura preferible, pero en P^{46} (el texto más antiguo de Rom), D, G, Ireneo y Tertuliano, el texto es más bien «obedecerle», esto es, al pecado. Esto tal vez fuera más lógico en el contexto, pero la variante no cambia mucho el sentido. **13.** *como instrumentos del mal:* O, «como armas de iniquidad». La expresión es un tropo militar, como indica también la segunda parte del versículo. Las «armas de rectitud» aluden al AT (Is 11,5; 59,17). Se supone que los cristianos son instrumentos al servicio de Dios, no en pro del mal. El contraste entre «iniquidad» y «rectitud» se encuentra también en la LQ (1QS 3,20-21); pero allí *ṣedeq*, «rectitud», está íntimamente vinculada con la observancia de la ley, mientras que para Pablo ha asumido todas las connotaciones de la «nueva» vida cristiana. **14.** *el pecado ya no debe tener señorío sobre vosotros:* Ya que está relacionado con la muerte. El tiempo fut. expresa una prohibición categórica (BDF 362). *no bajo la ley, sino bajo la gracia:* La ley no está nunca lejos del pensamiento de Pablo; en este caso la vincula momentáneamente con el pecado. En el cap. 7 desarrollará ampliamente esta relación. La nueva condición cristiana se puede llamar «rectitud», pero no está asociada con la ley; más bien es el efecto del favor benevolente de Dios (véase 3,24).

68 **15.** La pregunta de 6,1 se repite y se rechaza de nuevo con vehemencia. **16.** *esclavos:* El tropo militar de 6,13 cede el paso a otro tomado de la institución social de la esclavitud, que se adapta mejor a la noción de ley. Pero lo que subyace tras la comparación de Pablo no es tanto la «esclavitud» como tal, cuanto un servicio. Insiste en la libertad del cristiano respecto a la ley (Gál 5,1); sin embargo, nunca la concibe como libertinaje, como libertad para pecar (Gál 5,13). Es más bien un servicio a Cristo al que ahora está dedicado el cristiano. Ha habido un cambio de *kyrioi*, y, mediante el bautismo, el cristiano se ha convertido en «el esclavo de Cristo» (véase el comentario a Rom 1,1; cf. 1 Cor 6,11). **17.** *habéis obedecido al modelo de doctrina al que fuisteis entregados:* Esta parte del v. 17 y el v. 18 se consideran a veces una glosa no paulina, pero su autenticidad paulina se mantiene a menudo con firmeza (véase Cranfield, *Romans* 323). La dificultad estriba en que la oración es elíptica en el texto gr.; en la versión aquí utilizada se toma en el sentido de *hypēhousate... tō typō didachēs eis hon paredothēte*. La palabra crucial es *typos*, que básicamente significa la «impresión visible» (de un trazo o un troquel), «marca», «copia», «imagen». Pero también se usaba para designar una «presentación concisa y tersa» de algún tema (Platón, *Rep.* 414a.491c). Solía ir emparejada con *didachē*, «enseñanza», y al parecer Pablo la utiliza en este último sentido. Parece hacer referencia con ello a un sucinto resumen bautismal de fe al que el convertido fue entregado voluntariamente después de que éste renunció a toda esclavitud respecto al pecado. En este caso, el vb. «entregados» haría referencia, no a la transmisión de doctrina tradicional (cf. 1 Cor 11,23; 15,3), sino al traspaso de esclavos de un amo a otro, sin connotación peyorativa (cf. 1 Cor 5,5; Rom 1,24). Se aludiría así a una costumbre del mundo helenístico según la cual el traspaso de esclavos a menudo se llevaba a cabo con el consentimiento de éstos (véanse J. Kürzinger, *Bib* 39 [1958] 156-76; F. W. Beare, *NTS* 5 [1958-59] 206-10, donde se indican otras interpretaciones menos probables). **18.** *liberados del pecado:* Este versículo explicita la idea contenida en los versículos precedentes, y hasta en el capítulo entero. Por primera vez en Rom habla Pablo de la libertad cristiana, que a partir de este momento se convierte en una noción operativa (6,20.22; 7,3; 8,2.21; → Teología paulina, 82:76). En realidad, ha estado hablando de cierta forma de libertad cristiana desde 5,12. **19.** *en términos humanos conocidos:* Pablo se disculpa por usar un tropo derivado de una institución social para expresar una realidad cristiana, pero quiere asegurarse de que cuanto diga de la libertad cristiana no es malinterpretado. No es libertinaje, sino servicio a Cristo motivado por el amor, procedente «del corazón». *impureza e iniquidad:* Éstos tal vez parezcan vicios típicamente paganos (véase Gál 2,15), pero los esenios de Qumrán rechazaban eso mismo en sus miembros (1QS 3,5; 4,10.23-24). *santificación:* Resultado final de la consagración a Dios en Cristo Jesús (→ Teología paulina, 82:77).

69 **20.** *libres respecto a la rectitud:* En este versículo y los siguientes, un juego de palabras con el término «libertad» subraya que el ser humano puede ser engañado por lo que se considera libertad. Los vv. 20-23 hacen hincapié en la incompatibilidad de dos modos de vivir. **21.** *¿qué fruto sacasteis entonces?:* La puntuación de este versículo es objeto de discusión. Se podría traducir: «¿Qué fruto sacasteis, pues, de las cosas de las que ahora os avergonzáis?». El sentido, sin embargo, se ve poco afectado en cualquiera de los dos casos. La afirmación importante es que tales cosas acaban traduciéndose en muerte –no sólo muerte física, sino también muerte espiritual–. **22.** *vuestro fruto es la santificación:* Ser esclavo de Dios supone una entrega a él que trae consigo un abandono de lo profano y del apego al pecado. Dicha entrega no le aparta a uno de este mundo, pero le hace vivir en él como alguien dedicado a Dios. La meta de esta entrega es la «vida eterna», una participación en la esfera de la divinidad como tal (véanse los comentarios a 2,7; 5,21). Aunque en cierto sentido ya ha comenzado, su «final» todavía está por llegar. **23.** *el salario del pecado es la muerte:* Pablo vuelve a un tropo militar y utiliza *opsōnion*, «ración (de dinero)» pagada a un soldado. Subyacente tras ella está la idea de un pago repetido de manera regular. Cuanto más sirve uno al pecado, más paga en forma de muerte se gana. Este «salario» se paga con muerte a quienes sirven al pecado (véanse H. Heidland, *TDNT* 5.592; C. C. Caragounis, *NovT* 16 [1974] 35-57). *el don gratuito de Dios:* En contraste con el «salario del pecado» que se adeuda (4,4), la «vida eterna en Cristo Jesús nuestro Señor» es dada de gracia por Dios mismo al cristiano. No hay ningún *quid pro quo*, y la gracia de Dios acaba produciendo una asimilación del cristiano a Dios mismo (2 Cor 3,18). *en Cristo Jesús:* Fórmula conclusiva (→ 50 supra).

(Byrne, B. «Living out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6:1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions», *CBQ* 43 [1981] 557-81. Dunn, J. D. G., «Salvation Proclaimed: VI. Romans 6:1-11: Dead and Alive», *ExpTim* 93 [1981-82] 259-64. Schlier, H., «Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes», *Die Zeit der Kirche* [Friburgo de Brisgovia [5]1972] 47-56. Tannehill, R. C., *Dying and Rising with Christ* [BZNW 32, Berlín 1967] 7-43. Wagner, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* [Edimburgo 1967]. Wedderburn, A. J. M., «Hellenistic Christian Traditions in Romans 6?», *NTS* 29 [1983] 337-55.)

70 (iii) *Libertad respecto a la ley* (7,1-25). Pablo empezó su descripción de la nueva si-

tuación del cristiano justificado explicando cómo Cristo puso fin al reinado del pecado y la muerte (5,12-21) y cómo la «vida nueva en Cristo Jesús» supuso una reorientación del yo, de manera que ya no se podía ni siquiera pensar en pecar (6,1-23). En 6,14, obsesionado por el problema planteado por la ley, introdujo la relación de ésta con esa libertad: ¿qué papel seguía teniendo aquélla en la vida humana? En puntos anteriores de Rom (3,20.31; 4,15; 5,13.20) había dejado entrever su preocupación por este problema, pero ahora intenta afrontarlo directamente. ¿Cuál es la relación entre la ley y el pecado? ¿Cómo puede ser ella la servidora de la muerte y la condena (2 Cor 3,7.9)? ¿Cuál es la relación del cristiano con esta ley? Los vv. 1-6 son la introducción a su respuesta, afirman la libertad del cristiano respecto a la ley; los vv. 7-25 explican la relación entre la ley y el pecado. En este punto, Pablo afirma la bondad básica de la ley y demuestra que ésta ha sido utilizada por el pecado como instrumento para dominar a la persona de «carne». Encuentra, pues, la respuesta a su problema, no en la ley como tal, sino en la incapacidad de los seres humanos terrenos, naturales, débiles, para hacer frente a las exigencias de aquélla.

71 En 7,1-6, Pablo entrelaza dos argumentos: (1) La ley obliga sólo a los vivos (7,1.4a); por consiguiente, el cristiano que ha muerto «por medio del cuerpo de Cristo», ya no está atado por ella. (2) La muerte del marido libera a la mujer de las prescripciones específicas de la ley que la vinculan a él; el cristiano es como la esposa judía cuyo marido ha muerto. Igual que ella está libre de «la ley del marido», el cristiano está libre de la ley en virtud de la muerte (7,2.3.4b). El segundo argumento es sólo una ilustración (imperfecta, por lo demás) del primero. No conviene forzarlo hasta convertirlo en una alegoría, como propuso en su día Sanday-Headlam (*Romans* 172): la esposa = el verdadero yo (Ego); el (primer) marido = la vieja condición del hombre; la «ley del marido» = la ley que condena la vieja condición; el nuevo matrimonio = unión con Cristo. Pues el argumento de Pablo es diferente; es la misma persona la que muere y es liberada de la ley. Utiliza el ejemplo únicamente para esclarecer una idea: que la obligación de la ley cesa cuando se produce la muerte. Puesto que el cristiano ha experimentado la muerte, la ley ya no tiene ningún derecho sobre él. Así arguye en este pasaje, en el cap. 7.

72 **1.** *hermanos:* Ésta es la primera vez que se usa este apelativo desde 1,13. *quienes conocen la ley:* Aunque Weiss, A. Jülicher y E. Kühl pensaban que Pablo, al dirigirse a cristianos de Roma, se estaba refiriendo así a la ley romana, y otros pocos (Lagrange, Lyonnet, Sanday-Headlam, Taylor) interpretaban *nomon* (sin artículo) como «ley en general», la mayoría de los comentaristas entienden con razón que la expresión se refiere a la ley mosaica (véase el comentario a 2,12), porque hay alusiones a ella en 7,2.3.4b y este versículo retoma 5,20; 6,14. Como señalaba Leenhardt (*Romans* 177), si el argumento de Pablo se basara en un principio jurídico pagano, perdería gran parte de su fuerza demostrativa. Pablo sostiene, de hecho, que Moisés mismo previó una situación en la cual la ley dejaría de obligar. *la ley obliga al individuo mientras vive:* Lit., «tiene señorío sobre», es decir, mantiene cautiva a una persona con la obligación de observarla. La conclusión de esto se saca en el v. 4a. En este momento se ilustra con la ley matrimonial. **2.** *una mujer casada:* cf. Nm 5,20.29; Prov 6,29. La ley del AT consideraba a la esposa propiedad del marido; su infidelidad era adulterio (Éx 20,17; 21,3.22; Lv 20,10; Nm 30,10-14; cf. R. de Vaux, *AI* 26). *la ley del marido:* La prescripción concreta de la ley mosaica, que vincula a la esposa con su propietario (marido). **3.** *si vive con otro hombre:* Lit., «pertenece a otro (hombre)». La expresión procede de Dt 24,2; Os 3,3. La libertad de la esposa llega con la muerte del marido y, evidentemente, nada tiene que ver con el divorcio. **4.** *por medio del cuerpo de Cristo:* Es decir, mediante el cuerpo crucificado del Jesús histórico (véase Gál 2,19-20). Por el bautismo, el cristiano ha quedado identificado con Cristo (6,4-6), participando en su muerte y resurrección. Cuando Cristo murió por todos «en la semejanza de una carne pecadora» (8,3), todos murieron (2 Cor 5,14). *podéis pertenecer a otro:* El «segundo marido» es Cristo resucitado y glorificado, que como *Kyrios* tiene en lo sucesivo señorío sobre el cristiano. *dar fruto para Dios:* La unión de Cristo y el cristiano acababa de ser descrita en términos matrimoniales. Pablo prolonga el tropo: es de esperar que tal unión produzca el «fruto» de una vida reformada.

73 **5.** *cuando vivíamos vidas meramente naturales:* Lit. «estábamos en la carne», en el pasado sin Cristo. Esa modalidad de existencia se contrasta implícitamente con la vida «en el Espíritu» (8,9), a la cual alude Pablo en 7,6. *pasiones pecaminosas:* La propensión a pecar siguiendo fuertes impresiones sensoriales (véase Gál 5,24). *excitadas por la ley:* La ley sirve de acicate a las pasiones humanas dominadas por la «carne», y así se convierte en ocasión para el pecado. Otro aspecto de esto aparece en el v. 7. *producir fruto de muerte:* La frase expresa resultado, no finalidad (véase el comentario a *eis to* + infin., 1,20). Las pasiones no estaban destinadas a contribuir a la muerte, pero, instigadas por la ley, lo hicieron (véase 6,21). **6.** *pero ahora:* En la nueva dispensación cristiana (véase el comentario a 3,21). *hemos muerto a lo que en otro tiempo nos tuvo cauti-*

vos: Aunque algunos comentaristas intentan referir el pron. «lo que» a la dominación por parte de las pasiones, se trata más bien de otra referencia a la ley que se acaba de mencionar. *de manera que sirvamos con la novedad del Espíritu:* El Espíritu como principio dinámico de la vida nueva iniciada en el bautismo (6,4) es radicalmente diferente del código escrito. La frase le fue sugerida a Pablo por la mención de la «carne» (v. 5); carne y Espíritu sirvieron así de trampolín para otro contraste, el del Espíritu y la letra (= vida sometida a la ley mosaica; cf. 2 Cor 3,6-8, excelente comentario a este versículo).

74 En los vv. 7-13, Pablo aborda la relación de la ley con el pecado. **7.** *¿es la ley pecado?:* Está claro que Pablo piensa en la ley mosaica (véase 7,1), pues incluso la cita al final de este versículo. Pero algunos comentaristas han intentado entender *nomos* en el presente texto como (1) la ley natural (Orígenes, E. Reuss), o (2) toda ley dada desde el comienzo, incluyendo hasta el «mandato» dado a Adán (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Cayetano, Lietzmann, Lyonnet). Para apoyar esto, se recurre a Eclo 17,4-11, que supuestamente demostraría que los judíos de aquella época extendían la noción de ley a todos los preceptos divinos, incluso a los impuestos a Adán (Eclo 17,7, que se hace eco de Dt 30,15.19) y a Noé. Eclo 45,5(6) habla de la ley dada a Moisés llamándola *entolai*, «mandatos», la misma palabra utilizada en 7,8. Se dice que Abrahán observó la ley de Dios (Eclo 44,20), y en el posterior *TgPsJ* (a Gn 2,15) se dice que Adán fue puesto en Edén para observar los mandamientos de la ley (opinión sostenida también por Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum* 2,24; PG 6.1092; Ambrosio, *De Paradiso* 4; CSEL 32.282). Sin embargo, ninguna de estas razones demuestra que Pablo tuviera en mente un concepto de ley más amplio que el de la ley mosaica. Todo lo más se hacen eco de la creencia de algunos judíos de que la ley mosaica era ya conocida como tal para Abrahán u otras personas de tiempos anteriores. Pablo no comparte dicha creencia (4,13; Gál 3,17-19). Más bien le preocupa la conclusión que se podría sacar de algunas observaciones acerca de la ley. Podría parecer que es pecaminosa en sí misma, puesto que «se atravesó» para aumentar los delitos (5,20), proporciona «conocimiento del pecado» y «atrae la ira» (4,15). Él rechaza con firmeza tal conclusión (véase el comentario a 3,4). *yo no conocí el pecado sino por la ley:* Lo que la conciencia captaba como malo llegó a ser considerado transgresión y rebelión formal por medio de la ley. Como en 3,20, la ley aparece como un informador moral.

75 Pablo pasa en este momento a la 1ª pers. sg., y este cambio ha planteado un problema exegético histórico. ¿A quién se alude con ese «yo»? (1) Según A. Deissmann, Dodd, Bruce y Kühl, entre otros, Pablo habla autobiográficamente. Sin embargo, esto no resulta convincente, pues entra en conflicto con lo que Pablo dice acerca de su propio trasfondo psicológico como fariseo y de su experiencia de la ley antes de su conversión (Flp 3,6; Gál 1,13-14). También pasa por alto una importantísima perspectiva genérica que adopta en este punto, al reflexionar sobre las etapas de la historia humana. (2) Según P. Billerbeck, Davies y M. H. Franzmann, entre otros, Pablo estaba pensando en el piadoso muchacho judío que a los 12 años quedaba obligado a observar la ley. Sin embargo, esta idea de inocencia infantil resulta demasiado restrictiva para aplicarla a todo el análisis de Pablo. (3) Según Metodio de Olimpia, Teodoro de Mopsuestia, Cayetano, Dibelius, Lyonnet y Pesch, entre otros, Pablo se referiría a Adán enfrentado al «mandato» de Gn 2,16-17. Sin embargo, aunque esto da al pasaje una perspectiva global que necesita, y pese a que Pablo tal vez aluda a Gn 3,13 en 7,11, no explica por qué habría de referirse a Adán como «yo»; y la alusión del v. 11 está aislada. De hecho, cuando cita un precepto divino, no es el de Gn 2,16 ó 3,3, sino uno de los mandamientos del Sinaí. (4) Según Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Barth, Althaus y Nygren, entre otros, Pablo estaría hablando de su propia experiencia como cristiano enfrentado a las reglas de su nueva vida como convertido. Sin embargo, en tal caso se debe preguntar a qué viene todo lo que dice acerca de la ley. Tal opinión tiende a hacer de Pablo un joven Lutero. (5) Según Käsemann y muchos otros, Pablo está haciendo uso de una figura retórica, Ego, para poner de manifiesto de manera íntima y personal la experiencia común a todos los seres humanos no regenerados que encaran la ley mosaica y confían en sus propios recursos para cumplir las obligaciones que ésta impone. En vez de usar *anthrōpos*, «ser humano», o *tis*, «alguien», decidió hablar de Ego, más o menos como en 1 Cor 8,13; 13,1-3.11-12; 14,6-19; Rom 14,21; Gál 2,18-21. Este recurso retórico «se encuentra, no sólo en el mundo griego, sino también en los salmos de acción de gracias del AT cuando se confiesa la liberación divina de la culpa y del peligro de muerte» (Käsemann, *Romans* 193).

Una insistencia superficial en un solo aspecto del problema del Ego tiende a oscurecer la profunda intuición de Pablo. Éste no considera la confrontación de Ego con el pecado y la ley en un plano psicológico individual, sino desde un punto de vista histórico y colectivo. Pablo contempla con ojos judíos y cristianos –sin Cristo y con Cristo– la historia humana tal como la conocía (véase E. Stauffer, *TDNT* 2.358-62). Algunas de las afirmaciones que hace en este pasaje son susceptibles de aplica-

ción a experiencias que están más allá de la perspectiva inmediata del apóstol. Lo que éste dice en los vv. 7-25 es indudablemente la experiencia de muchos cristianos enfrentados a la ley divina, eclesiástica o civil; cuando estos versículos se leen a esa luz, pocos dejarán de apreciar su trascendencia. Pero al intentar entender lo que Pablo quiso decir es importante tener presente *su* perspectiva.

76 *no codiciarás:* Así se compendia la ley mosaica (Éx 20,17; Dt 5,21). Expresa la esencia de la ley, enseñanza dirigida a los seres humanos para que no se dejen arrastrar por las cosas creadas, en lugar de por el Creador. Con tal mandato, a la conciencia moral indolente se le hace caer en la cuenta de la posibilidad de un quebrantamiento de la voluntad de Dios así manifestada. **8.** *el pecado encontró su oportunidad a través de ese mandato:* El «mandato» puede parecer una alusión a la orden dada en Gn 2,16, pero hace referencia a la prohibición concreta de la ley mosaica que se acaba de citar. En este punto convendría recordar la perspectiva que Pablo tiene de la historia de la salvación (→ Teología paulina, 82:42). Desde Adán hasta Moisés la gente obró mal, pero no quebrantó precepto alguno, como hizo Adán. Sus malas obras se convirtieron en infracciones con la llegada de la ley. Ésta se convirtió entonces en una *aphormē*, «ocasión», «oportunidad» (BAGD 127), para el pecado formal. **9.** *sin la ley el pecado estaba sin vida:* Como un cadáver, era incapaz de hacer nada, incapaz de convertir el mal en rebelión flagrante contra Dios (véanse 4,15; 5,13b). *vivo sin la ley:* No es una alusión a la feliz e inocente infancia de Pablo, ni una alusión al estado de Adán antes de que comiera el fruto, sino una referencia irónica a la vida llevada por todo el que está sin Cristo e ignora la verdadera naturaleza de la mala conducta. La expresión «sin vida», aplicada al pecado (v. 8), probablemente sugirió a Pablo el contraste «yo estaba vivo»; pero el acento principal recae sobre la expresión «sin la ley». La vida así vivida no era, de hecho, la de la unión con Dios en Cristo; ni era una rebelión abierta contra Dios mediante una transgresión formal. *el pecado cobró vida:* Con la intervención de la ley, la condición humana ante Dios cambió, pues los «deseos» se convirtieron entonces en «codicia», y el intento de satisfacerlos, en rebeldía contra Dios. Si el vb. *anezēsen* se tomara literalmente, «revivió», resultaría difícil entender cómo se podría aplicar esto a Adán; pero puede significar meramente «cobró vida» (BAGD 53). El pecado «estaba vivo» en la transgresión de Adán; «cobró vida» de nuevo con las transgresiones de la ley mosaica. **10.** *entonces yo morí:* La muerte a la que se refiere aquí no es la de Gál 2,19, por la cual el cristiano muere a la ley mediante la crucifixión de Cristo, de manera que aquélla no tiene ya derecho alguno sobre él. Esta muerte es más bien la situación resultante del pecado como quebrantamiento de la ley. Por medio de las transgresiones formales, los seres humanos quedan sometidos a la dominación de *Thanatos* (5,12). *el mandato que debiera haber significado vida:* La ley mosaica prometía vida a quienes la observaran: «quien la cumpla encontrará vida» (Lv 18,5; cf. Dt 4,1; 6,24; Gál 3,12; Rom 10,5). *en mi caso significó muerte:* La ley como tal no mataba, pero era un instrumento utilizado por el pecado para dar muerte a los seres humanos. No era sólo una ocasión de pecado (7,5) o un informador moral (7,7), sino que también dirigía una condena a muerte contra quienes no la obedecían (Dt 27,26; cf. 1 Cor 15,56; 2 Cor 3,7.9; Gál 3,10). **11.** *el pecado me engañó:* Igual que el mandato de Dios brindó a la serpiente tentadora su oportunidad, el pecado utilizó la ley para engañar a los seres humanos y tentarles a ir tras lo que estaba prohibido. Pablo alude a Gn 3,3, pero en absoluto de manera tan explícita como en 2 Cor 11,3. El engaño tuvo lugar cuando la autonomía humana se vio enfrentada a la exigencia divina de sumisión. Como hizo la serpiente, el pecado tentaba a los seres humanos inmersos en tal enfrentamiento a afirmar su autonomía y hacerse «como Dios». **12.** *santa, justa y buena:* Debido a que la ley había sido dada por Dios y tenía por finalidad dar vida a quienes la obedecieran (7,10.14; Gál 3,24). La ley nunca mandó a los seres humanos hacer el mal; en sí misma era buena. **13.** *¿lo que era bueno resultó ser muerte para mí?:* ¡Lo anómalo de la ley! De nuevo Pablo rechaza con vehemencia el pensamiento de que una institución divina fuera causa directa de muerte (véase el comentario a 3,4). *fue el pecado, para poder manifestarse como pecado:* El verdadero culpable fue el pecado, causa directa de la muerte de todos y cada uno (5,12; 6,23). Utilizó la ley como instrumento. Entendido esto, queda claro que la ley no era el equivalente del pecado (cf. 2 Cor 3,7) y se pone de manifiesto lo que el pecado es realmente, rebeldía contra Dios.

77 **14-25.** La explicación de Pablo no es todavía completa; en el presente pasaje trata de esclarecer la cuestión. ¿Cómo pudo el pecado utilizar algo bueno en sí mismo para destruir a los seres humanos? El problema no estriba en la ley, sino en los seres humanos como tales. **14.** *la ley es espiritual:* Debido a su origen divino y a su propósito de conducir a los seres humanos hasta Dios. Así, no pertenecía al mundo de la humanidad terrena, natural. En cuanto *pneumatikos*, pertenecía a la esfera de Dios; se oponía a lo que es *sarkinos*, «carnal», «perteneciente a la esfera de la carne». **15.** *lo que hago no lo comprendo:* El enigma procede de un conflicto que tiene lugar en las más ínti-

mas profundidades de la humanidad, la escisión entre el deseo dominado por la razón y la actuación real. *no hago lo que quiero, y lo que hago lo aborrezco:* La aspiración moral y la actuación no están coordinadas ni integradas. En conexión con esto se citan a menudo las quejumbrosas palabras del poeta romano Ovidio: «Advierto lo que es mejor y lo apruebo, pero busco lo que es peor» (*Metamorph.* 7.19). Los esenios de Qumrán explicaban ese mismo conflicto interior enseñando que Dios había puesto dos espíritus en los seres humanos para que los gobernaran hasta el momento en que él les pidiera cuentas, un espíritu de verdad y un espíritu de perversidad (1QS 3,15-4,26). Pablo, sin embargo, no atribuye la división a espíritu alguno, sino a los seres humanos mismos. **16.** *estoy de acuerdo en que la ley es buena:* El deseo de hacer lo que está bien es un reconocimiento implícito de la bondad y excelencia de la ley en lo que ésta impone. **17.** *el pecado que habita en mí: Hamartia* entró en el mundo para «reinar» sobre la humanidad (5,12.21) y, alojándose dentro de los seres humanos, los esclavizó. Este versículo es en realidad una rectificación de 7,16a: el pecado es responsable del mal que hacen los seres humanos. Puede parecer que Pablo casi exime a los seres humanos de responsabilidad por su conducta pecaminosa (véase 7,20); pero es un pecado humano (5,12d). **18.** *el bien no habita en mí, es decir, en mi yo natural:* Lit., «en mi carne». La matización añadida es importante, pues Pablo encuentra la raíz de la dificultad en el yo humano considerado como *sarx*, fuente de todo cuanto se opone a Dios. Del Ego considerado como *sarx* proceden las cosas detestables que uno hace. Pero el Ego como verdadero yo bien dispuesto está desvinculado de ese yo que cayó víctima de la «carne» (→ Teología paulina, 82:103). **19-20.** Repetición de 7,15.17 desde un punto de vista diferente.

78 **21.** *capto, pues, el principio:* Cada cual aprende por experiencia cuál es la situación. En 7,21-25 *nomos* experimenta un cambio de matiz. Pablo está jugando con otros significados de la palabra que ha utilizado hasta el momento para referirse a la ley mosaica. Ahora *nomos* denota un «principio» (BAGD 542) o el «modelo» experimentado de la propia actividad. **22.** *en lo hondo de mí me deleito en la ley de Dios:* No es éste el modo cristiano de hablar, sino, como aclaran los versículos siguientes, la «mente» (*nous*) de una humanidad sin regenerar. Aunque dominado por el pecado cuando es considerado como «carne», cada cual sigue experimentando que desea lo que Dios desea. La mente o razón reconoce el ideal presentado por la ley, la ley de Dios. **23.** *otro principio está en guerra con la ley de mi mente:* El *nomos* en el cual el yo raciocinante se deleita se opone a otro *nomos* que en última instancia hace cautivo al yo (6,13.19). Este *nomos* no es otro que el pecado que habita dentro de uno (7,17), que esclaviza al ser humano de manera que el yo bien dispuesto, que se complace en la ley de Dios, no es libre para observarla. **24.** *¡desdichado de mí!:* Grito angustioso de todo aquel lastrado por la carga del pecado y al cual éste impide conseguir lo que querría; es un grito desesperado dirigido a Dios buscando su ayuda. *¿quién me salvará de este cuerpo condenado a la perdición?:* Lit., «este cuerpo de muerte», véase el comentario a 6,6. Amenazado por la derrota en este conflicto, el ser humano encuentra liberación en la misericordiosa munificencia de Dios manifestada en Cristo Jesús. **25.** *¡gracias a Dios!:* En el ms. D y en la Vg, la respuesta a la pregunta del v. 24 es «la gracia de Dios», pero ésta es una lectura inferior. El v. 25 es una exclamación que expresa la gratitud de Ego a Dios y anticipa la auténtica respuesta que se va a dar en 8,1-4. La gratitud se expresa «por Jesucristo nuestro Señor», utilizando el estribillo de esta parte de Rom (→ 50 supra). Tal vez sea preferible separar la exclamación (¡gracias a Dios!) de la frase siguiente, entendiendo ésta como una expresión inicial de la respuesta a la pregunta del v. 24: «(Es llevado a cabo) por Jesucristo...». *con la mente:* El yo raciocinante se somete de buena gana a la ley de Dios y se sitúa en contraposición al yo carnal, la persona esclava del pecado. Así termina Pablo su análisis de las tres libertades alcanzadas para la humanidad en Cristo Jesús.

(Benoit, P., «The Law and the Cross according to St Paul, Romans 7:7-8:4», *Jesus and the Gospel, Volume 2* [Londres 1974] 11-39. Bornkamm, G., *Early Christian Experience* [Filadelfia 1969] 87-104. Bruce, F. F., «Paul and the Law of Moses», *BJRL* 57 [1974-75] 259-79. Hübner, H., *Law in Paul's Thought* [Edimburgo 1984]. Kümmel, W. G., *Römer 7 und die Bekehrung des Apostels* (UNT 17, Leipzig 1929]. Räisänen, H., *Paul and the Law* [WUNT 29, Tubinga 1983].)

79 (c) EL TEMA DESARROLLADO: LA VIDA CRISTIANA SE VIVE EN EL ESPÍRITU Y ESTÁ DESTINADA A LA GLORIA (8,1-39). En 5,1-11, Pablo anunció que los cristianos justificados han sido capacitados para vivir una vida nueva como resultado del amor de Dios manifestado en los actos liberadores de Cristo. Ahora que ha tenido lugar la liberación respecto al pecado, la muerte y la ley, son capaces de vivir esta vida «para Dios», cuyo amor se derrama mediante el principio dinámico de dicha vida, el Espíritu de Dios mismo. El cap. 8 empieza respondiendo a la pregunta planteada en 7,24: Cristo ha rescatado a los seres humanos de la esclavitud y ha hecho posible que vivan «según el Espíritu» (8,1-4). Esta respuesta sirve para introducir un desarrollo del tema anunciado en 5,1-11, desarrollo que explica cómo la existencia cristiana está dominada por el Espíritu, no por la carne (8,5-13). Debido al don

del Espíritu, el cristiano es hijo de Dios, adoptado y destinado a la gloria de la presencia íntima de Dios (8,14-30). Finalmente, al contemplar Pablo este plan de salvación, se permite algo de retórica y ensalza el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús (8,31-39).

80 (i) *La vida cristiana, potenciada por el Espíritu* (8,1-13). **1.** *ninguna condenación para quienes están unidos con Cristo Jesús:* La ley no dirige ya condenación alguna contra quienes no la observan, ni existe ya ninguna condenación resultante del pecado. «Condenación» significa lo mismo que la «maldición» de Gál 3,10 (cf. Dt 27,26). Se pegaba a los seres humanos sin regenerar y divididos en dos, porque eran «carne» y estaban dominados por el pecado (5,16-18), pero todavía tenían una «mente» que reconocía la ley de Dios. Pero esta circunstancia no afecta al cristiano, el cual no vive ya bajo una dispensación de «condenación» (2 Cor 3,9) o de «Muerte» (2 Cor 3,7). **2.** *la ley del Espíritu de vida:* Con esta determinación, *nomos* ya no se refiere a la ley mosaica. Pablo se permite una paradoja y aplica *nomos* al Espíritu, el «principio» dinámico de la nueva vida; pero el Espíritu no es en realidad *nomos* en absoluto, pues proporciona la vitalidad que la ley mosaica nunca pudo dar. Es el poder vivificador de Dios mismo. «Espíritu» aparece 29 veces en el cap. 8, pero sólo 3 veces en los caps. 1-7. *te liberó:* La libertad cristiana se alcanza, o «por» Cristo (instrumental) o «en Cristo» (unitivo). La lectura mejor es «te» (sg.), aun cuando algunos mss. importantes leen «me», que es una respuesta más directa al grito del Ego de 7,24, pero se trata claramente de la corrección de un copista. *de la ley del pecado y de la muerte:* Una vez más *nomos* se utiliza en sentido amplio, «principio», pero no se debe dejar de advertir la colocación de las tres palabras claves: ley, pecado y muerte. Resumen el análisis de los caps. 5-7; y su tiranía ha quedado quebrantada.

81 **3.** *lo que la ley no podía hacer:* Para aclarar el anacoluto se debe sobreentender «lo hizo Dios» o una frase parecida. Pablo se refiere a la incapacidad de la ley mosaica para poner a los seres humanos en un estado de rectitud ante Dios y liberarlos del pecado y de la muerte. *porque estaba debilitada por la carne:* O «mientras estuvo...». El bien que la ley podría haber alcanzado quedó reducido a la ineficacia por el yo humano dominado por el pecado que habitaba en él (7,22-23). Aunque decía a los seres humanos lo que tenían que hacer y lo que no tenían que hacer, no proporcionaba la fuerza para vencer la oposición a ella procedente de la inclinación humana al pecado. *Dios envió a su propio Hijo:* La frase enfática «su propio Hijo» es más fuerte que la fórmula estereotipada «Hijo de Dios» y pone de relieve el origen divino de la tarea que había de llevar a cabo alguien en estrecha relación filial con Dios. Se presupone un vínculo único de amor entre los dos que es la fuente de la salvación humana; también se presupone la preexistencia divina de Cristo (→ Teología paulina, 82:50). Su tarea era llevar a cabo lo que la ley no podía hacer. El «envío» no hace referencia a la entera encarnación redentora, sino a su momento culminante en la cruz y la resurrección (Gál 3,13; 2 Cor 5,19-21; Rom 3,24-25). *en una forma semejante a nuestra carne pecadora:* No se trata de una descripción docética que insinúe que el Hijo sólo parecía ser humano. Más bien fue enviado como hombre, nacido de una mujer, nacido bajo la ley (Gál 4,4). Pablo evita decir que el Hijo vino con carne pecadora, lo mismo que en 2 Cor 5,21 matiza su afirmación de que Dios hizo a Cristo «pecado» por nosotros añadiendo «al que no conocía el pecado» (cf. Heb 4,15). Vino en una forma semejante a la nuestra, por cuanto experimentó los efectos del pecado y sufrió la muerte de un «maldito» por la ley (Gál 3,13). Así, en su propio yo hubo de vérselas con el poder del pecado. *para vencer al pecado:* Lit., «por el pecado», es decir, para quitarlo, expiarlo (BAGD 644; cf. Gál 1,4; 1 Pe 3,18; Nm 8,8). Ésta era la finalidad de la misión del Hijo. Algunos comentaristas, sin embargo, toman *peri hamartias* con el significado de «sacrificio de expiación por el pecado», puesto que *hamartia* aparece con este sentido en los LXX (Lv 4,24; 5,11; 6,18; cf. 2 Cor 5,21). Aunque la imagen sería diferente, la idea subyacente seguiría siendo la misma. *condenó el pecado en la carne:* Así, el Padre pronunció sentencia definitiva sobre la fuerza que la transgresión de Adán desencadenó en el mundo (5,12) y con ello quebrantó el dominio de dicha fuerza sobre los seres humanos. Llevó esto a cabo «en la carne». ¿Cómo? Según Kühl, Lagrange y Zahn, Pablo se refiere a la encarnación, cuando el Padre, al enviar al Hijo «en la carne», pronunció implícitamente sentencia sobre el pecado. Fue una condenación de principio, por cuanto el Hijo asumió la condición humana sin pecado y vivió una vida sin pecado. Pero, dado que en otros lugares Pablo asocia la actividad redentora de Jesús con su pasión, muerte y resurrección, el mejor modo de entender esa expresión es referirla a la «carne» crucificada y resucitada (así Benoit y Käsemann, entre otros). En la carne que él compartía con la humanidad pasó por la experiencia de la muerte en favor de aquélla y fue resucitado de la muerte por el Padre. Identificado con Cristo en el bautismo, el cristiano comparte ese destino y victoria, que marca el final del reinado del pecado en la vida humana.

82 **4.** *para que el requerimiento de la ley pudiera cumplirse:* Por medio de la fuerza del Espíritu, principio divino de la vida nueva, se obtiene finalmente la rectitud que la ley exigía.

La palabra clave en este texto es *dikaiōma*, cuyo significado es objeto de disputa; lo más probable es que signifique «requerimiento», «mandamiento», de la ley, es decir, requerimiento ideal (véase 2,26; cf. BAGD 198; K. Kertelge, *EWNT* 1. 809). *en nosotros... que vivimos según el Espíritu:* La ley proponía un ideal, pero no posibilitaba que los seres humanos lo alcanzaran; ahora, todo esto ha cambiado. El Espíritu les permite vencer a la carne y llegar a la meta propuesta en otro tiempo por la ley. El ptc. gr. con el *mē* negativo da fuerza de requisito o condición a la expresión: «siempre y cuando no caminemos según la carne». Se insinúa así que la vida cristiana no es algo que fluya automáticamente del bautismo; se requiere una cooperación con la gracia de Dios conferida de ese modo. El contraste entre «carne» y «Espíritu» se desarrolla en los vv. 5-13. **5.** *los que viven según la carne:* Todo esfuerzo de los seres humanos naturales se concentra en la muerte (muerte total; véase el comentario a 5,12). Compárese Gál 5,21: «Quienes hacen tales cosas no tendrán parte en el reino de Dios». Radicalmente opuesta a eso es la aspiración del Espíritu, «vida y paz». Pablo da a entender que una humanidad sin regenerar tiende a la enemistad con Dios; lo formula explícitamente en 8,7. Por medio del Espíritu, sin embargo, los seres humanos pueden encontrar la reconciliación y la paz con Dios. **7.** *no se someten a las leyes de Dios:* Este versículo refunde 7,22-25, pero va más allá al afirmar que el ser humano de mentalidad terrena es fundamentalmente incapaz de obedecer la ley de Dios, ya que, cuando se ve enfrentado a la ley, carece de la fuerza interior para trascender su conflicto interno. Esta hostilidad respecto a Dios es responsable de la transgresión abierta de los mandatos de la ley. **8.** *no pueden agradar a Dios:* Pablo escoge una manera neutral de expresar la meta de la vida humana: agradar a Dios. Se trata de una meta a la que apunta tanto el judío como el cristiano (cf. 2 Cor 5,9), pero no puede ser alcanzada por quien está dominado por el yo («en la carne»); hay que estar «en el Espíritu», es decir, vivir «según el Espíritu» (8,5).

83 **9.** *ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros:* El Espíritu, en cuanto nuevo principio de la vitalidad cristiana, procede de «Dios», la misma fuente de todas las demás manifestaciones de salvación. No es sólo que el cristiano bautizado esté «en el Espíritu», sino que ahora se dice que el Espíritu habita en él. Tales expresiones de relación mutua entre la persona «espiritual» y el Espíritu impiden cualquier interpretación simplista de la participación humana en la vida divina en un sentido demasiado local o espacial. Ambas maneras de decir expresan la misma realidad básica. Al comienzo de la oración, Pablo utiliza la conjunción *eiper*, traducida «ya que», pero que también puede significar «si, en realidad». *el Espíritu de Cristo:* Nótese cómo intercambia Pablo «el Espíritu de Dios», «el Espíritu de Cristo» y «Cristo» al intentar expresar la polifacética realidad de la experiencia cristiana de participación en la vida divina (para las consecuencias de este uso múltiple en el desarrollo de la teología trinitaria, → Teología paulina, 82:61-62). *no le pertenece:* La adhesión a Cristo sólo es posible mediante la «espiritualización» de los seres humanos. Ésta no es una mera identificación exterior con la causa de Cristo, ni siquiera un reconocimiento agradecido de lo que éste hizo en otro tiempo por la humanidad. Más bien, el cristiano que pertenece a Cristo es el capacitado para «vivir para Dios» (6,10) en virtud de la influencia vitalizadora de su Espíritu. **10.** *si Cristo está en vosotros:* O el Espíritu (8,9); cf. Gál 2,20; 2 Cor 5,17. *vuestro espíritu está vivo:* Pablo juega con los significados de *pneuma*. En 8,9 denotaba claramente al Espíritu de Dios, pero el apóstol es consciente de su sentido como componente humano susceptible de contraposición con «carne» (→ Teología paulina, 82:105). Sin el Espíritu, fuente de la vitalidad cristiana, el «cuerpo» humano es como un cadáver debido a la influencia del pecado (5,12), pero en unión con Cristo el «espíritu» humano vive, pues el Espíritu resucita al ser humano muerto mediante el don de la rectitud (véase Leenhardt, *Romans* 209; cf. M. Dibelius, *SBU* 3 [1944] 8-14). **11.** *el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús:* Como en 8,9, *pneuma* es el Espíritu del Padre, al cual se atribuye la actividad de la resurrección (véanse los comentarios a 4,24; 6,4). Se llega así hasta la fuente última de la fuerza que vivifica al cristiano, pues el Espíritu es la manifestación de la presencia y fuerza del Padre en el mundo desde la resurrección de Cristo y a través de ella. *dará vida a vuestros cuerpos mortales:* El tiempo fut. expresa el papel del Espíritu vivificador en la resurrección escatológica de los cristianos. En su resurrección, Cristo llegó a ser mediante la gloria del Padre (6,4) el principio de la elevación de los cristianos (véanse 1 Tes 4,14; Flp 3,10.21; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; → Teología paulina, 82:58-59). *por su Espíritu:* Los modernos editores del NT gr. leen *dia* con gen., que expresa la instrumentalidad del Espíritu en la resurrección de los seres humanos (así los mss. ℵ, A, C). Otra lectura que cuenta con sólidos testigos es *dia* con ac., que subrayaría la dignidad del Espíritu (así los mss. B, D, G y la Vg), «debido a su Espíritu». En cualquier caso «su» hace referencia a Cristo (*ZBG* § 210; BDF 31.1), pues el principio vivificador es el Espíritu en cuanto relacionado con Cristo resucitado. **13.** *si hacéis morir las obras del cuerpo:* Este versículo y el v. 12 concluyen el análisis precedente y constituyen una transición a la

sección siguiente. Pablo da a entender que el cristiano bautizado todavía podría andar inquieto por los «hechos, actos y afanes» de quien está dominado por la *sarx*. De ahí su exhortación: haced uso del Espíritu recibido; ésta es la deuda contraída con Cristo.

84 (ii) *Mediante el Espíritu, el cristiano llega a ser hijo de Dios, destinado a la gloria* (8,14-30). El Espíritu no sólo da vida nueva, sino que además establece para los seres humanos una relación de hijo adoptivo y heredero. La creación material, la esperanza misma y el Espíritu: todos dan testimonio de este glorioso destino. **14.** *hijos de Dios:* La mortificación, por más que sea necesaria para la vida cristiana (8,13), no la constituye realmente. Más bien, el Espíritu anima y activa al cristiano y lo hace hijo de Dios. Ésta es la primera aparición del tema de la filiación en Rom; con él Pablo intenta describir la nueva situación del cristiano en relación con Dios. **15.** *no un espíritu de esclavitud:* Pablo juega con los significados de *pneuma* (Espíritu/espíritu). Los cristianos han recibido el Espíritu (de Cristo o de Dios), pero éste no es el «espíritu» (en el sentido de índole o mentalidad) propio de un esclavo. Animado por el Espíritu de Dios, el cristiano no puede tener la actitud de un esclavo, pues el Espíritu libera. Verdad es que a veces Pablo habla del cristiano como «esclavo» (6,16; 1 Cor 7,22), pero es para establecer una idea. En realidad, considera al cristiano un hijo (cf. Gál 4,7) capacitado por el Espíritu para invocar a Dios mismo como Padre. *el espíritu de adopción:* O «el Espíritu de adopción». Dado que Pablo ha estado jugando con la palabra *pneuma*, resulta difícil decir qué matiz exactamente es el que pretende en este caso; quizá quiera aludir a ambos. El Espíritu constituye la filiación adoptiva, al poner a los cristianos en una relación especial con Cristo, el Hijo único, y con el Padre. La palabra *huiothesia*, «adopción», se aplica a Israel en 9,4, con referencia especial al hecho de haber sido elegido por Dios (cf. Éx 4,22; Is 1,2; Jr 3,19; Os 11,1), pero no se encuentra en los LXX, probablemente debido a que la adopción no era una institución practicada comúnmente entre los judíos. Pablo tomó prestada esa palabra del lenguaje legal helenístico de la época y la aplicó a los cristianos (cf. M. W. Schoenberg, *Scr* 15 [1963] 115-23). Indica que el cristiano bautizado ha sido introducido en la familia de Dios y tiene una posición dentro de ella: no la de esclavo (que ciertamente pertenecía a la casa antigua), sino la de hijo. La actitud del cristiano ha de corresponder, pues, a la posición de que disfruta. *que nos hace clamar:* Lit., «en el cual (*o* por el cual) clamamos». Aunque el vb. *krazein* se aplica en los LXX a las diferentes situaciones vitales en las que se invoca a Dios (Sal 3,5; 17,6; 88,2.10), también significa «gritar a viva voz» en la proclamación (Rom 9,27). Tal vez sea éste su sentido en este caso: por medio del Espíritu, el cristiano proclama que Dios es Padre. *Abba, Padre:* Véase el comentario a Gál 4,6. El grito utilizado por Jesús en el momento de su suprema confianza terrena en Dios (Mc 14,36), conservado por la primitiva comunidad palestinense, se convirtió para Pablo, incluso en comunidades de origen gentil, en el modo característico de invocación de los cristianos.

85 **16.** *el Espíritu se une a nuestro espíritu para dar testimonio:* El vb. *symmartyrein* significa «testimoniar junto con» o simplemente «testimoniar, certificar». Esto último indicaría que el Espíritu hace al cristiano consciente de la filiación adoptiva, «da testimonio a nuestro espíritu de que...». Pero lo primero tiene más en cuenta el vb. compuesto. Pablo no pretende decir que una persona sin regenerar, sin la influencia del Espíritu, pueda llegar al conocimiento de la filiación adoptiva, de manera que el Espíritu simplemente coincidiera con el espíritu humano en el reconocimiento de ésta. El contexto precedente deja claro que el dinamismo vital del Espíritu constituye la filiación como tal y otorga la capacidad de reconocer tal condición. En el presente texto, Pablo pasa adelante y subraya que el Espíritu coincide con el cristiano cuando uno reconoce o proclama en la oración esta relación especial con el Padre. Pablo está yendo más allá de Gál 4,6. **17.** *si hijos, también herederos:* El cristiano, en su calidad de hijo adoptivo, no sólo es admitido a la familia de Dios, sino que, en virtud de la misma adopción gratuita, recibe el derecho a convertirse en el amo de la heredad del Padre. Aunque no tiene derecho natural a ello, adquiere tal título por adopción (cf. Gál 4,7); *coherederos con Cristo:* Cristo, el hijo único, ya ha recibido una participación de la heredad del Padre (la gloria); el cristiano está destinado a tener también parte un día en esa gloria (véase el comentario a 3,23). Nótese la conexión explícitamente afirmada entre la pasión de Cristo y su resurrección. El doble uso de vb. compuestos con *syn-*, «con», expresa una vez más la participación del cristiano en estas etapas de la actividad redentora de Cristo (→ Teología paulina, 82:120).

86 **18.** *pues considero...:* Este versículo introduce el triple testimonio dado sobre el destino cristiano, que contrasta marcadamente con los sufrimientos que se acaban de mencionar. *la gloria que se nos ha de revelar:* Pablo recuerda a sus lectores que, aun cuando el sufrimiento es signo de la auténtica experiencia cristiana, sólo es una transición a la gloria segura que les aguarda en el *eschaton*. **19.** *la creación espera anhelante la revelación de los hijos de Dios:* Pablo expone su opinión sobre el mundo creado; éste, en su estado caótico, manifiesta su es-

fuerzo cósmico hacia la misma meta fijada para la humanidad como tal. Afirma así una solidaridad del mundo humano y el subhumano en la redención de Cristo. A uno le recuerda la promesa hecha por Yahvé a Noé, de la alianza que se había de hacer «entre yo y vosotros y todo ser vivo» (Gn 9,12-13). En este contexto, el sustantivo *ktisis* denota la «creación material», aparte de los seres humanos (véase 8,23; cf. Cranfield, *Romans* 414; Wilckens, *An die Römer* 2. 153). Creada para los seres humanos, fue maldecida a consecuencia del pecado de Adán (Gn 3,15-17); desde entonces, la creación material se ha visto en un estado de anormalidad o frustración, sometida a la corrupción o la decadencia, incluso. Sin embargo, Pablo entiende que participa del destino de la humanidad, de algún modo liberada de esa proclividad a la decadencia.

87 **20.** *sino por aquel que la sometió con (la) esperanza* **21.** *de que la creación misma se vería libre del cautiverio de la decadencia:* Tres puntos resultan problemáticos en estas oraciones: (1) el sentido de la prep. *dia* en la expresión *dia ton hypotaxanta*; (2) el significado de la expresión *eph' helpidi*, «en/con esperanza»; y (3) el significado de la conj. *hoti* o *dioti* (v. 21). Una interpretación, utilizada con algunas variantes por Crisóstomo, Zahn, W. Foerster, Lyonnet y Wilckens, entre otros, considera *dia* causal, sentido que a menudo tiene en los escritos paulinos (2,24; Gál 4,13; Flp 1,15), «debido a aquel que la sometió». Esto se referiría a Adán, cuya transgresión causó el desorden de la creación material. Pero entonces se plantea la pregunta de cómo la sometió Adán «en/con esperanza». Esta expresión, que no se encuentra en el relato de Gn, se entiende en ese caso como elíptica, «(pero lo fue) con esperanza». La conj. preferida en el v. 21 es *dioti* (leída por los mss. ℵ, D*, F, G, 945), «porque (la creación misma...)». Aunque esta explicación parece defendible, en realidad no explica la fuente de la esperanza que Pablo ha añadido a la alusión a Gn. Otra explicación, utilizada por Käsemann, Langrange, Leenhardt, J. Levie, Lietzmann, Pesch y Sanday-Headlam, entre otros, entiende que *dia* denota acción, «por aquel que la sometió», lo cual no aludiría ni a Adán ni a Satanás (la serpiente), sino a Dios, que maldijo la tierra y al cual Pablo atribuye ahora la «esperanza» (que no se expresaba en Gn). En ese caso, la oración del v. 21, introducida por la conj. *hoti* (leída por los mss. P46, A, B, C, D2, etc.), expresaría el objeto de esa esperanza, «que (la creación misma)...». Esta interpretación parece tener más sentido, aun cuando el uso de *dia* + ac. para indicar acción es raro (véase BAGD 181; cf. Eclo 15,11; Jn 6,57). Pablo estaría diciendo que Dios, aunque maldijo la tierra debido al pecado de Adán, todavía le dio una esperanza de tener parte en la redención o liberación humana. No conviene identificar de manera simplista esta «esperanza» con Gn 3,15, que expresa más bien una enemistad duradera; en realidad, Pablo es el primer autor bíblico que introduce esa nota de «esperanza». *decadencia:* No la simple corrupción moral, sino el reinado de la disolución y la muerte encontrado en la creación física. Así, la creación material no ha de ser mera espectadora de la triunfante gloria y libertad de la humanidad, sino que podrá participar de ella. Cuando los hijos de Dios se revelen finalmente con gloria, el mundo material quedará también emancipado del «último enemigo» (1 Cor 15,23-28).

88 **22.** *la creación entera ha estado gimiendo con dolores de parto hasta el presente:* Los filósofos gr. comparaban a menudo el renacimiento primaveral de la naturaleza con el parto de una mujer. Pablo adopta esta imagen para expresar las tortuosas convulsiones de una creación material frustrada, según él la ve. Gime con esperanza y expectativas, pero también con dolor. El vb. compuesto *synōdinei* expresa la agonía concertada del universo en todas sus partes. Algunos comentaristas sostienen que expresa el gemir de la creación «con la humanidad», mientras aguarda también la revelación de la gloria. Esto es posible, pero la primera interpretación parece mejor, porque la humanidad no se puede introducir hasta el versículo siguiente. **23.** *nosotros mismos:* No sólo la creación material da testimonio del destino cristiano, sino también los cristianos mismos, en virtud de la *esperanza* que tienen, una esperanza basada en el don del Espíritu ya poseído. *las primicias del Espíritu:* El Espíritu es comparado con las primicias de la cosecha, que, cuando se ofrecían a Dios (Lv 23,15-21), eran signo de la consagración de la cosecha entera. Pero «primicias» se usaba a menudo en el sentido de «prenda», «garantía» de lo que ha de venir (cf. *arrabōn*, 2 Cor 1,22; 5,5; cf. G. Delling, *TDNT* 1.486; A. Sand, *EWNT* 1. 278-280). *gemimos en nuestro interior:* El segundo testimonio del destino cristiano es la esperanza que los cristianos mismos tienen de él. *aguardamos la redención de nuestros cuerpos:* El texto gr. de este versículo es objeto de discusión. Los mss. P46, D, F, G, 614, etc. omiten el sustantivo *huiothesian*, «filiación adoptiva». Aunque es difícil explicar cómo penetró en el texto de otros mss., su omisión parece preferible porque Pablo no habla en ningún lugar de tal filiación como una forma de redención escatológica. El cristiano es ya hijo de Dios (cf. 8,15), hecho tal por el Espíritu recibido. Con tales «primicias», el cristiano mira hacia delante, a la cosecha completa de gloria, la redención del cuerpo (así Lyonnet, *Romains* 98; P. Benoit, *RSR* 39 [1951-52] 267-80). Si, no obstante, se quiere conservar «filiación» como *lectio diffici-*

lior, Pablo se referiría aquí a una etapa de ella todavía por revelar. **24.** *en esperanza fuimos salvados:* El tiempo aor. expresa el aspecto pasado de la salvación ya llevada a cabo por la muerte y resurrección de Cristo; pero también puede ser un aor. gnómico y expresar una verdad general (BDF 333). «En esperanza» pone de relieve tal «salvación» con un aspecto escatológico (→ Teología paulina, 82:71). *¿quién espera lo que ve?* La lectura preferible de este texto deficientemente transmitido es *ho gar blepei tís elpizei* (P[46], B*), traducida aquí. Otros leen: «Pues, ¿cómo puede alguien seguir esperando lo que ve?» (mss. D, G). En última instancia, el sentido se ve poco afectado. **25.** *lo aguardamos con paciencia:* La esperanza permite al cristiano soportar «los sufrimientos del presente» (8,18), pero también le convierte en testigo ante el mundo de una fe viva en la resurrección (véanse 1 Cor 2,9; 2 Cor 5,7).

89 **26.** *también el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza:* Tercer testimonio sobre la nueva vida y glorioso destino de los cristianos. Las aspiraciones humanas corren el riesgo de ser ineficaces debido a la flaqueza natural de la carne, pero el Espíritu añade su intercesión, trascendiendo dicha flaqueza (*hyperentynchenei*, «intercede además»). El resultado es que el cristiano dice lo que de otro modo sería inefable; para orar «Abba, Padre», el Espíritu debe asistir dinámicamente al cristiano (8,15; Gál 4,6). El cristiano que así ora es consciente de que el Espíritu le manifiesta su presencia. **27.** *el que escruta los corazones:* Frase del AT referida a Dios (1 Sm 16,7; 1 Re 8,39; Sal 7,11; 17,3; 139,1). Sólo Dios mismo comprende el lenguaje y la mente del Espíritu y reconoce tal oración hecha con la asistencia del Espíritu. *según la voluntad de Dios:* Lit., «según Dios». De su plan de salvación formaba parte el que el Espíritu desempeñara ese papel dinámico en las aspiraciones y oraciones de los cristianos. Dicho plan se esboza brevemente a continuación, en los vv. 28-30.

90 **28.** *en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman:* La adición u omisión de *ho theos*, «Dios» (como suj. del vb.), en varios mss. ha dado como resultado tres interpretaciones diferentes de este versículo: (1) Si se lee *ho theos* (con los mss. P[46], B, A) y el vb. *synergei* se toma en sentido intransitivo con un obj. indir., «obra junto con», se obtiene la trad. dada arriba: Dios coopera «en todas las cosas» (*panta*, ac. adv.) con quienes aman; esto se ve como la realización de su amoroso plan de salvación. Esta interpretación la utilizan muchos comentaristas patrísticos y modernos. (2) Si se lee *ho theos*, pero el vb. *synergei* se entiende transitivamente con *panta* como su obj. dir., «Dios hace que todas las cosas concurran al bien de quienes le aman». Así BDF 148.1, Lagrange, Levie, Prat; pero no disponemos de ningún paralelo del uso transitivo de *synergein*. (3) Si se omite *ho theos* (con los mss. ℵ, C, D, G y la tradición textual koiné; Vg) y *panta* se entiende como el suj. del vb., «todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios». La primera y segunda interpretaciones añaden un matiz explícito a lo que está implícito en la tercera: el designio y el plan de Dios son lo que en realidad está detrás de todo lo que les sucede a los cristianos, pues en realidad es él quien manda. *aquellos que han sido llamados según su designio:* El «plan» de Dios se describe, desde la perspectiva divina, en los vv. 29-30. Esta frase no se debe entender referida restrictivamente a unos pocos cristianos predestinados; su aplicación a la predestinación individual aparece con la interpretación hecha por Agustín. El punto de vista de Pablo es más bien colectivo, y la frase es complemento de «los que le aman», es decir, los cristianos que han respondido a una llamada divina (cf. Rom 1,6; 1 Cor 1,2). **29.** *de antemano conoció... predestinó:* Pablo subraya la obsequiosa anticipación divina del proceso de salvación. Su lenguaje antropomórfico no se debe transponer de manera demasiado simplista a los *signa rationis* de un posterior sistema teológico de predestinación. *reproducir la imagen de su Hijo:* Según el plan divino de salvación, el cristiano ha de reproducir en sí mismo una imagen de Cristo mediante una participación progresiva en su vida resucitada (véanse 8,17; 2 Cor 3,18; 4,4-6; Flp 3,20-21; cf. A. R. C. Leaney, *NTS* 10 [1963-64] 470-79). **30.** *también [los] glorificó:* Se indica así otro efecto del acontecimiento Cristo (→ Teología paulina, 82:80). El plan de Dios, que incluye la llamada, la elección, la predestinación y la justificación, va encaminado a un destino final de gloria para todos aquellos que crean en Cristo Jesús.

91 (iii) *Himno al amor de Cristo manifestado en Cristo* (8,31-39). Tras haber analizado diversos aspectos de la vida nueva en unión con Cristo y su Espíritu, y las razones que proporcionan una base para la esperanza cristiana, Pablo concluye esta sección con un pasaje retórico (¿hímnico?) acerca del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús. El pasaje se caracteriza por un lenguaje bastante emotivo y un estilo algo rítmico. **31.** *¿quién puede estar contra nosotros?:* La terminología es la de los tribunales de justicia, semejante a la de los debates de Job o Zac 3. El plan salvífico de Dios deja patente a los cristianos que Dios está de su parte. **32.** *no perdonó a su propio Hijo:* Véanse 5,8; 8,3. Esto tal vez sea una alusión a Gn 22,16, a Abrahán, que no perdonó a Isaac. Así, Dios, el juez, ya ha pronunciado sentencia favorable a nosotros; de ahí que no haya razón para esperar de él en lo sucesivo nada diferente. **33-35.** La puntuación de las oraciones de

estos versículos es objeto de discusión. Es preferible tomarlas todas como preguntas retóricas; pero cf. la *RSV, Nácar-Colunga, Bover-O'Callaghan* para una puntuación diferente. **33.** *¿quién acusará al elegido de Dios? ¿Dios, el que justifica?:* La respuesta implícita, por supuesto, es no. Una posible alusión a Is 50,8-9 hace a algunos comentaristas entender esta oración como una afirmación, a la cual sigue como reacción una pregunta. **34.** *más aún el que resucitó:* La atención se desplaza a la resurrección de Cristo (cf. 4,24-25), a la cual Pablo añade una referencia poco común a la exaltación de Cristo (sin aludir a la ascensión). *intercede por nosotros:* Pablo atribuye a Cristo glorificado una actividad que continúa el aspecto objetivo de la redención humana: sigue presentando su súplica al Padre en favor de los cristianos. En Heb 7,25 y 9,24, esa intercesión está ligada al sacerdocio de Cristo, noción que no se halla en el corpus paulino. Cf. 1 Jn 2,1. **35.** *del amor de Cristo:* Es decir, del amor que Cristo nos tiene. Ninguno de los peligros o aflicciones de la vida puede hacer que el verdadero cristiano olvide el amor de Cristo dado a conocer a los seres humanos en su muerte y resurrección. **36.** *como dice la Escritura:* Lit., «como fue escrito» (véase el comentario a 1,17). Pablo cita Sal 44,23, una lamentación colectiva que se queja de la injusticia infligida al fiel Israel por sus enemigos, recuerda a Yahvé su fidelidad y busca su ayuda y liberación. Se cita el salmo para demostrar que las tribulaciones no son prueba de que Dios no ame al perseguido; más bien, son signo de su amor. **37.** *gracias a aquel que nos amó:* O Cristo, como en 8,35, o Dios, como en 5,5.8. **38.** En los vv. 33-34.35-37 se han citado dos series de obstáculos para el amor de Dios (o de Cristo); ahora se da una tercera. *ángeles... principados... potestades:* Espíritus de rangos diferentes; no está claro si son buenos o malos, pero, en cualquier caso, ni siquiera tales seres podrán separar a los cristianos del amor de Dios. Pablo tal vez esté enumerando fuerzas que los pueblos antiguos consideraban hostiles a los seres humanos. **39.** *ni la altura ni la profundidad:* Probablemente se trata de términos de la astrología antigua que designaban la máxima proximidad o lejanía de una estrella respecto al cenit, por la cual se medía su influencia. Ni siquiera esas fuerzas astrológicas pueden separar a los cristianos de este amor divino. *del amor de Dios en Cristo Jesús nuestro Señor:* El amor de Dios manifestado en el acontecimiento Cristo es, así, la base inconmovible de la vida y la esperanza cristianas. Este final sintetiza el tema de esta sección (desarrollado desde 8,1); una vez más, Pablo termina con el estribillo señalado anteriormente (→ 50 supra).

(Coetzer, W. C., «The Holy Spirit and the Eschatological View in Romans 8», *Neotestamentica* 15 [1981] 180-98. Dahl, N. A., «The Atonement – An Adequate Reward for the Akedah? (Ro 8:32)», *Neotestamentica et semitica* [Fest. M. Black, Edimburgo 1969] 15-29. Goedt, M. de, «La intercesión del Espíritu en la oración cristiana», *Concilium* 79 [1972] 330-342. Gibbs, J. G., *Creation and Redemption* [NovTSup 26, Leiden 1971] 34-47. Isaacs, M. E., *The Concept of the Spirit* [Londres 1976]. Osten-Sacken, P. von der, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* [FRLANT 112, Gotinga 1975]. Rensburg, J. J. J. van, «The Children of God in Romans 8», *Neotestamentica* 15 [1981] 139-79. Vögtle, A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* [Düsseldorf 1970].)

92 **(C) Esta justificación/salvación no contradice las promesas de Dios hechas antaño a Israel (9,1-11,36).** Tras haber desarrollado en el cap. 8 el tema anunciado en 5,1-11, Pablo pasa ahora a otro problema concreto planteado por su evangelio de la nueva rectitud obtenida por medio de la fe. Se trata de la relación del judaísmo con esta modalidad de justificación o salvación. El análisis que Pablo realiza de este problema hace abundante uso de la Escritura, ya que intenta relacionar la enseñanza del AT con su evangelio. En efecto, esta parte de Rom resulta ser una ilustración bíblica del tema desarrollado en la parte B, y se asemeja algo al análisis de la justificación de Abrahán y la ley realizado en el cap. 4 y en su relación con los caps. 1-3. Para algunos comentaristas, sin embargo, Rom 9-11, aunque sea una composición paulina auténtica, es un «cuerpo extraño» dentro de la carta, tal vez añadido por un revisor posterior, ya que, según esos autores, interrumpe la continuidad de Rom 12-15 respecto a Rom 5-8. Sin embargo, las razones para considerar Rom 9-11 un cuerpo extraño no resultan ni mucho menos convincentes. Hace siglos, J. Calvino afirmó sucintamente la conexión de Rom 9-11 con la parte anterior de la carta: «Si ésta [la enseñanza de los caps. 1-8] es la doctrina de la Ley y los Profetas, ¿por qué la rechazan los judíos?» (*Comm. in Rom.* 9.1). La misma pregunta debían de hacerle a Pablo mismo sus contemporáneos. Esta parte de Rom se puede subdividir en cuatro secciones: 9,1-5; 9,6-29; 9,30-10,21; 11,1-36. En esta parte de Rom es importante darse cuenta desde el principio de que la perspectiva de Pablo es colectiva. Además, no está analizando el problema moderno de la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús. Ninguna de estas cuestiones se debe introducir en la interpretación de estos capítulos.

(Aageson, J. W., «Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11», *CBQ* 48 [1986] 265-89. Campbell, W. S., «The Freedom and Faithfulness of God in Relation to Israel», *JSNT* 13 [1981] 27-45. Davies, W. D., «Paul and the People of Israel», *NTS* 24 [1977-78] 4-39. Käsemann, E., *NTQT* 183-87. Lorenzi, L. de [ed.], *Die Israelfrage nach Rom 9-11* [Benedictina Abt. 3, Roma 1977]. Munck, J., *Christ & Israel* [Filadelfia 1967]. Stendahl, K., *Paul among Jews and Gentiles* [Filadelfia 1976].)

93 (a) LAMENTO DE PABLO POR SUS ANTIGUOS CORRELIGIONARIOS (9,1-5). Pablo empieza esta parte de Rom expresando su angustia ante la difícil situación de los judíos, sus «hermanos» y «los de su raza», que no han aceptado a Jesús como el mesías de Dios. Su tristeza resulta conmovedora porque el apóstol es consciente de las prerrogativas de Israel en el pasado como pueblo elegido de Dios. Al expresar esa angustia, enuncia brevemente el problema al que se enfrenta cuando predica su evangelio. **1.** *en Cristo:* Pablo se manifiesta sinceramente como cristiano, sin resentimiento alguno contra los judíos que tal vez le causaban dificultades o le acusaban de deslealtad (2 Cor 2,17; 11,31; 12,19). **3.** *maldito:* Lit., «anatema» (véase el comentario a Gál 1,8). Pablo de buena gana sufriría el peor destino posible, «ser separado de Cristo», por sus paisanos judíos. En esto se hace eco de la oración de Moisés por los israelitas rebeldes (Éx 32,32), donde éste pide «ser borrado del libro de la vida» para que sean perdonados. **4.** *israelitas:* En lugar del título político corriente *Ioudaioi*, «judíos», Pablo hace gustosamente uso de su honorífico título religioso, antaño conferido por Yahvé mismo a su pueblo (Gn 32,28; cf. 2 Cor 11,22). Después pasa a enumerar las prerrogativas históricas asociadas con este nombre –siete de ellas–. *filiación:* La adopción de Israel como «hijo de Dios» (Éx 4,22; Dt 14,1; Os 11,1); véase el comentario sobre *huiothesia*, 8,15. *presencia gloriosa:* La segunda prerrogativa era la resplandeciente manifestación de la presencia de Yahvé a Israel en el desierto y en el templo de Jerusalén (Éx 16,10; 40,34; 1 Re 8,10-11); véase el comentario a *doxa*, 3,23. *alianzas:* Si se lee el pl. *diathēkai*, la tercera prerrogativa serían las «alianzas» hechas con los patriarcas (Gn 15,18; Éx 24,7-8; Eclo 44,12.18). Pero mss. importantes (P^{46}, B, D, G) leen el sg. *diathēkē*, que se referiría entonces al pacto del Sinaí. *la ley:* La cuarta prerrogativa fue la *tôrâ*, la expresión de la voluntad de Dios dada a Moisés (Éx 20,1-17; Dt 5,1-22). *el culto:* La reverente adoración de Yahvé en el Templo –tan diferente de la adoración idolátrica de los vecinos de Israel, que a menudo entrañaba prostitución y sacrificios humanos– era la quinta prerrogativa de Israel. *las promesas:* La sexta prerrogativa consistía en las promesas hechas a Abrahán (Gn 12,2; 21,12), Moisés (Dt 18,18-19) y David (2 Sm 7,11-16). **5.** *los patriarcas:* La séptima prerrogativa de Israel era el patrimonio de sus antepasados, pues seguía adorando al Dios de sus padres, Abrahán, Isaac y Jacob (véase Rom 11,28). A este resumen de los privilegios históricos de Israel, Pablo añade a título personal un octavo, el punto culminante: *Cristo*, el descendiente por excelencia. El mesías es su mayor timbre de gloria, pero desgraciadamente no es reconocido como tal.

94 *el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por siempre. Amén:* Parte del problema de este medio versículo es su puntuación; hay cuatro posibilidades principales: (1) «...de quienes también procede Cristo en cuanto a la descendencia física, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por siempre. Amén». Así la gran mayoría de los intérpretes de Rom de los ocho primeros siglos y muchos comentaristas modernos (Althaus, Cranfield, Cullmann, Kuss, Leenhardt, Michel, Pesch, Nygren, Sanday-Headlam). Esta puntuación (coma delante de «el cual») proclama a Cristo como Dios (aunque no como *ho theos*) y como bendito por siempre. (2) «...de quienes también procede Cristo en cuanto a la descendencia física. Dios que está por encima de todas las cosas sea bendito por siempre. Amén». Así un puñado de autores a partir del s. IV, Erasmo (que introdujo la discusión moderna) y muchos exegetas actuales (Barrett, Bultmann, Cerfaux, Dodd, Feine, Goodspeed, Käsemann, Lietzmann, Robinson, Wilckens; *NEB, RSV, Biblia del Peregrino*). Esta puntuación (punto delante de «Dios») era una doxología dirigida a Dios a la manera de las doxologías judías; Pablo bendice a Dios al mencionar al mesías. (3) «...de quienes también procede Cristo en cuanto a la descendencia física, que está por encima de todas las cosas. Dios sea bendito por siempre. Amén». Esta puntuación (coma después de «física» y punto antes de «Dios») divide la alabanza entre Cristo y Dios. (4) «...de quienes también procede Cristo en cuanto a la descendencia física, y a los cuales pertenece Dios que está por encima de todas las cosas. Amén». Así J. Weiss y, en un primer momento, K. Barth (cf. *Nueva Biblia Española*). Esta interpretación invierte de manera conjetural las palabras *ho ōn* (en *hōn ho theos*) e introduce otro privilegio más, haciendo de Dios mismo una prerrogativa de Israel. Las dos últimas interpretaciones son improbables y tienen poco a su favor; la opción está entre (1) y (2). La preferencia de (1) se basa principalmente en tres consideraciones: (i) El sentido normal de este medio versículo en su contexto; la expresión *to kata sarka*, «en cuanto a la descendencia física», exige cierto contraste. (ii) No se utiliza la formulación normal de una doxología; «bendito» debiera preceder a *theos*. En los escritos de Pablo, tal doxología nunca se conecta asindéticamente con lo que precede ni con el sujeto expresado primero (véanse Gál 1,5; 2 Cor 11,31; Rom 1,25; 11,36; cf. Ef 3,21; 2 Tim 4,18; 1 Pe 4,11; Heb 13,21). (iii) El uso de *theos* aplicado a Cristo es compatible con la enseñanza de Pablo, aun cuando tal denominación no se encuentra en ningún otro lugar. Otras afirmaciones suyas hacen que esta atribución no resulte injustificable (véanse 1 Cor 8,6; Flp 2,6; cf. Tit 2,13 para una posible ampliación posterior de

su pensamiento). En cualquier caso, no se pueden dar razones apodícticas acerca de este asunto (véanse O. Cullmann, *Christology* 311-14 [trad. esp.: *Cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1998)]; Cranfield, *Romans* 464-70; Kuss, *Römerbrief* 679-96; Michel, *Römer* 197-99.)

95 (b) LA DIFÍCIL SITUACIÓN DE ISRAEL NO ES CONTRARIA A LA DIRECCIÓN DE LA HISTORIA POR PARTE DE DIOS (9,6-29). La primera explicación dada por Pablo del problema que provocaba su angustia hace hincapié en el papel de Dios en ese trance. (1) Las promesas de Dios a Israel proceden en su totalidad de la gratuita elección divina de éste como pueblo suyo; por lo tanto, su palabra no ha fallado (9,6-13). (2) Mediante el ejemplo veterotestamentario de Moisés ante el faraón, Pablo insiste en el derecho soberano de Dios sobre sus criaturas; incluso hace uso de la indocilidad humana para alcanzar sus fines (9,14-24). (3) Dios no actúa arbitrariamente, pues la llamada, la infidelidad y el resto de Israel forman parte de lo anunciado en el AT (9,25-29).

96 **6-13.** El problema del rechazo de Israel no significa que la palabra de Dios haya fallado; sus promesas proceden de su misericordiosa elección de Israel como pueblo suyo. **6.** *la palabra de Dios no ha fallado:* Ésta es la tesis de esta subsección. Pablo rechaza la idea de que el *logos* dirigido a Israel en las promesas de Yahvé (9,4.9) haya quedado de algún modo frustrado por la negativa de los de su raza a aceptar a Cristo. *no todos los descendientes de Israel son realmente Israel:* El argumento es el siguiente: Dios prometió que Israel sería el destinatario de bendiciones; pero, ahora que los gentiles están convirtiéndose en destinatarios de ellas, podría parecer que las promesas de Dios vacilan; si la exposición hecha por Pablo en Rom 1-8 depende de las promesas de Dios, tal vez todo sea tan poco firme como ellas. No, replica Pablo, las promesas del AT no se hicieron a Israel en cuanto descendencia física, sino al Israel de la fe. **7.** *hijos de Abrahán:* La descendencia física por sí sola no asegura la sucesión, pues Abrahán tuvo muchos hijos (Gn 15,2; 16,15; 21,2; 25,1), pero la promesa patriarcal de salvación sólo fue transmitida a través de Isaac (Gn 21,12). **8.** *hijos de Dios:* La verdadera progenie de Abrahán son los que le nacieron en virtud de una promesa, no de una relación *kata sarka*, «según la carne», es decir, descendencia física. **9.** *la promesa:* Pablo no está pensando en la promesa genérica de una progenie numerosa (Gn 15,5), sino en la promesa específica del nacimiento de Isaac (Gn 18,10.14 combinados). Si hubiera dependido únicamente de la *sarx*, Isaac nunca habría llegado a nacer de la estéril Sara. **10.** *también Rebeca:* Otro ejemplo confirma la opinión de Pablo: Dios otorga gratuitamente su favor a quien quiere. En este caso no se trata ya de una elección entre madres (Sara y Agar, alegorizadas en Gál 4,21-31), sino entre hijos de la misma madre, entre los gemelos Jacob y Esaú, que le nacieron al patriarca Isaac. Sin embargo, Dios favoreció a Jacob, haciendo una elección que condicionó libremente la historia de Israel (Gn 25,21-23). **11.** *antes de que los niños hubieran hecho nada, ni bueno ni malo:* La elección de Jacob fue enteramente gratuita y no dependió de méritos ni de deméritos; este versículo es crucial para el argumento de Pablo, pues la llamada de los gentiles a la fe cristiana es igualmente gratuita. *para que el plan electivo de Dios pudiera continuar:* Lit., «para que el designio de Dios según su elección pudiera continuar». Jacob se vio favorecido para dar a conocer la ejecución de un plan divino que procedía según una elección gratuita. **12.** *le fue dicho:* Véase Gn 25,23. De los gemelos, el primero en nacer había de servir al otro. Israel era descendiente de un favorecido Jacob, y Esaú se convirtió en el antepasado de Edom (y de los posteriores idumeos). Éstos nunca fueron considerados auténticos judíos, aun cuando Juan Hircano I los derrotó (ca. 108 a.C.) y les obligó a circuncidarse y a cumplir la ley mosaica; Josefo (*Ant.* 13.9.1 § 257; 14,15,2 § 403) los llama «medio judíos». ¡Qué diferente, entonces, su destino del de Israel! **13.** *amé a Jacob:* Véase Mal 1,2. El profeta deja constancia del amor de Yahvé por Israel y después da la razón de los cinco grandes reproches que siguen a esta protesta de amor. Pablo utiliza esta cita para hacer hincapié en el papel de Israel dentro del plan salvífico en contraste con el de Edom. Jacob y Esaú son los representantes de sus grupos étnicos, e instrumentos en la ejecución del plan divino. *odié a Esaú:* Es decir, «amé menos» –exageración propia del antiguo Oriente Próximo–.

97 **14-24.** El ejemplo de Moisés ante el faraón revela también el derecho soberano de Dios a escoger. **14.** *¿hay, pues, injusticia en Dios?:* Podría parecer que Dios sufre de *adikia* al escoger a un hermano pasando por encima del otro –o al escoger a los gentiles como su pueblo tras siglos de servicio por parte de los judíos–. **15.** *dijo a Moisés:* Pablo cita Éx 33,19, la respuesta de Yahvé a Moisés tras el incidente del becerro de oro. Tras tal infidelidad, Yahvé todavía pudo manifestar su misericordia, favoreciendo a Israel como su instrumento escogido. Por medio de Israel continuaría dando a conocer su voluntad a la humanidad. Este versículo se explica en 9,18. **16.** *depende de la misericordia de Dios:* La conclusión de Pablo se desprende del hecho de que en el texto veterotestamentario citado sólo se menciona la «misericordia» de Dios. Sin ella, todo esfuerzo humano resulta baldío. Pablo, sin embargo,

no dice que, una vez dada la gracia auxiliar de Dios, tales esfuerzos sean inútiles; en otros lugares subraya su necesidad. Lo que quiere poner de relieve más bien es la gracia de Dios, debido al problema concreto que está tratando. **17.** *la Escritura dice al faraón:* Mientras que el Dios trascendente de Israel habló directamente a Moisés (9,15), a los paganos sólo les habla indirectamente, a través de la Escritura. *mostrar en (mi relación con)ti(go) mi poder:* Véase Éx 9,16, esp. según los LXX, ms. A. El faraón se convirtió así en un instrumento dentro del plan de Dios, lo mismo que Moisés. Su obstinación misma fue un medio utilizado por Dios para liberar a Israel. En última instancia, el faraón contribuyó con su dureza de corazón a la proclamación del nombre de Dios en el mundo. **18.** *endurece el corazón:* En el AT, el endurecimiento del corazón del faraón se atribuye a veces a Dios (Éx 4,21; 7,3; 9,12) y a veces al faraón mismo (Éx 7,14; 8,11.15.28). El «endurecimiento del corazón» por parte de Dios es un modo protológico de expresar la reacción divina ante la pertinaz obstinación humana contra él: confirma una situación no creada por él. No es el resultado de una decisión divina arbitraria o incluso planeada; es el modo en que el AT expresa el reconocimiento por parte de Dios de una situación surgida a raíz del rechazo de una invitación divina por parte de una criatura. Pero pone de relieve el control absoluto de la historia humana por parte de Dios. El éxodo de Egipto fue una etapa de la historia salvífica, y el faraón que se opuso a la partida de Israel fue la figura que creó el marco para el control divino de los acontecimientos. Véase además E. Brandenburger, *ZTK* 82 (1985) 1-47. **19.** *¿por qué encuentra aún falta?:* Si Dios puede hacer uso de la indocilidad humana para alcanzar sus fines, ¿por qué ha de quejarse de los seres humanos? Recuérdense las objeciones de 6,1.15. **20.** *¿quién eres tú?:* Pablo no intenta hacer callar a su objetor imaginario, sino más bien poner la discusión en el plano adecuado. El control del mundo por parte de Dios no se puede juzgar desde una miope perspectiva humana. *¿puede lo moldeado decir a quien lo moldea?:* Se utiliza un conocido tropo del AT; véanse Is 29,16; 45,9; 64,8; Jr 18,6; Sab 15,7; cf. 1QS 11,22. Pablo lo adapta a su propio intento. Con dicho tropo se pretende presentar a Dios como creador y rector del universo. Los antiguos alfareros utilizaban una rueda que movían rápido con el pie mientras sus hábiles dedos sacaban velozmente de la masa informe de arcilla vasijas esbeltas y exquisitas. De tal hazaña sacaron los antiguos la idea de Dios como alfarero que modelaba el mundo y los seres humanos a voluntad (véase *ANEP* 569); con ella se ponía de relieve el poder, el dominio y la libertad de Dios. *¿por qué me hiciste así?:* No «¿Por qué me hiciste arcilla?», sino «¿Por qué me hiciste una vasija disforme, en vez de un jarrón hermoso?». Donde se hace hincapié es en la función del objeto moldeado. **21.** *masa:* El *phyrama* gr. se tradujo con el *massa* lat. De ahí salió la expresión peyorativa *massa damnata* de las controversias sobre la predestinación (véase Agustín, *Ep.* 190.3-9).

98 **22.** *deseando:* Aunque algunos comentaristas (Jerónimo, Tomás de Aquino, Barrett, Cranfield, Michel) entienden el ptc. *thelōn* en sentido causal, «porque deseaba», en el presente contexto (especialmente a la vista de la expresión «con gran paciencia») parece mejor entenderla con sentido concesivo, «aunque deseaba», es decir, aunque su ira podría haberle llevado a dar a conocer su poder, su bondad le retuvo de hacerlo. Dios dio al faraón tiempo para arrepentirse. *vasijas de ira:* Pablo utiliza una expresión de Jr 50,25, que encaja en este contexto de alfarería (9,21, «vasija»). Al mismo tiempo juega con el sentido más común de *skeuos*, que también puede significar «objeto», «herramienta», «instrumento» (véase A. T. Hanson, *JTS* 32 [1981] 433-43). El faraón fue un «objeto» sobre el cual podía descargar la cólera divina. *preparadas para la destrucción:* El ptc. pf. expresa el estado en que se encuentran tales «vasijas», «dispuestas», «provistas», para el basurero. Este versículo expresa la radical incompatibilidad de Dios con los seres humanos rebeldes y pecadores. También contiene un toque de predestinación, y la formulación de Pablo es más genérica que el ejemplo con que empezó; ésta es la razón por la que sus palabras se utilizaron en las posteriores controversias sobre la predestinación. Sin embargo, no se debe perder de vista su perspectiva colectiva. **23.** *para dar a conocer la riqueza de su gloria:* Los elegidos para un papel en la historia de la salvación han sido destinados por Dios a tener parte en su abundante gloria (véanse los comentarios a 3,23.29); este destino no se limita al pueblo judío. Pero, como demuestra 11,22, no es una predestinación absoluta. Si Dios ha sido paciente es porque quiere conceder a Israel tiempo para arrepentirse y de ese modo poder manifestar más aún su misericodia para con él. **24.** *incluso a nosotros a los que llamó:* Anacoluto. Pablo no llega a dar en ningún momento una respuesta directa a las preguntas planteadas en los vv. 19-21; se limita a insistir en la libertad de elección de Dios y en su paciencia al esperar que los instrumentos que quería usar manifestaran su utilidad. Las «vasijas de misericordia» incluyen, no sólo a judíos, sino también a gentiles.

99 **25-29.** La llamada, la infidelidad y el resto de Israel son anunciados en su totalidad en el AT mismo. Pablo hace de nuevo uso del subgénero literario «*testimonia*» (véase el comentario a 3,10). Las citas combinadas proceden de Os e Is (mencionado en el v. 27). **25-26.**

Véanse Os 2,25 (que Pablo adapta a su propio intento, ya que su redacción no concuerda ni con el TM ni con los LXX ni con ninguna versión antigua) y 2,1 (de los LXX). En el texto original, las palabras hacen referencia a la restauración por parte de Dios de las diez tribus de Israel después de que éstas cometieran «adulterio» (= idolatría) y dejaran de ser su pueblo. Oseas prometía su restauración, pero para Pablo esas palabras se refieren a los gentiles. Tal como él se las aplica, éstos ponen de manifiesto la elección de Dios, y especialmente su elección de aquellos que eran indignos de convertirse en los privilegiados. **27.** *Isaías:* Véase Is 10,22-23 (abreviado en los LXX). A Pablo sólo le interesa la frase «un resto será salvo». A través de todas las infidelidades y consiguientes castigos de Israel, brilló un rayo de esperanza. Esas palabras fueron originariamente aplicadas por Isaías a la cautividad asiria; Pablo las refiere a los judíos llamados a aceptar a Cristo y al resto que de hecho lo aceptó. **29.** Véase Is 1,9 (según los LXX). El profeta hablaba del castigo del Israel infiel. La esencia de estas citas veterotestamentarias es que el AT, el libro que proporciona a Israel la base de su esperanza, ha testimoniado que a Israel le iría como antaño a Sodoma y Gomorra, salvo a un resto que conservaría su nombre y simiente. Véase J. A. Battle, *GTJ* 2 (1981) 115-29.

100 (c) EL FRACASO DE ISRAEL SE DEBE A SU PROPIA NEGATIVA (9,30-10,21). Pablo ha concluido la primera parte de su razonamiento, y en este momento pasa a afirmar que la causa del fracaso de Israel se ha de encontrar, no en Dios, sino en Israel mismo. Su argumentación procede en cuatro pasos. (1) Israel prefirió su propio camino de rectitud al de Dios (9,31-33). (2) Pablo expresa su pesar por el hecho de que Israel no ha llegado a reconocer que Cristo es el fin de la Ley, y de que la rectitud se ha hecho accesible por medio de él (10,1-4). (3) El camino antiguo para alcanzar la rectitud era difícil, mientras que el nuevo es fácil, está al alcance de todos y se anuncia a todos, como demuestra la Escritura (10,5-13). (4) Israel no se ha aprovechado de esta oportunidad ofrecida por los profetas y el evangelio, de manera que la culpa es suya (10,14-21).

31-33. Israel ha preferido su propio camino de rectitud. **31.** *la obtuvieron:* Pablo destaca la ironía de la situación, por cuanto los gentiles han tenido éxito en la búsqueda de rectitud creyendo en Cristo Jesús. **32.** *fe... obras:* Véase 3,20.28; y el comentario a 2,15. **33.** Una combinación de Is 28,16 y 8,14-15 pasa por alto los contextos de los originales y ensarta frases haciendo casi decir al AT lo contrario de lo que en realidad dice. La piedra puesta por Yahvé en Sión (la colina oriental de Jerusalén sobre la cual se construyó el Templo) era símbolo de salvación para quienes confiaban en él. En el uso de Pablo, la «piedra» se refiere a Cristo, y el menosprecio de éste la convierte en piedra de tropiezo. Pero quienes creen en él (el resto y los gentiles) no fracasarán sobre esa piedra. Los esenios de Qumrán también se aplicaron Is 28,16, considerando su comunidad como un templo (1QS 8,5-8).

(Barrett, C. K., «Romans 9:30-10:21: Fall and Responsibility of Israel», *Die Israelfrage* 109-21. Bring, R., «Paul and the Old Testament», *ST* 25 [1971] 21-60. Cranfield, C. E. B., «Romans 9:30-10:4», *Int* 34 [1980] 70-74; «Some Notes on Romans 9:30-33», *Jesus und Paulus* [Fest. W. G. Kümmel, Gotinga 1975] 35-43. Refoulé, F., «Note sur Romains IX, 30-33», *RB* 92 [1985] 161-86.)

101 **1-4.** Una expresión de pesar inicia el cap. 10, al afirmar Pablo que Israel no ha reconocido que la rectitud viene a través de Cristo, el fin de la ley. **1.** *para que se salven:* La oración de Pablo incluye explícitamente a los judíos dentro de la perspectiva que el apóstol tiene del plan de salvación de Dios (cf. 1 Tes 5,9; Rom 1,16). **2.** *celo de Dios:* Pablo podría hablar por experiencia (Gál 1,13-14; Flp 3,9; cf. 1 Mac 2,26-27). *no inteligente:* Lit., «no según conocimiento» (*epignōsis*), es decir, un verdadero conocimiento que reconozca la relación real de la humanidad con Dios tal como se ha revelado ahora en Cristo Jesús. **3.** *en su ignorancia de la rectitud de Dios:* Esto se ha entendido a menudo referido a una comunicación de rectitud a los seres humanos; es decir, los judíos no se dan cuenta de que la auténtica condición de rectitud ante Dios no se alcanza con sus esfuerzos, sino que es conferida por Dios como don. Éste es el sentido de Flp 3,9, «una rectitud (que viene) de Dios» (cf. 2 Cor 5,21; → Teología paulina, 82:39). Pero Pablo no utiliza en este caso la locución prep. y habla más bien de una mala interpretación de «la rectitud de Dios», el atributo divino (como en otros lugares de Rom: 1,17; 3,5.21-26). Los judíos no han captado el verdadero significado del poder absolutorio de Dios, y por tanto se han negado a someterse a él. **4.** *el fin de la ley es Cristo:* El significado de esta oración es muy discutido. El *telos* gr. puede significar (1) «terminación», «cese», (2) «última parte», «conclusión», o (3) «meta», «propósito», «*finis*» (BAGD 811). El significado (2) no hace al caso, y la disputa se centra en si Cristo es la «terminación» de la ley o la «meta» o «propósito» de la ley. En el primer sentido, *telos* se entiende temporalmente, el «fin» del período de *tôrâ*; Cristo sería la terminación de todo esfuerzo humano por alcanzar la rectitud ante Dios mediante la observancia de la ley mosaica (así *NEB*, Bultmann, Käsemann, Pesch, Robinson). Aun cuando Pablo nunca utiliza esta frase en Gál, este sentido se ajustaría a Gál 4,2-6 (→ Teología paulina, 82:96-97). Pero cabe preguntarse

si se ajusta al análisis de Rom, y por eso otros comentaristas prefieren el tercer sentido: Cristo sería la meta de la ley, meta a la que ésta iba encaminada en sentido intencional o final (así Cerfaux, Cranfield, Flückiger, Howard). Este sentido final se basa en la conexión entre 10,4 y 9,31-33, donde la «búsqueda» de la rectitud por parte de los gentiles presupone una «meta». También el «celo» de 10,2 presupone ese sentido, y ésta es probablemente la razón por la cual Pablo insiste en 3,31 en que su evangelio de justificación por gracia mediante la fe «consolida» o «confirma» la ley. Pues una comprensión correcta de la fe paulina, «que se realiza a sí misma mediante el amor» (Gál 5,6), que es «el cumplimiento de la ley» (Rom 13,10; → Teología paulina, 82:98), explica cómo Pablo no sólo podía mirar a Cristo como la meta de la ley, sino también considerar la rectitud por medio de la fe en él como una manera de cumplir la ley como tal y de consolidar todo aquello que ésta representaba. *para la rectitud de quien quiera que tenga fe:* La preciada condición de rectitud ante Dios es ahora accesible a todos mediante la fe (véase 1,16).

(Campbell, W. S., «Christ the End of the Law: Romans 10:4», *Studia biblica III* [JSOTSup 3, Sheffield 1978] 73-81. Cranfield, C. E. B., «St. Paul and the Law», *SJT* 17 [1964] 43-68. Flückiger, F. «Christus, des Gesetzes *telos*», *TZ* 11 [1955] 153-57. Howard, G. E., «Christ the End of the Law», *JBL* 88 [1969] 331-37. Refoulé, F., «Romains, X,4: Encore une fois», *RB* 91 [1984] 321-50. Rhyne, C. T., «*Nomos dikaiosynēs* and the Meaning of Romans 10:4», *CBQ* 47 [1985] 486-99.)

102 **5-13.** El nuevo camino de rectitud, abierto a todos, es fácil, como demuestra la Escritura. **5.** *Moisés escribe:* Lv 18,5, también citado en Gál 3,12, promete vida a quienes se esfuercen por alcanzar la rectitud legal. La observancia práctica de las prescripciones de la ley era una condición necesaria para la vida así prometida. Queda sobreentendido en la cita el carácter arduo de dicha condición. En contraste con tal exigencia, el nuevo camino de rectitud no pide a los seres humanos nada tan arduo. Para ilustrar esta idea, Pablo alude a las palabras de Moisés en Dt 30,11-14. Lo mismo que Moisés intentó convencer a los israelitas de que la observancia de la ley no requería escalar las alturas ni descender a las profundidades, Pablo juega con las palabras de Moisés, aplicándolas en sentido acomodaticio a Cristo mismo. Las alturas han sido escaladas y las profundidades han sido sondeadas, pues Cristo vino al mundo de la humanidad y fue resucitado de entre los muertos. A nadie se le pide que realice una encarnación o una resurrección; sólo se le pide que acepte con fe lo que ya ha sido hecho por la humanidad y que se identifique con Cristo encarnado y resucitado. En su explicación midrásica de Dt, Pablo añade una alusión a Sal 107,26. En esa explicación, «Cristo» sustituye a la «palabra» de la Torá. **9.** *si confiesas:* Hay que pronunciar la confesión básica de la fe cristiana y decirla en serio. Pablo pasa a citar la fórmula confesional (quizá incluso kerigmática) de la primitiva Iglesia palestinense, *Kyrios Iēsous*, «Jesús es Señor» (cf. 1 Cor 12,3; Flp 2,11). Se requiere una fe interior que guíe a la persona entera; pero esa fe incluye también un asentimiento a una expresión de dicha fe. Pablo vuelve a afirmar la actividad del Padre en la resurrección de Cristo (→ Teología paulina, 82:58-59). **10.** Este versículo formula retóricamente la relación existente entre la rectitud y salvación humanas y la fe y su expresión. El balance subraya aspectos diferentes del único acto básico de adhesión personal a Cristo y de su efecto. No conviene hacer demasiado hincapié en las diferencias entre justificación y salvación. **11.** *nadie que crea en él quedará avergonzado:* Se utiliza otra vez Is 28,16; cf. 9,33. Pablo modifica la cita añadiendo *pas*, «todo», poniendo así de relieve la universalidad de la aplicación: «no... todo» = «nadie». En Is, las palabras hacían referencia a la preciosa piedra angular puesta por Yahvé en Sión; Pablo las adapta a la fe en Cristo y las utiliza como garantía de salvación para el creyente cristiano. La adición de *pas* prepara para el versículo siguiente. **12.** *no hay distinción entre judío y griego:* Todos tienen la oportunidad de participar igualmente en la nueva rectitud por la fe (3,22-23). *el mismo Señor:* En principio, *Kyrios* parece referirse a Yahvé, puesto que Pablo utiliza expresiones judías, «el Señor de todos» (Josefo, *Ant.* 20.4.2 § 90), «invocan el nombre de» (1 Sm 12,17-18; 2 Sm 22,7), y se refiere explícitamente en el v. 13 a Jl 3,5. Pero dentro del contexto (esp. tras 10,9) *Kyrios* sólo puede referirse a Jesús, que es el Señor resucitado de judíos y griegos (cf. 9,5; Flp 2,9-11). En el AT, lo de «invocan el nombre del Señor» designaba a los israelitas sinceros y piadosos; en el NT, eso mismo pasa a decirse de los cristianos. Los vv. 12-13 son testimonio elocuente del culto a Cristo como *Kyrios* en la Iglesia primitiva.

103 **14-21.** Israel, sin embargo, no aprovechó la oportunidad que le brindaron los profetas y el evangelio; por consiguiente, la culpa es suya. La oportunidad de creer en Cristo se brindó a todos, pero especialmente a Israel; no puede decir que no oyó su evangelio. Pablo se plantea cuatro dificultades u objeciones, quizá haciéndose eco de comentarios sacados de sermones misioneros pronunciados entre judíos, y a cada una de ellas le da una respuesta breve citando la Escritura: (1) ¿Cómo puede la gente creer en el evangelio si no ha sido predicado enteramente? (10,14-15). (2) ¡Pero no ha sido aceptado por todos! (10,16-17). (3) ¡Pero quizá los judíos no lo oyeron! (10,18). (4) ¡Quizá no lo entendieron! (10,19-21).

104 **14.** *no han creído:* La primera dificultad es múltiple y parte del supuesto de que el culto a Cristo se debe fundar sobre la fe en él. *a quien no han oído:* La pregunta no alude a los judíos de Palestina, que podrían haber sido testigos del ministerio de Jesús, sino a quienes no le habían oído directamente. *si no se lo predica alguien:* La fe se funda en una predicación autorizada, en el testimonio de aquellos a quienes se les ha encomendado la misión de dar a conocer la palabra de Dios. En este texto, lo mismo que en el v. 17, el primer paso de toda fe es «oír» el mensaje propuesto; así, el objeto de la fe, formulado en proposiciones, primero es presentado (→ Teología paulina, 82:109). **15.** *si no son enviados:* Una predicación autoritativa, base de la fe, presupone una misión. Al expresar esto último, Pablo utiliza el vb. *apostellein*, aludiendo al origen apostólico del testimonio de la Iglesia cristiana y de su predicación autorizada del acontecimiento Cristo. A esta objeción Pablo responde con Is 52,7 (en una forma más próxima al TM que a los LXX). *los que traen buenas noticias:* En Is, el texto hace referencia a la buena noticia anunciada a los judíos que habían quedado en una Jerusalén en ruinas: estaba a punto de llegar la liberación de la cautividad babilónica y la restauración de Jerusalén se hallaba muy próxima. En el uso que Pablo hace de él, el texto adquiere las tonalidades de su buena noticia, el «evangelio». Su respuesta a la primera dificultad es, pues, citar a Isaías y demostrar que el «evangelio» ciertamente ha sido predicado a Israel. **16.** *no todos han hecho caso de la buena noticia:* Segunda dificultad. Pablo replica citando Is 53,1. Indirectamente declara que el hecho de que no todos los judíos hayan aceptado la buena noticia no significa que no les haya sido predicada, pues Isaías previó en su propia misión una equiparable negativa a creer. **17.** *mediante el mensaje de Cristo:* Esta vaga expresión se puede interpretar de diversas maneras, y Pablo no la explica. Podría significar el mensaje que trajo Cristo mismo o (más probablemente dentro de este contexto) el mensaje acerca de Cristo. Véase R. R. Rickards, *BT* 27 (1976) 447-48. **18.** *¿no han oído?:* Tercera dificultad, cuyo sentido es: tal vez no hayan tenido la oportunidad de oír la buena noticia; tal vez los predicadores apostólicos no hayan hecho su trabajo. Pablo responde con Sal 19,5. En el original, el salmista canta a la naturaleza que proclama por doquier la gloria de Dios. Pablo adapta esas palabras a la predicación del evangelio. De hecho, niega que Israel no haya tenido la oportunidad de creer en Cristo. **19.** *¿es que Israel no comprendió?:* Cuarta dificultad: tal vez los predicadores apostólicos hablaran de manera ininteligible, e Israel no comprendiera su mensaje. Pablo responde de nuevo con la Escritura, citando Dt 32,21 e Is 65,1-2, primero la Torá, luego los Profetas. Las palabras de Dt están sacadas del cántico de Moisés, con el cual Yahvé –por medio de Moisés– intenta educar a Israel y anuncia que será humillado por los paganos. Al citar así Dt, Pablo insinúa una comparación entre la situación actual de Israel y lo ocurrido en la época del exilio. Si fue humillado entonces, cuánto mayor será su humillación ahora; los gentiles entienden el mensaje evangélico, pero Israel se queda sin comprender. **20.** En el contexto original de Is 65,1-2, las palabras del profeta de los vv. 1-2 tienen en mente a la misma gente, sean samaritanos, judíos apóstatas o simplemente judíos (acerca de esto hay división de opiniones entre los comentaristas del AT). Pero Pablo, influenciado por los LXX, que hablan de *ethnos*, «nación», en el v. 1 y de *laos*, «pueblo», en el v. 2, desdobla la referencia de los dos versículos. El primero se aplica a los gentiles; el segundo, a los judíos. Resulta evidente el contraste entre los gentiles, «la nación necia», que acepta a Cristo con fe, y los judíos, «pueblo desobediente y obstinado», que se niega a creer en él. Así termina la severa crítica a Israel por parte de Pablo.

(Black, M., «The Christological Use of the Old Testament in the New Testament», *NTS* 18 [1971-72] 1-14. Delling, G., «"Nahe ist dir das Wort"», *TLZ* 99 [1974] 401-12. Howard, G. E., «The Tetragram and the New Testament», *JBL* 96 [1977] 63-83. Lindemann, A., «Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz», *ZNW* 73 [1982] 231-50. Suggs, M. J. «"The Word is Near You": Romans 1:6-10 within the Purpose of the Letter», *Christian History and Interpretation* [Fest. J. Knox, ed. W. R. Farmer et al., Cambridge 1967] 289-332.)

105 (d) EL FRACASO DE ISRAEL ES PARCIAL Y TEMPORAL (11,1-36). El cuadro pintado hasta ahora por Pablo en los caps. 9-11 no es agradable: la incredulidad de Israel se ajusta al plan de Dios basado en una elección gratuita (cap. 9); pero en realidad el responsable de dicha incredulidad no es Dios, sino Israel mismo (cap. 10). Pero incluso en 9,27 había insinuado Pablo un rayo de esperanza, al decir que «un resto será salvo». Ahora vuelve sobre este aspecto del problema y da más explicaciones: la incredulidad de Israel es sólo parcial (11,1-10), únicamente temporal (11,11-24) y según el plan de Dios se va a mostrar misericordia con todos, especialmente con los judíos (11,25-32). Al final de esta sección, Pablo prorrumpe en un himno a la misericordiosa sabiduría de Dios (11,33-36).

106 **1-10.** La incredulidad de Israel es sólo parcial. **1.** *¿ha rechazado Dios a su pueblo?:* Si el plan de Dios es de elección gratuita e Israel ha sido infiel, y los gentiles están aceptando el evangelio mientras que Israel no, aparentemente Dios ha repudiado a quienes en otro tiempo fueron su pueblo elegido (cf. Sal 94,14). *¡de ningún modo!:* Negativa rotunda,

casi indignada; véase el comentario a 3,4. *israelita:* Véase el comentario a 9,4. *del linaje de Abrahán:* «Según la carne»; véase el comentario a 1,3. *de la tribu de Benjamín:* Véase Flp 3,5. Benjamín era considerada a menudo como la más israelita de las tribus, la «amada del Señor» (Dt 33,12); de ella salió Saúl, el primer rey de la monarquía unida, tocayo de Pablo. Pablo y otros judeocristianos han sido llamados e invitados a creer en Cristo; esto demuestra que Dios no ha rechazado a su pueblo. **2.** *Elías:* Véase 1 Re 19,9-18. Tras su viaje de 40 días y 40 noches hasta llegar al Horeb, el monte de Dios, el profeta se cobijó en una cueva donde se quejó amargamente a Yahvé de las infidelidades de Israel. Yahvé anunció el castigo venidero de su pueblo, pero también la liberación de 7.000 de Israel que no habían doblado la rodilla ante Baal. Lo mismo que Elías no estaba solo, tampoco Pablo está solo entre los judíos en su fe en Cristo Jesús. **3.** Pablo utiliza 1 Re 19,10 en forma abreviada y a la inversa. El ejemplo de Elías se saca de la historia de Israel para poner de manifiesto el plan de Dios también en la situación presente. **4.** En este texto se cita 1 Re 19,18 libremente, sin seguir ni el TM ni los LXX. A Pablo sólo le interesa una idea: 7.000 permanecieron fieles a Yahvé. Israel, entonces como ahora, no ha sido enteramente repudiado. **5.** *un resto elegido por gracia:* Lit., «un resto según la selección de gracia», es decir, sin consideración alguna de su fidelidad a la ley. Los esenios de Qumrán también se consideraban *bĕḥîrê rāṣon*, «los elegidos por benevolencia (divina)» (1QS 8,6; cf. E. Vogt, «"Peace among Men of God's Good Pleasure" Lk 2.14», *The Scrolls and the New Testament* [ed. K. Stendahl; Nueva York 1957] 114-17). **6.** *no basado en obras:* Véanse 3,24; 4,4; 9,16. La existencia de este resto es prueba de la benevolencia de Dios, y no de mérito humano alguno. **7.** *Israel no consiguió lo que deseaba:* La mayoría de los judíos, fuera de ese resto, no alcanzaron la rectitud que perseguían (9,30-31). Ésta es la fuente del pesar que Pablo expresaba en 9,1-2. *pero aquellos a los que Dios eligió lo consiguieron:* Lit., «la elección», es decir, se utiliza lo abstracto por lo concreto. Aunque los elegidos incluyen a los gentiles y al resto, Pablo está pensando sólo en éste cuando lo contrasta con *hoi loipoi*, «los demás». *se hicieron insensibles:* Lit., «se endurecieron». Este efecto experimentado por los judíos es el resultado de su resistencia al evangelio; pero hasta eso tiene su función providencial en el plan de Dios. **8.** *como está escrito:* Véase el comentario a 1,17. Sobre la combinación de citas del AT utilizada aquí véase el comentario a 3,10. Pablo conecta Dt 29,3; Is 29,10; Sal 69,23-24. Las palabras de Dt 29,3, no citadas literalmente, las dirigió Moisés a Israel, que había sido testigo de todos los portentos enviados por Dios contra el faraón en favor suyo, pero no había llegado a apreciar toda su significación: «Pero hasta el día de hoy Yahvé no os ha dado una mente para entender, ojos para ver ni oídos para oír». Pablo modifica su cita libre con una adición tomada de Is 29,10, «un espíritu de embotamiento», sacado de un pasaje en el cual Isaías hablaba de la perversidad y ceguera espiritual de Israel. Los textos combinados sirven al intento de Pablo de describir la reacción de Israel ante Cristo, pero no se debe perder de vista el modo en que Pablo utiliza el AT (véanse J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 44-45; J. Schmid, *BZ* 3 [1959] 161-73). **9.** *David:* El nombre de David se encuentra en la cabecera del Sal 69 del AT, que es un lamento donde se suplica la liberación de una tribulación personal. El vínculo verbal que une estos versículos con los precedentes es «ojos que no ven». No es necesario intentar determinar a qué se refieren los demás detalles (festejo, etc.); la idea principal es la confirmación por parte de Dios de la situación existente (véase el comentario a 9,18), situación que no es ni total ni definitiva.

107 **11-24.** La incredulidad de Israel es sólo temporal. **11.** *¿han tropezado para quedar caídos?:* Israel ha tropezado en Cristo, pero no ha caído del todo, de manera que no pueda recuperar el equilibrio. De hecho, su tropiezo ha sido providencial, por cuanto los apóstoles se apartaron de él para dirigirse a los gentiles (cf. Hch 13,45-48; 18,6). A la larga, el tropiezo de Israel suscitaría en él envidia por los gentiles, que estaban alcanzando ante Dios esa rectitud que Israel mismo había estado buscando. **12.** *su totalidad:* El significado del *plērōma* gr. es objeto de discusión. Lo más probable es que signifique «lo que es llevado a plenitud, totalidad, contingente completo», como en 11,25. Pero algunos comentaristas lo entienden como «su cumplimiento (de la exigencia divina)» (véase BAGD 672). Pablo insinúa los incalculables beneficios que se derivarían para el mundo de la aceptación plena de Jesús como mesías por parte de los judíos; si su actuación se ha traducido hasta ahora en beneficios tan increíbles, ¿qué supondrá su plena aceptación?

108 **13.** *a vosotros los gentiles:* Véase 1,5. Los gentiles no deben mostrarse presuntuosos ni altaneros por haber aceptado a Cristo; no tienen derecho a mirar por encima del hombro a Israel. *apóstol de los gentiles:* El epíteto dado comúnmente a Pablo procede de sus propios escritos (véase Gál 2,7-8; cf. Hch 9,15; 22,21). Se gasta en este ministerio con un solo propósito: servir de acicate a los de su raza y así salvar a algunos de ellos. Aunque es cristiano, Pablo todavía se considera miembro de la raza de los judíos. Los llama literalmente «mi carne», y de ese modo expresa vívidamente su solidaridad con ellos. **15.** *su rechazo:*

Aunque algunos comentaristas (Cranfield, Wilckens) toman esto como un gen. objetivo, el (temporal) «rechazo de ellos» por parte de Dios, es mejor entenderlo como gen. subjetivo, el rechazo del evangelio por parte de los judíos, a la vista de lo que Pablo exclama en 11,1. *la reconciliación del mundo:* Véase 2 Cor 5,19. El aspecto providencial del «rechazo» de Israel ha sido la reconciliación de todos los demás con Dios –y, posiblemente, incluso una extensión cósmica de ese efecto de reconciliación al universo entero (→ Teología paulina, 82:72)–. Dicha reconciliación tendrá el efecto de poner celosos a los judíos y de atraerlos a Cristo. *vida de entre los muertos:* El significado de esta expresión es muy discutido. Orígenes, Cirilo de Alejandría, muchos comentaristas medievales, Barrett, Cranfield, Käsemann, Lagrange, Lietzmann, Lyonnet, Michel y Sanday-Headlam entienden que *zōē ek nekrōn* se refiere a la resurrección general de los muertos al final de los tiempos. Si la conversión de los gentiles representa la primera etapa de la redención, a saber, la «reconciliación», la «aceptación» del evangelio por parte de los judíos representará su fase definitiva. Se recurre a los vv. 25-26 para apoyar esta referencia a la resurrección general en la parusía; los comentaristas que la usan añaden a menudo que en este caso Pablo no está afirmando necesariamente una conexión temporal. Otros intérpretes, como Teofilacto, Focio, Eutimio, Cornely, Huby y Wilckens, entienden *zōē ek nekrōn* en sentido figurado: «La conversión en masa de Israel será para los gentiles un acontecimiento de gran utilidad y felicidad» (Huby). Esto resulta preferible porque Pablo no escribe *anastasis nekrōn*, la expresión que utiliza en otros lugares para hablar de «resurrección de los muertos» (1 Cor 15,12.13.21.42; Rom 6,5) cuando se refiere a eso. Otros más, como Leenhardt y Stanley, consideran que esa imagen se refiere a los judíos mismos; su aceptación del evangelio significará para ellos el paso de la situación de muerte a la de vida. Según estos autores, hay una alusión al efecto de su identificación con Cristo, como en el bautismo (6,4), y sobre todo a la nueva vida que pasarán a poseer a consecuencia de su «aceptación». Parece preferible esta última interpretación. **16.** *si el primer puñado de masa está consagrado:* El tropo de Pablo es mixto (masa y raíz). En primer lugar, dice refiriéndose a Nm 15,18-21, «Si las primicias son santas, toda la masa lo es». Debido a que la primera porción de la harina se aparta para el Señor (es decir, se da a los sacerdotes del Templo [Josefo, *Ant.* 4.4.4 § 70]), la hornada entera adquiere pureza legal, lo cual la hace apta para su consumo por parte del pueblo de Dios (cf. Lv 18,23-25). Después utiliza otra imagen. *si la raíz está consagrada:* Véase Jr 11,16-17. Esta imagen expresa la misma idea que la anterior, pero ¿a qué se refiere «raíz»? Para Orígenes y Teodoro de Mopsuestia, el primer puñado de masa y la raíz son Cristo, cuya santidad garantiza bendiciones a todo Israel. Para Barrett y Weiss, se refieren más bien al resto convertido –una interpretación que se ajusta al contexto precedente–. Para Käsemann, Lagrange, Michel, Pesch, Sanday-Headlam y Wilckens, la «raíz» denota a los patriarcas, porque en el v. 17 se volverá a utilizar para designar al antiguo Israel, en el cual han sido injertados los gentiles. Cualquiera de estas interpretaciones es posible, pero quizá sea mejor asignar una interpretación a cada una de las imágenes (con Cranfield, Leenhardt): el primer puñado de masa representaría al «resto», que ya ha aceptado a Cristo, y la raíz representaría a los «patriarcas». Así se establece un vínculo tanto con el contexto precedente como con el siguiente.

109 **17.** *algunas de las ramas fueron desgajadas:* Pablo sigue dirigiéndose a los cristianos de origen gentil y les advierte que no se muestren pagados de sí mismos por su situación de favor. No deben mirar por encima del hombro a los judíos incrédulos que han quedado separados de la fuente de la vida. *vástago de olivo silvestre:* En parte, el tropo depende del AT (Jr 11,16; Os 14,6), pero también de la costumbre de los antiguos horticultores de injertar una rama joven de olivo silvestre en un olivo viejo y agotado que había dado buenos frutos (Columella, *De re rustica* 5.9,16). Los gentiles son el vástago de olivo silvestre injertado en Israel en lugar de las ramas cortadas (= judíos incrédulos). **18.** *la raíz te sostiene:* El Israel de antaño sigue ocupando el puesto privilegiado de portador de salvación en el mundo. **20.** *es verdad:* Pablo no niega que la defección de Israel ha facilitado la conversión de los gentiles, pero Israel no fue desgajado para que los gentiles pudieran ser injertados en el tronco. Más bien su incredulidad tuvo como consecuencia su poda, pero no hubo conexión intrínseca alguna entre eso y la elección de los gentiles injertados de hecho en su lugar. *sólo por la fe te mantienes donde estás:* La situación de los gentiles se debe a la gratuita elección de Dios y a su respuesta de fe, no a mérito alguno del cual los cristianos de origen gentil puedan jactarse. **21.** *no perdonó a las ramas naturales:* Si las ramas pertenecientes al árbol *kata physin*, «por naturaleza», podían ser cortadas (a causa de su infidelidad), lo mismo cabe hacer con las que simplemente se han injertado en él (si resultan ser infieles). **22.** *la bondad y la severidad de Dios:* Estas dos nociones se acercan mucho a lo que tradicionalmente se ha llamado «misericordia y rectitud» de Dios, pero para expresarlas Pablo utiliza los términos gr. *chrēstotēs* y *apotomia*. Resulta significativo que no utilice *eleos* ni *dikaiosynē*, términos que, debido a su tras-

fondo veterotestamentario, poseen una connotación notablemente diferente (→ Teología paulina, 82:39). *si es que te mantienes en su bondad:* La elección de Dios, aunque gratuita, está condicionada por el cumplimiento responsable de sus obligaciones por parte de los cristianos de origen gentil. **23.** *serán injertados:* Pablo explica finalmente cómo las ramas cortadas podrán encontrar vida en el tronco madre de Abrahán. *Dios tiene el poder para injertarlos de nuevo:* A fortiori, si pudo injertar una rama de olivo silvestre. A lo largo del razonamiento basado en el vástago de olivo silvestre, Pablo da a entender que las ramas naturales cortadas todavía no han sido arrojadas al basurero. Israel todavía no ha sido rechazado definitivamente por Dios (11,1). **24.** *de un olivo silvestre... en un olivo cultivado:* El contraste indica la naturaleza trascendente de la vocación a la que han sido llamados los cristianos de origen gentil. La restauración de los judíos, sin embargo, será más fácil que la llamada de los gentiles. Así, el rechazo de Israel no es definitivo, sino temporal.

(Bourke, M. M., *A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans XI* [Studies in Sacred Theology 2/3, Washington 1947]. Rengstorf, K. H., «Das Ölbaum-Gleichnis in Rom 11.16ff», *Donum gentilicium* [Fest. D. Daube, ed. E. Bammel et al., Oxford 1978] 127-64.)

110 **25-32.** Según el plan de Dios, se va a mostrar misericordia con todos, especialmente con los judíos. **25.** *sabios a vuestro parecer:* Los cristianos de origen gentil no deben concluir que su perspectiva de la historia humana es la única válida; Pablo prefiere desvelarles aspectos del *mystērion* divino oculto en Dios durante mucho tiempo, pero ahora revelado (→ Teología paulina, 82:33-34). Este «secreto» tiene tres aspectos: (1) la «insensibilidad parcial» de Israel (véase el comentario a 11,7; Pablo vuelve sobre lo que dijo en 11,1-10); (2) «el contingente completo de los gentiles» (el tercer aspecto aguardará al *plērōma* de los gentiles, es decir, a su «entrada» como un injerto en el tronco del olivo que es Israel; véase el comentario a 11,12). (3) **26.** *y así todo Israel será salvo:* Pablo expresa de este modo su firme convicción acerca del destino colectivo definitivo de los de su raza –un eco de Is 60,21-22–. Pero, ¿cómo «serán salvos» todos? Son corrientes dos explicaciones: (1) una teológica y (2) otra cristológica. Según la primera, propugnada por F. Mussner (*Kairos* 18 [1976] 241-55) y K. Stendhal (*Paul among Jews and Gentiles* [Filadelfia 1976] 3-4), el vb. *sōthēsetai* se ha de entender como una pasiva teológica (*ZBG* § 236), «serán salvados», es decir, por Dios, con un acto misericordioso independiente de cualquier aceptación de Jesús como el mesías o de una conversión en masa anterior a la parusía. Serán rescatados de su «endurecimiento parcial» (v. 25c) por «el Libertador» (v. 26b; cf. Is 59,20), que sería Yahvé mismo, puesto que Cristo no ha sido mencionado en toda esta sección desde 10,17. La «alianza» (v. 27) se entendería como diferente de la de Jr 31,33. Se trataría, pues, de una salvación de los judíos al margen de Cristo. Según la explicación cristológica, propugnada por W. D. Davies (*NTS* 24 [1977-78] 23-29) y muchos comentaristas modernos, el vb. *sōzein* se utiliza en el sentido de 1 Cor 9,22 (con un matiz de conversión); el «Libertador» de Is 59,20 se aplica a Cristo en la parusía (como en 1 Tes 1,10); y la «alianza» del v. 27 es la de Jr 31,33 en su fase definitiva. Así, en la parusía «todo Israel» verá perdonado su «endurecimiento» culpable, aceptará a Jesús como el mesías y verá «borrados» sus pecados en el cumplimiento de la alianza de Jr 31,33 (citado en 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6). Es preferible la explicación cristológica, porque Pablo no piensa ni mucho menos en dos clases diferentes de salvación: una alcanzada por Dios para los judíos, y otra por Cristo para los gentiles; eso sería ir contra toda su tesis acerca de la justificación por gracia mediante la fe. En un punto anterior de esta sección Pablo citaba el AT contra Israel; ahora lo hace en su favor. La cita vuelve a ser compuesta; véase el comentario a 3,10. Is 59,20-21 (citado según los LXX con ligeros cambios) se une con Is 27,9 para poner de manifiesto el «secreto» oculto en Dios y ahora revelado. Las palabras muestran que Dios, al anunciar su nueva alianza, contaba con la infidelidad de Israel; ahora se aplican a Cristo. Véanse además C. M. Horne, *JETS* 21 (1978) 329-43; D. G. Johnson, *CBQ* 46 (1984) 91-103; F. Refoulé, *«...et ainsi tout Israel sera sauvé: Romains 11,25-32* (LD 117, París 1984); P. Stuhlmacher, «Zur Interpretation von Römer 11,25-32», *Probleme biblischer Theologie* (ed. H. W. Wolff, Múnich 1971) 555-70. **28.** *son enemigos de Dios:* Debido a su fracaso parcial y temporal en aceptar a Jesús como mesías. *para vuestro provecho:* Recapitulación de 11,11-14. *son amados por él a causa de sus antepasados:* La elección de Israel es irrevocable en la historia humana y resulta manifiesta en el favor mostrado a sus patriarcas –un título del que los gentiles carecen–. **30.** *vosotros desobedecisteis en otro tiempo a Dios:* La opinión de Pablo sobre los antiguos gentiles concuerda con la de los demás judíos. La desobediencia gentil era incredulidad respecto a Dios. La actitud de los judíos ante Cristo representa el mismo tipo de desobediencia. Pero, lo mismo que la desobediencia judía ha sido un factor de la manifestación de la misericordia divina para con los gentiles, la misericordia mostrada a éstos será empleada con los judíos. **32.** *Dios encerró a todos los seres humanos en la desobediencia:* Todos, judíos y griegos, han sido, como grupo, infieles a Dios, quien hace uso de

tal infidelidad para manifestar a todos ellos su munificencia y misericordia –para revelar precisamente qué clase de Dios es (véanse 3,21-26; Gál 3,22)–. Pablo prorrumpe a continuación en una exclamación relativa a la misericordiosa sabiduría de Dios.

111 **33-36.** Himno a la misericordiosa sabiduría de Dios. **33.** *qué inagotables son los recursos de Dios:* Pablo prorrumpe en esta exclamación, no movido por el temor reverencial o el miedo, sino por el asombro y la gratitud ante la ilimitada providencia de Dios manifestada al disponer la asistencia mutua de judíos y gentiles para alcanzar la salvación. El papel de Israel en el plan divino de salvación tal vez no se imaginara nunca de otro modo. **34.** Pablo une Is 40,13 y Job 41,3(?) para subrayar que Dios no es deudor de nadie, ni por sus planes ni por sus dones a la humanidad. Todo procede de su benévola munificencia; no necesita ni asesores ni ayudantes de investigación. Pablo cita el texto de Is según los LXX, con un ligero cambio en el orden de las palabras. En Is, éstas hacen referencia a la liberación de los judíos del exilio por parte de Yahvé y ensalzan por ello la grandeza de Dios. El pasaje de Job no es seguro; 41,3 está corrompido en el TM, y es casi imposible determinar qué texto pudo seguir Pablo. Algunos comentaristas piensan que alude a Job 35,7 ó 41,4. **36.** Doxología a Dios (Padre) como creador, sostenedor y meta del universo. La prep. *ex* indica «origen»; *dia* (con gen.), el «autor» de una acción o situación; y *eis* (con ac.), el «fin», «meta». La oración expresa la absoluta dependencia de toda la creación respecto a Dios. La formulación de Pablo tal vez esté influenciada por el pensamiento filosófico helenístico (cf. Marco Aurelio, *Medit.* 4.23; H. Lietzmann, *An die Römer* 107). Cf. 1 Cor 8,6; 11,12.

112 **(III) Segunda parte: sección parenética – las exigencias de una vida recta en Cristo (12,1-15,13).** En este momento, Pablo añade a la sección doctrinal una exhortación dirigida a la Iglesia romana, aun cuando ésta es prácticamente desconocida para él. Rom 12-13 constituye una unidad catequética, bastante parecida a 1 Tes 4-5. Refleja la tendencia presente en la Iglesia primitiva a unir la parénesis con una exposición kerigmática o doctrinal. Esta sección parenética no es exactamente un tratado ético, pues resulta muy poco sistemática y algo divagadora. Tal como se encuentra en Rom, da a entender que, aun cuando las prescripciones legales mosaicas ya no pueden ser la norma para la conducta cristiana, hay exigencias que pesan sobre los cristianos, y el principio activo en todas ellas es el amor o caridad. Muchos de los temas presentes en esta sección son generalidades y reflejan problemas con los que Pablo tuvo que vérselas en el pasado en otras Iglesias fundadas por él, quizá incluso en Corinto, desde donde envía esta carta. Aunque los temas no están estrechamente relacionados entre sí, en líneas generales atañen a la relación de los cristianos justificados con la sociedad en que viven.

113 **(A) La vida cristiana debe ser un culto dado a Dios en el Espíritu (12,1-13,14).** La unidad de la comunidad cristiana requiere que los individuos se esfuercen por vencer el mal con el bien. La búsqueda común del bien es obligación de quienes son miembros del cuerpo de Cristo, cuyas vidas han de ser un sacrificio ofrecido a Dios. **1.** *os exhorto:* Pablo habla como un apóstol autorizado (1,5; 11,13). *por la misericordia de Dios:* Lit., «misericordias», pl. que da a entender las múltiples manifestaciones de la misericordia que se acaban de describir en los caps. 9-11, esp. en 11,30-32. *a que os ofrezcáis a vosotros mismos:* Lit., «vuestros cuerpos» (→ Teología paulina, 82:102). El vb. no sólo significa poner algo a disposición de otro, sino que tiene el matiz de «ofrecer», «presentar» algo en un marco sacrificial (BAGD 628). *como un sacrificio vivo:* Los cristianos que se esfuerzan por hacer lo que está bien dan un sentido cultual a sus vidas. Pablo los compara implícitamente con los animales sacrificados en el culto judío o en los paganos, pero añade una nota distintiva: su ofrenda de sí mismos está «viva», no se realiza con animales muertos. *culto espiritual:* Éste está guiado por el *logos*, «razón», y es apropiado para un ser humano. **2.** *no os acomodéis a este mundo:* «Este mundo» es pasajero e imperfecto (1 Cor 7,31). Pablo alude a la distinción judía entre «este mundo/era» y el «mundo/era venidero», distinción que fue adoptada por la Iglesia primitiva dándole un matiz cristiano. Pablo mismo piensa que el «mundo/era venidero» ya ha comenzado; ambas «eras» se encontraron al comienzo de la dispensación cristiana (1 Cor 10,11). Por eso el cristiano, aunque está en «este mundo», debe vivir para Dios y no acomodarse a ningún otro criterio. *transformaos:* Véase 2 Cor 3,18. La metamorfosis no es exterior, sino interior, entraña la renovación del *nous* humano y es efectuada por la presencia del Espíritu de Dios que habita en el hombre.

114 **3-13.** El culto que se ha de dar a Dios debe manifestarse concretamente en una vida en sociedad basada en la humildad y la caridad. Exige un uso adecuado y desinteresado de los dones espirituales recibidos. Como fundador apostólico de Iglesias cristianas, Pablo se daba perfecta cuenta del peligro que suponían para la comunidad los elementos de ésta que sobrestimaban su valía. **3.** *la gracia que me fue dada:* Véanse 1,5; 15,15. *según el criterio de la fe:* Lit., «la medida de la fe». La norma del juicio propio ha de ser la *pistis*. Ésta no es la «fe» carismática de 1 Cor 13,2, puesto que la exhortación va

dirigida a todos los cristianos, pero puede ser, bien la respuesta activa del creyente (*fides qua creditur*) o, mejor, el objeto en que se cree (*fides quae*), que concretamente es Jesucristo. En vez de tener una idea demasiado elevada de sí mismo, cada cual debe medirse con el criterio de aquello en lo que cree (véase Cranfield, *NTS* 8 [1961-62] 345-51). **5.** *somos un solo cuerpo en Cristo:* En cartas anteriores, Pablo hizo referencia a la unión de los cristianos con Cristo, y a su mutua unidad en él, mediante el tropo del cuerpo de Cristo (1 Cor 6,15-20; 10,16-17; 12,12-31). Como en 1 Cor 12,12-31, la expresión «un solo cuerpo» probablemente no indica nada más que una unión moral de los miembros que concurren al bien común del todo, como en la sociedad organizada. Más matices de su pensamiento sobre este tema hemos de buscarlos en otro lugar (→ Teología paulina, 82:122). Nótese que en este texto Pablo no dice que somos «el cuerpo de Cristo», ni habla del «único cuerpo» en conexión con la Iglesia. Somos «un solo cuerpo» porque estamos «en Cristo». Conviene mantener los matices de su pensamiento en los diversos pasajes.

115 **6.** *tenemos dones:* Los diferentes dones de gracia que los cristianos reciben del Espíritu a consecuencia de la fe están destinados al provecho de la comunidad. Cada uno debe caer en la cuenta del carácter social de los talentos o dones que Dios le ha otorgado, y hacer uso de ellos para el bien común sin envidias ni celos. Pablo enumera siete de esos dones, al principio en términos abstractos, más tarde con sustantivos referidos a personas. *predicación inspirada:* Lit., «profecía», entendida en el sentido que se le da en el NT (1 Cor 12,10; 13,2; 14,3-6.24; 1 Tes 5,20). *en proporción a (nuestra) fe:* El término gr. *analogia* significa «relación correcta», «proporción» (BAGD 56) y en este caso no crea prácticamente problemas. La palabra *pistis* es más problemática; véase el comentario al v. 3 supra. El mejor modo de entenderla en esta ocasión es como *fides quae*, el cuerpo de la fe cristiana. **7.** *servicio:* El segundo don es la *diakonia*, que probablemente hace referencia a la administración de la ayuda material o a la distribución de las limosnas de la comunidad (véanse 1 Cor 16,15; Hch 6,1). Nada en este contexto lo relaciona con una clase bien diferenciada de personas (= «diáconos»). *si uno es maestro:* El tercer don es la enseñanza de la doctrina cristiana, tarea distinta de la predicación y el servicio mencionados anteriormente (véase también 1 Cor 12,28; cf. Ef 4,11). **8.** *si uno exhorta:* El cuarto don es poseído por el «padre espiritual» de la comunidad. *si uno ayuda:* El quinto don es poseído por quien «comparte» su riqueza particular por medio de limosnas; tales filántropos deben ejercitar ese don «con generosa sencillez» (véanse 2 Cor 9,11.13 y el comentario a 2 Cor 8,2). *si uno es dirigente:* El sexto don pertenece a *ho proistamenos*, «el que está a la cabeza» de la comunidad, un encargado o administrador (véase 1 Tes 5,12). Si el orden de los dones es significativo, el puesto del «dirigente» dentro de la lista no destaca. A veces se utiliza otra trad., «el que ayuda» (*RSV*, cf. BAGD 707); pero entonces resulta difícil distinguir este don del segundo o el quinto. *con diligencia:* La atención diligente debe caracterizar el gobierno del que dirige. *quien practica la misericordia:* El séptimo don pertenece a quien realiza actos de misericordia; tales personas deben hacerlos con jovialidad. El espíritu con que se hacen es más importante que los actos en sí.

(Ellis, E. E., «"Spiritual" Gifts in the Pauline Community», *NTS* 20 [1973-74] 128. Käsemann, E., *ENTT* 63-94.)

116 **9.** *que el amor sea auténtico:* El amor sin farsa ni hipocresía se explica mediante una serie de instrucciones o máximas acerca de los actos caritativos. **10.** *con afecto fraternal:* Se debe mostrar verdadera caridad sobre todo a los miembros de la comunidad cristiana. Pablo utiliza *philadelphia* para distinguirla de la obligación más amplia de la *agapē*. *ansiosos de honraros unos a otros:* El sentido de esta frase es objeto de discusión; la trad. utilizada aquí sigue la de varias versiones antiguas. Sin embargo, podría ser: «En lo que concierne al honor, que cada uno estime en más a los otros» (véase BDF 150). **11.** *servid al Señor:* Ésta es la motivación de toda conducta cristiana. En lugar de *kyriō*, algunos mss. (D, G) leen *kairō*, «servid a la hora». Si esto fuera correcto, los cristianos estarían invitados a satisfacer las exigencias del tiempo en que viven (véase O. Cullmann, *Christ and Time* [Filadelfia 1950] 42). **13.** *las necesidades de los santos:* ¿Está insinuando Pablo a los cristianos de Roma que también ellos debieran pensar en ayudar con limosnas a la comunidad cristiana de Jerusalén (véase 15,25)?

117 **14-21.** En estos versículos, Pablo recomienda la caridad con todos, incluso con los enemigos. **14.** *bendecid a vuestros perseguidores:* Este consejo se hace eco de las palabras de Jesús (Mt 5,44; Lc 6,27-28). Algunos mss. importantes (P^{46}, B, 1739) omiten «vuestros», con lo que el sentido sería más general: «Bendecid a (todos los) perseguidores». No hay razón para pensar que Pablo sepa de alguna persecución oficial de los cristianos en Roma por aquel entonces. **16.** *tened la misma consideración unos por otros:* Recomendación de mutua estima para la concordia de la comunidad (véase 15,5); es también una advertencia contra cualquier autoestima falsa. *relacionaos con los sencillos:* Esta trad. entiende el término gr.

tapeinois como masc., pero, a la vista del mandato anterior (no poner las miras en cosas elevadas), podría significar: «Entregaos a tareas humildes» (neut.). *no seáis engreídos:* Véase Prov 3,7, citado libremente. **17.** *no mal por mal:* La advertencia de Pablo tal vez se haga eco de las palabras de Jesús (Mt 5,39.43-44). *procurad lo que es honorable:* Prov 3,4 adaptado (cf. 2 Cor 4,2; 8,21). **19.** *no busquéis venganza:* Tanto el deseo de venganza contra los enemigos (de fuera) como su búsqueda están excluidas de una conducta cristiana. El derecho a vengarse no forma parte de la derrota del mal, pese a lo que pudiera parecer a primera vista. La caridad debe reinar en todo. *dejad lugar a la ira:* Dejad libertad de acción a la ira (escatológica) de Dios, que se manifestará contra el pecado. Pablo cita inmediatamente Dt 32,35 (en una forma próxima al TM). La cita hace segura la referencia a la ira de Dios. El cristiano debe dejar a Dios el castigo del mal y buscar sólo el bien. **20.** Pablo cita Prov 25,21-22 (LXX, ms. B), haciendo suya la recomendación ahí contenida. *amontonando carbones encendidos sobre su cabeza:* El significado de esta frase del AT es oscuro. Al seguir a los LXX, Pablo habla claramente de amontonar carbones «sobre» la «cabeza» (pese a M. Dahood, *CBQ* 17 [1955] 19-23; L. Ramaroson, *Bib* 51 [1970] 230-34). Del tropo utilizado se dan varias explicaciones: (1) Para el Ambrosiaster, Agustín y Jerónimo, los carbones eran símbolos de las vehementes punzadas de la vergüenza. La bondad movería al enemigo a vergüenza y arrepentimiento, que arderían sobre su cabeza como carbones abrasadores. Pero tal significado simbólico no está testimoniado en ningún otro lugar. (2) Para S. Morenz (*TLZ* 78 [1953] 187-92) los carbones son símbolo de arrepentimiento. Este significado simbólico procede de una alusión remota a un ritual egipcio descrito en un texto demótico del s. III a.C., según el cual un penitente lleva sobre la cabeza un plato de carbón vegetal ardiendo para expresar dicho arrepentimiento por haber sido injusto con alguien. Así, la amabilidad con un enemigo haría a éste expresar su arrepentimiento ante Dios (cf. W. Klassen, *NTS* 9 [1962-63] 337-50, para un uso matizado de la explicación de Morenz). (3) Algunos Padres gr. (Orígenes, Crisóstomo) entendieron los carbones como símbolo de un tipo más noble de venganza: si uno alimenta a su enemigo y éste permanece hostil, lo hace merecedor de un castigo más serio por parte de Dios; así amontona uno carbones de castigo divino sobre la cabeza del enemigo. Este significado simbólico tampoco está testimoniado en ningún otro lugar. (4) K. Stendahl (*HTR* 55 [1962] 343-55) modificó esta última interpretación comparando el principio general de Pablo con afirmaciones de la LQ que abogan por no tomar represalias ante el mal hecho por los enemigos, y aplazar el castigo hasta el día de la venganza de Dios (véanse 1QS 10,17-20; 9,21-22; 1,9-11). El uso que Pablo hace de Dt 32 y Prov 25 indicaría, pues, una manera idónea de aumentar la medida de los pecados de un enemigo.

(Cranfield, C. E. B., *A Commentary on Romans 12-13* [Edimburgo 1965]. Culpepper, R. A., «God's Righteousness in the Life of His People: Romans 12-15», *RevExp* 73 [1976] 451-63. Schelke, K.-H., «Der Christ in der Gemeinde: Eine Auslegung vom Rom 12», *BK* 28 [1973] 74-81.)

118 **13,1-7.** Obligaciones de los cristianos respecto a las autoridades civiles. Pablo, al escribir a la Iglesia romana, es sabedor de que esta comunidad era más consciente que otras de la autoridad imperial. Hasta el momento en que Pablo escribe Rom, no había habido persecución oficial del cristianismo en Roma, pero las luchas intestinas de la comunidad judía de esa ciudad (probablemente entre judíos y judeocristianos; → Pablo, 79:10) se zanjaron con la expulsión de los judíos de Roma decretada por Claudio (Hch 18,2). Pablo lo sabía, aunque su análisis de las obligaciones de los cristianos respecto a las autoridades civiles se queda en el plano de los principios generales. Como ciudadanos de otro mundo (Flp 3,20), los cristianos podrían sentirse inclinados a cuestionar su relación respecto a las autoridades civiles, especialmente cuando éstas eran paganas. La solución que Pablo da al problema está relacionada con los principios de Prov 8,15 y Mt 22,16-21.

119 **1.** *toda persona:* Lit., «toda alma», hebraísmo (véase el comentario a 2,9). El mandato no queda restringido a los cristianos. En algunos mss. (P^{46}, D*, G) y la LA, se omite «alma» y hay un simple impv.: «obedeced a las autoridades superiores». *autoridades superiores:* Lit., «autoridades que gobiernan, en altos cargos» (BAGD 841). El sustantivo pl. *exousiai* se aplica comúnmente a las «autoridades» humanas en el griego profano y en el NT (Lc 12,11). O. Cullmann, sin embargo, ha sostenido que *exousiai* tiene otro significado, «los poderes angélicos invisibles que están detrás del gobierno del Estado», o incluso un doble significado, «el Estado empírico *y* los poderes angélicos» (*The State in the New Testament* [Nueva York 1956] [trad. esp. del or. al.: *El estado en el Nuevo Testamento* (Madrid 1966)]); cf. 1 Cor 2,8; 1 Pe 3,22. Sin embargo, no es muy probable que Pablo se refiera a nada así; habla de las ordinarias autoridades civiles humanas, de las que los cristianos dependen y a las que deben obedecer. *no hay autoridad que no provenga de Dios:* Incluso la autoridad imperial de Roma procede de Dios, aunque Roma pueda mostrarse reacia a admitirlo. Indirectamente, Pablo reconoce al Padre como la fuente de todo el bienestar y la paz traídos por el dominio im-

perial romano. **2.** *quien se resiste a la autoridad se opone a lo que Dios ha ordenado:* De lo precedente se deduce un principio general. La obediencia a las autoridades civiles es una forma de obediencia a Dios mismo, pues la relación de los seres humanos con Dios no está limitada a la esfera religiosa o cultual. La suposición que está presente a lo largo de los vv. 1-7 es que las autoridades se conducen correctamente y buscan el bien de la sociedad. No se plantea la hipotética posibilidad, ni de un gobierno tiránico, ni de otro incapaz de hacer frente a una situación en la que los justos derechos de los ciudadanos individuales o de un grupo minoritario sean desatendidos o vulnerados. Pablo insiste simplemente en un aspecto de la cuestión: la obligación de los súbditos respecto a la autoridad legítima. En este pasaje no analiza las obligaciones de las autoridades civiles. **4.** *pues son representantes de Dios que trabajan para (tu) bien:* Se trata de una nueva formulación del v. 1, en la que se subraya el carácter delegado de la autoridad civil; sólo plantea la hipótesis de un gobierno civil que desempeña correctamente sus funciones. La expresión *eis to agathon*, «para el bien», expresa el *finis* de la actividad civil. *no en vano llevan la espada:* La espada se introduce como símbolo de autoridad penal, del poder legítimamente poseído por las autoridades civiles para coaccionar a los ciudadanos recalcitrantes en su esfuerzo por mantener el orden e intentar alcanzar la meta común. *representante de Dios para ejecutar (su) ira sobre los malhechores:* El contexto demuestra que esa ira es divina, como en 12,19; de otro modo, tales autoridades no serían representantes de Dios. **5.** *por la conciencia:* Se introduce otro motivo para la obediencia; Pablo se da cuenta de que el temor al castigo no disuadirá siempre a los ciudadanos de quebrantar las reglamentaciones civiles. Su llamamiento a la conciencia indica una obligación moral (y no simplemente legal o penal) de obedecer las leyes civiles. Vincula la reacción humana ante los gobernantes civiles con el origen divino de la autoridad civil misma. **6.** *por eso pagáis también impuestos:* Pablo da por supuesto que los cristianos de Roma han pagado impuestos. Por tercera vez subraya la naturaleza delegada de la autoridad civil (13,1.4), en este caso en materia de impuestos. **7.** Cf. Mc 12,17.

(Bruce, F. F., «Paul and "the Powers That Be"», *BJRL* 66 [1983-84] 78-96. Dyck, H. J., «The Christian and the Authorities in Romans 13,1-7», *Direction* 14 [1985] 44-50. Hultgren, A. J., «Reflections on Romans 13:1-7: Submission to Governing Authorities», *Dialog* 15 [1976] 263-69. Hutchinson, S., «The Political Implications of Romans 13:1-7», *Biblical Theology* 21 [1971] 49-59.)

120 **8-10.** Del deber cristiano respecto a las autoridades civiles, Pablo pasa a la obligación de la caridad que, en la nueva dispensación, compendia la ley mosaica entera. **8.** *a nadie debáis nada, salvo el amor mutuo:* En esto encuentran su recapitulación todas las obligaciones de la vida cristiana. Pablo no está haciendo del amor o la caridad una especie de deber adeudado a alguien; lo expresa así para subrayar su papel en toda la conducta cristiana; no está restringido sólo al ámbito intracristiano. *ha cumplido plenamente la ley:* Como en otros lugares de Rom (véase el comentario a 2,12), se habla de la ley mosaica, como dejan patente las citas que siguen. **9.** *mandamientos:* Pablo cita frases del Decálogo (Éx 20,13-17; Dt 5,17-21). El orden de las distintas prohibiciones difiere del encontrado en el TM, pero es el mismo que el de los LXX en Dt 5,17-18 (ms. B); cf. Lc 18,20; Sant 2,11; Filón, *De dec.* 120, 132. *se resumen en esta fórmula: «Amarás...»:* Tal vez Pablo se esté haciendo eco de un dicho de Jesús (Mc 12,28-34) que resume la ley mosaica con Dt 6,4-5 y Lv 19,18. Otros judíos también solían compendiar la ley de maneras parecidas (véase Str-B 1.907-08), pues consideraban las normas concretas (los 613 mandatos y prohibiciones de la Torá) como desarrollos de esos pasajes del AT. En Lv 19,18, sin embargo, «prójimo» significa los otros judíos; el sentido en que lo usa Pablo tiene, no obstante, una extensión mayor. **10.** *el amor es el cumplimiento de la ley:* Aunque pueda parecer sólo una formulación abstracta de lo anterior, con esto Pablo enuncia su principio básico propio. Si Cristo es la «meta de la ley» (10,4), se puede decir que el «amor», que animaba toda su existencia y su actividad soteriológica (8,35), es el cumplimiento de la ley. Se convierte en la norma para la conducta cristiana y, cuando se aplica adecuadamente, alcanza todo aquello que la ley representaba. Véase A. L. Bencze, *NTS* 20 (1973-74) 90-92.

121 **11-14.** Exhortación escatológica dirigida a los cristianos de Roma: deben caer en la cuenta de que ya están viviendo en el *eschaton*, pues las dos eras se han encontrado (1 Cor 10,11). **11.** *momento crítico:* El período de la existencia cristiana es *kairos*, un tiempo en que los cristianos están llamados a manifestar con sus actos que lo son y a comportarse como corresponde. En otros lugares, Pablo utiliza en las exhortaciones morales una motivación escatológica (1 Tes 5,6; 1 Cor 7,26.28-30); cf. Col 4,5; Ef 5,16. Aun cuando lo que Pablo dice en 11,25 acerca de la conversión de Israel podría dar a entender que la fase definitiva de la salvación es algo todavía perteneciente al futuro, el *kairos* ha empezado (con la muerte y resurrección de Cristo). Ahora es el momento de que los cristianos se apropien mediante su fe, «que se manifiesta mediante el amor» (Gál 5,6), los efectos de cuanto en otro tiempo consiguió para todos Cristo Jesús. *despertéis del*

sueño: Véanse 1 Tes 5,6; 1 Cor 15,34; cf. Ef 5,14. *la salvación está más cerca:* La liberación escatológica de los cristianos como cumplimiento de la prenda (2 Cor 1,22) o las primicias (Rom 8,23) ha sido garantizada por el Espíritu que habita en ellos. Ahora está más cerca que cuando empezaron a creer en Cristo. **12.** *la noche está muy avanzada:* Pablo da a entender que el tiempo que separa a los cristianos de su destino escatológico no es demasiado largo. *despojémonos de las obras de las tinieblas:* El contraste de día y noche, de luz y tinieblas, simboliza el bien y el mal, lo mismo que en 1 Tes 5,5-8 (cf. Ef 5,8-11). Estos pares se utilizan habitualmente en los escritos apocalípticos judíos de la época, esp. en la LQ esenia (1QS 2,7; 3,20-4,1; 1QM 15,9, «en las tinieblas están todas sus obras», es decir, las obras de los hijos de las tinieblas que están dominados por el príncipe de los demonios, Belial). *pongámonos la armadura de la luz:* Los cristianos no pueden permitirse permanecer en la indefensión de quienes duermen ligeros de ropa en un momento en que la situación requiere «armadura». Dicha armadura no se describe en este pasaje, pero sí en 1 Tes 5,8, como fe, caridad y esperanza; cf. Ef 6,15-17. **13.** Lista de vicios que constituyen las «obras de las tinieblas» (véase el comentario a 1,28; → Teología paulina, 82:142). **14.** *revestíos del Señor Jesucristo:* Que Cristo sea vuestra armadura. Mediante el bautismo, el cristiano ya se ha «revestido» de Cristo (Gál 3,27). Pero esa identificación ontológica del cristiano con Cristo debe fructificar en la vida consciente de cada cual; a medida que uno se va haciendo cada vez más consciente de la identidad cristiana, ha de retirarse cada vez más del pecado. Tal actitud psicológica, una vez cultivada, dominará todos los deseos del Ego sometido al Pecado. Véase E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the New Testament* (Lund 1963).

122 (B) Los fuertes están obligados a la caridad con los débiles (14,1-15,13). La segunda parte de la sección parenética se ocupa de manera inmediata de cuestiones menores tales como el consumo de carne y la observancia de los días santos. Pero más fundamentalmente trata el viejísimo problema de la relación entre la conciencia escrupulosa y la bien informada, o entre la conservadora y la progresista. Pablo parece haber oído algo acerca de la Iglesia romana, y en esta parte de Rom aborda un problema local (→ 6 supra). Sin embargo, lo trata sólo en términos genéricos, probablemente debido a que no conoce a fondo esta Iglesia. Aunque dicho problema en sí mismo carece de importancia, brinda a Pablo la oportunidad de formular principios prudentes basados en la convicción (14,1.22.23), el amor (14,15), el ejemplo de Cristo (14,9.15; 15,3.7-8) y la lealtad del cristiano a él (15,13). El análisis de Pablo termina con un llamamiento a la unidad basado en ideas importantes de la sección doctrinal.

1. *acoged al que es débil en la convicción:* Pablo probablemente ha oído hablar de judeocristianos escrupulosos cuyos juicios se basan en una fe insuficientemente informada. Tales personas no han captado realmente lo que significa la rectitud por la fe, y han procurado, por el contrario, encontrar seguridad mediante usos añadidos. Sin embargo, incluso esas personas pertenecen a la comunidad cristiana. Sobre *pistis*, «convicción», véase el comentario a 14,23. *sin debatir cuestiones menores:* Lit., «no con el fin de discutir acerca de opiniones». Se debe acoger a la persona «débil» como la acogería Dios; no debe ser sometido a disputas ociosas, puesto que dichas disputas socavan la confianza en todas partes. **2.** *verduras:* El primer ejemplo de Pablo atañe a un tabú alimentario. Mientras que los «fuertes» comen alimentos de todas clases, los «débiles» comen sólo verduras, quizás debido a su trasfondo precristiano (cf. Dn 1; Jdt 8,6). Una vez que se ve que tal cuestión no está relacionada con los puntos esenciales de la fe cristiana, queda clara la obligación de la caridad mutua. Cada uno debe aceptar al otro como Dios lo haría. **4.** *criticar al siervo de otro:* Se hace una advertencia al cristiano «débil»: la persona a la que uno tal vez considere laxa es en realidad miembro de la casa de Dios. Sólo Dios, en calidad de amo de esa persona, juzgará su fracaso o su éxito. De Dios proceden, tanto la aceptación del débil, como la situación del fuerte.

123 **5.** *distingue un día de otro:* Otro ejemplo de escrupulosidad tiene que ver con la celebración de los días santos o días de ayuno (véanse Zac 7,5; 8,19). Los cristianos primitivos ayunaban los miércoles y los viernes (*Did* 8,1; *Herm[s]* 5.3.7). En cualquier caso, los cristianos «débiles» de Roma seguían distinguiendo tales días de los días ordinarios, mientras que los cristianos «fuertes» no se preocupaban por ellos. No hay mal alguno en mantener diferentes convicciones acerca de tales asuntos, y Pablo excluye tajantemente las disputas o los juicios críticos acerca de ellos. **6.** *por el Señor:* Lo que importa en todo esto es la motivación, se observen o no los días, siempre y cuando de ese modo se sirva al Señor. Obligación de un miembro de la casa del Señor es servir a su Señor. **7.** *ninguno de nosotros vive para sí mismo:* El acto liberador de Cristo, que libertó a los seres humanos del cautiverio respecto a la ley, el pecado y la muerte (8,2), permitió a aquéllos vivir para Dios (6,10-11; Gál 2,19). Esto supone servir a Dios en todas las cosas, y ésta es la base de la vida en la sociedad cristiana. **8.** *somos del Señor:* Los cristianos pertenecen a Cristo resucitado como *Kyrios* y deben reconocer su relación con él (véanse 1 Cor 6,20;

7,23; 8,6). **9.** *Señor de muertos y vivos:* Pablo formula la finalidad de la pasión, muerte y exaltación de Cristo subrayando la soberanía de éste sobre muertos y vivos, que pasaron a ser suyos a raíz de la resurrección. Es un dominio universal propio del *Kyrios* de todo (cf. 1 Tes 5,10; Flp 2,11). El cristiano, que tiene parte en esa redención mediante la fe y el bautismo, compartirá finalmente la gloria del Señor resucitado (2 Cor 5,14-15). **10.** *juzgas:* El cristiano no debe juzgar a los demás cristianos, sean débiles o fuertes. *todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios:* Se introduce otro argumento que se hace eco del sentir de 14,4. **11.** Se apoya con una combinación de citas del AT, tomadas de Is 49,18 y 45,23 (LXX). Esta última se usó en Flp 2,10-11 de manera muy cercana al significado del original, pues Pablo confiesa a Cristo como *Kyrios*. Pero en este caso el vb. *exomologēsetai* se toma en el sentido de «admitir», «confesar» ante Dios como juez lo que uno ha hecho: doblar la rodilla y confesar los pecados es lo que los cristianos hacen ante Dios. Así las cosas, ninguno de ellos debe atreverse a juzgar a los demás.

124 **14,13-15,6.** Llegamos a la parte principal de la exhortación de Pablo, dirigida a los «fuertes». Los principios enunciados, sin embargo, son genéricos y se pueden aplicar a todos. **14.** *nada es de suyo impuro:* Este versículo es algo parentético y expone un principio que sigue vigente en el resto de la discusión. Tal principio se puede relacionar con el de 14,6. Tal vez se haga eco del dicho de Jesús (Mt 15,11) acerca de la distinción farisaica entre cosas «puras» e «impuras» («que contaminan» o «que no contaminan») (cf. Lv 17,15; Str-B 1. 718). De suyo, la realidad creada no es ni una cosa ni otra, pero la valoración que de ella hace la persona se convierte en la guía de sus actos. **15.** *tu conducta ya no está regida por el amor:* Este versículo retoma la idea de 14,13, pero en este momento Pablo introduce la principal consideración, la caridad o el amor. Aunque para los fuertes ningún alimento es impuro, el interés por el «hermano» (= otro cristiano) hará que los fuertes tengan en cuenta los aspectos sociales de su opinión y sus actos. *no destruyas con tu comida a uno por quien murió Cristo:* El «hermano» débil, que sigue los dictados de su conciencia, tal vez se apene al ver a cristianos que aceptan ciertas clases de alimentos. Los fuertes, al alardear ante los débiles de sus conciencias bien informadas o emancipadas, no están dando muestras de caridad. Pablo invita a los cristianos a renunciar a su legítima pretensión de libertad por el bien del que es débil (véase 14,20). **16.** *no dejéis que vuestro privilegio sea criticado como malo:* Lit., «no dejéis que vuestro bien sea calificado de malo». El «bien» es la libertad cristiana, que Pablo reconoce plenamente, aunque se niega a permitir su afirmación a costa del sufrimiento de otro. Podría perder su preciada cualidad y quedar desacreditada.

125 **17.** *rectitud, paz y gozo en el Espíritu Santo:* La esencia del reino no consiste en la libertad respecto a cosas tales como las reglas alimentarias, sino en la libertad del cristiano para reaccionar ante las mociones del Espíritu que habita en él. Tres cualidades –dos de las cuales se hacen eco de ideas clave de la sección doctrinal de Rom, rectitud (caps. 1-4) y paz (5,1; 8,6)– proceden de las mociones del Espíritu y son los requisitos de la conducta cristiana en el reino. En Gál 5,13 Pablo aconseja a los cristianos que sean esclavos unos de otros con amor debido a su recién hallada libertad cristiana (véanse 1 Cor 8,1; 10,23). **20.** *por un alimento:* Pablo repite en sustancia el v. 15b. Más importante que el derecho a comer o a celebrar es la obligación del cristiano de no destruir la «obra de Dios» haciendo que un hermano débil tropiece. Dentro del contexto, la «obra de Dios» probablemente hace referencia al hermano débil, pero también puede referirse a la unidad de la comunidad cristiana, que podría quedar deshecha por una insistencia en exageradas reivindicaciones de libertad carentes de respeto por los demás (cf. 1 Cor 3,9). **21.** Véase 1 Cor 8,13. **22.** *mantén la convicción que tienes entre tú y Dios:* La clara percepción y la convicción que el cristiano «fuerte» tiene de la bondad moral de una determinada obra debe guiarle cuando quiera que examine su conducta ante Dios. Ésta es la norma cuando un acto se considera entre uno mismo y Dios. Pero las consideraciones sociales pueden obligarle a modificar su conducta ante los demás. *quien no tiene razones para condenarse por lo que aprueba:* Se pronuncia una bienaventuranza sobre quien no tiene cargos de conciencia por una decisión práctica, la de comer o no comer. **23.** *todo lo que no procede de la convicción es pecado:* Lit., «todo lo que no es de convicción». En este caso, *pistis* tiene el mismo valor que en los vv. 1.22. Pese a E. Käsemann (*Romans* 379), no denota la fe que justifica. Se debe entender más bien como «convicción» (con O. Bardenhewer, E. Best, Cranfield, Lietzmann, Sanday-Headlam). Además, «todo» se ha de entender en sentido restringido, referido a los ejemplos mencionados por Pablo en este párrafo. La *pistis* es, pues, la perspectiva que en esos casos permite al cristiano juzgar ante Dios los actos. Cualquier cosa que se haga en contra de la convicción de la propia conciencia será pecaminosa (→ 9 supra).

126 **15,1.** Se propone el ejemplo de Cristo a los «fuertes», que en este momento son mencionados por primera vez, aun cuando la exhortación a ellos dirigida empezó en 14,13.

Pablo se identifica con ellos. *aguantar las flaquezas:* El vb. *bastazein* significa «llevar» (una carga) o «soportar», «aguantar» (BAGD 137). Lo primero supondría que los fuertes están invitados a ayudar a los débiles arrimando el hombro a la carga de sus escrúpulos; lo segundo aconsejaría tolerar pacientemente la actitud inmadura de los débiles. **2.** *edificar:* Es decir, la vida de la comunidad. La expresión *pros oikodomēn* se entiende a menudo con el significado de «para edificarlo», refiriéndola al crecimiento personal de un prójimo cristiano. Pero, dado que Pablo utiliza con frecuencia la metáfora de la edificación en sentido colectivo (véanse 1 Cor 14,12; Rom 14,19; cf. G. W. MacRae, *AER* 140 [1959] 361-76), la expresión sin duda tiene también en este caso un sentido social y colectivo. **3.** *Cristo no buscó complacerse a sí mismo:* El sacrificio que Cristo hizo de su vida estuvo motivado por su amor a los seres humanos (8,32-35). El amor, pues, debe mover al cristiano a intentar complacer a los demás y a contribuir a la edificación de todos. Pablo aplica a Cristo Sal 69,10, un versículo procedente de un salmo de lamentación individual pronunciado por un israelita justo que ha sufrido el oprobio que le acarreó su celo por la casa de Dios. Aplicado a Cristo, significa que cargó con los reproches dirigidos a Dios. Pero el sentido original del salmo no guarda demasiada relación con la situación considerada por Pablo; de ahí que éste intente justificar el sentido acomodaticio que le da. **4.** Véase Rom 4,23, que afirma lo mismo, que la Escritura veterotestamentaria es válida para los cristianos de hoy. *para que mantengamos la esperanza:* Cuando el sufrimiento de Jesús se considera a la luz de la historia sagrada, asume un significado más profundo. Visto desde esta perspectiva más amplia, da a los cristianos un fundamento para su esperanza. **5-6.** Oración de Pablo pidiendo armonía.

127 **7-13.** Llamamiento a la unidad, basada en el modelo establecido por Cristo. **7.** *como os acogió Cristo:* Conclusión que se sigue del propio mandamiento de Cristo (Jn 13,34; 15,12). *para gloria de Dios:* Motivación subyacente tras toda la actividad redentora de Cristo (véanse Flp 1,11; 2,11; Cf. 1Q*19* 13,1; 1QSb 4,25; 1QS 10,9). **8.** *se puso al servicio de los judíos:* Lit., «de la circuncisión» (véase Gál 2,8-9 para el mismo modo de designar a los judíos). Jesús tenía que ser judío y servidor de los judíos para confirmar las promesas hechas por Dios a los patriarcas y de ese modo dar testimonio de la divina «verdad» (= fidelidad; véase el comentario a 3,4). Pero, tal como Pablo entiende dichas promesas, tanto judíos como gentiles tienen parte en ellas. En esto encuentra Pablo la unidad de la comunidad cristiana pese a su trasfondo étnico. **9.** *para que los gentiles alabasen a Dios por su misericordia:* También ellos estaban incluidos en las promesas del AT, como demostrarán los textos de la Escritura que se van a citar. Aun cuando el ministerio de Cristo estuvo dirigido a los judíos, los gentiles tenían que ser introducidos en su reino a su debido tiempo, como indican las promesas del AT. *te alabaré entre los gentiles:* Sal 18,50 (= 2 Sm 22,50). Pablo utiliza de nuevo *testimonia* de la Torá, los Profetas y Salmos para apoyar su opinión (véase el comentario a 3,10). Nótese la idea que sirve de enlace: *ethnē*, «naciones», o *laoi*, «pueblos». **10.** Véase Dt 32,43 (LXX). **11.** Véase Sal 117,1. **12.** Véase Is 11,10 (LXX). **13.** *esperanza... gozo... paz:* La bendición final, que cierra la sección parenética, emplea ideas clave de los pasajes del AT que se acaban de citar; además, se hace eco de las de la sección doctrinal. *Dios de la esperanza:* El Dios en quien judíos y gentiles centran su esperanza.

128 **(IV) Conclusión (15,14-33).** Pablo envía noticias de sí mismo, de su apostolado y de sus planes. Ahora que sus labores en oriente han llegado a su fin, debe visitar Jerusalén con la muestra de buena voluntad y solidaridad que sus iglesias gentiles ofrecen a la Iglesia madre. Después de eso –y Pablo pide a los cristianos de Roma que recen para que el obsequio sea aceptado con el talante adecuado– planea visitar Roma de camino hacia occidente, región que piensa evangelizar. Pablo aprovecha la ocasión para felicitar a los romanos por las cosas buenas que ha oído acerca de ellos. Está orgulloso de escribirles como el «apóstol de los gentiles», aun cuando hasta el momento no ha tenido influencia alguna sobre la fe que ellos tienen en Cristo. **14.** *estoy convencido:* Aunque acaba de exhortar a los cristianos de Roma a la unidad (15,7-13), Pablo señala su convicción permanente (tiempo pf.) acerca de la bondad de los destinatarios y del conocimiento que tienen de la fe cristiana. **15.** *he escrito un tanto atrevidamente:* Como en 1,5.13, se disculpa por escribir a una Iglesia no fundada por él, pero se ve animado a ello porque se le ha encomendado la tarea de evangelizar a los gentiles, y los cristianos de Roma entran, por tanto, dentro del ámbito de su solicitud apostólica. *en virtud de la gracia que me ha sido otorgada:* El carisma divino (= *gratia gratis data* de la teología posterior) de convocar a los gentiles a la fe en Cristo (1,5; 12,3; Gál 2,7-8; 1 Cor 4,6). **16.** *de ser ministro de Cristo Jesús:* Pablo describe su papel con lenguaje litúrgico, no utilizando *diakonos*, «servidor», como en 2 Cor 3,6, ni *oikonomos*, «administrador», como en 1 Cor 4,1, sino *leitourgos*, «ministro cultual». En su misión destinada a los gentiles, él ve que su función es como la del sacerdote judío que sirve en el templo de Dios. Si toda la vida cristiana ha de

ser considerada como un culto dado a Dios (12,1), la difusión del evangelio de Cristo es fácil de comparar con el papel de un ministro sagrado en dicho culto (véase K. H. Schelkle, *TQ* 136 [1956] 257-83). Pablo da a entender que la predicación de la palabra de Dios es en sí misma un acto litúrgico. Si Clemente de Roma (*Ad Cor.* 8,1) podía considerar a los profetas del AT como ministros cultuales de la gracia de Dios, lo mismo se puede aplicar aún con mayor razón a los apóstoles y profetas del NT (cf. 11,13; 2 Cor 3,3; Flp 2,17). *la ofrenda de los gentiles:* Gen. objetivo; son los gentiles evangelizados quienes son consagrados y ofrecidos a Dios como un sacrificio aceptable. Puesto que el *finis* de todo sacrificio es producir de algún modo el regreso de los seres humanos pecadores a Dios, Pablo considera su obra entre los gentiles como una forma de sacrificio, pues la conversión de éstos ha conseguido ese mismo propósito. El apóstol ofrece a Dios, no animales sacrificados, sino seres humanos arrepentidos. **17.** *en lo que atañe a Dios:* El orgullo y la jactancia de Pablo tienen su raíz donde debe estar, en Cristo (véase 5,2).

129 **18.** *lo que Cristo ha realizado por medio de mí:* Pablo es consciente de que es sólo un instrumento en la conversión de los gentiles; en realidad es Cristo quien provoca su conversión a Dios. **19.** *en virtud de signos y milagros:* La retórica de Pablo, su aguante físico y especialmente los hechos extraordinarios llevados a cabo por Cristo a través de él han sido elementos que han servido para la evangelización de los gentiles. Para la expresión *sēmeia kai terata*, véase 2 Cor 12,12; cf. Hch 2,19; 22,43; 15,12. *desde Jerusalén hasta Iliria:* Los dos límites de la actividad apostólica de Pablo en oriente. Comenzó en Jerusalén, la ciudad de la que sale «la palabra del Señor» (Is 2,3), y llegó hasta la provincia romana de Iliria (situada en la costa oeste de la península balcánica; abarcaba lo que hoy es el sur de Yugoslavia y Albania). **20.** *sobre cimiento ajeno:* Pablo no está pensando en Cristo en cuanto cimiento único de la vida cristiana, como en 1 Cor 3,11, sino en la obra de otros apóstoles y profetas que fundaron Iglesias. Su ambición es llevar el nombre de Cristo a regiones donde es desconocido (2 Cor 10,15-16). **21.** Se cita Is 52,15 según los LXX, que introducen «de él» en su traducción. Así, el texto de los LXX es más adecuado que el TM para el uso que Pablo hace del versículo con referencia a Cristo. En el Dt-Is, ese versículo forma parte de un cántico del Siervo de Yahvé (cf. Rom 10,16).

130 **22.** Véase Rom 1,10-13. **23.** *ya no tengo campo de acción en estas tierras:* Pablo sabe, por supuesto, que todavía no ha convertido a todos los gentiles de la región del Mediterráneo oriental, pero parece considerar que su función es la de poner cimientos. Otros pueden construir sobre ellos (1 Cor 3,6.10). **24.** *de paso para España:* Como en 15,28, sólo tenemos noticia de los planes de Pablo de visitar España. ¿Llegó de hecho hasta allí? (→ Pablo, 79:52). *ser enviado desde allí por vosotros:* Ser despachado al menos con sus oraciones y buenos deseos, cuando no con sus limosnas también. **25.** *para prestar ayuda al pueblo santo de Dios:* Lit., «a los santos». La colecta, recaudada en las Iglesias gentiles fundadas en Galacia, Acaya y Macedonia (Gál 2,10; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,1-9,15), debe ser llevada por Pablo en persona a Jerusalén, pese al deseo del apóstol de dirigirse a occidente. Éste le daba mucha importancia a dicha colecta, que iba encaminada a establecer buenas relaciones entre la comunidad madre judeocristiana de Jerusalén y las Iglesias cristianas de origen gentil recién fundadas. Sería una muestra de su solidaridad. *los pobres:* Este término designa a los cristianos necesitados de Jerusalén; no es un título de esa comunidad como tal (como el uso del término *'ebyônîm* para los esenios de Qumrán, 4QpPs[a] 1-2 ii 9; 1,3-4 iii 10); véase L. E. Keck, *ZNW* 56 (1965) 100-29. **27.** *están en deuda con ellos:* Aun cuando la colecta era el resultado de donativos voluntarios, los cristianos de origen gentil reconocen de ese modo su deuda para con la Iglesia madre de Jerusalén. Los cristianos de origen gentil han tenido parte en los bienes espirituales de los judeocristianos, los primeros convertidos a Cristo; así, ahora comparten sus bienes materiales con los pobres de Jerusalén. Tras este compartir subyace el reconocimiento de que «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22; cf. Rom 9,4-5). Pablo tal vez esté insinuando delicadamente a los romanos que también ellos debieran pensar del mismo modo (véase 12,13). **28.** *entregado la recaudación con mi propio sello:* Lit., «habiendo sellado o estampado el fruto». Pablo hace uso de un tropo sacado del ámbito del arrendamiento de tierras. Cuando el arrendatario entregaba al propietario el fruto recolectado, éste era marcado con el sello del agricultor a modo de identificación. Pablo quiere que se sepa que la colecta procede de las Iglesias fundadas por él en la cosecha del Señor. También da a entender que en Jerusalén sigue bajo sospecha. Esto le mueve a pedir a la Iglesia romana que ore por tres cosas (vv. 30-32): que no le suceda ningún mal de parte de los incrédulos de Judea, que su colecta sea recibida por los santos con el talante adecuado y que él pueda finalmente ir a Roma con corazón gozoso. **33.** Bendición final de Pablo a los romanos.

(Cranfield, C. E. B., «Some Observations on the Interpretation of Romans 14,1-15,13», *ComViat* 17 [1975] 193-204. Dupont, J., «Appel aux faibles et aux forts dans la communauté romaine [Rom 14,1-15,13]», *SPC* 1. 357-66. Lorenzi, L. de [ed.], *Freedom and Love* [Benedictina 6, Roma 1981]. Nickle, K. F.,

The Collection: A Study in Paul's Strategy [SBT 48, Londres 1966].)

131 (V) Carta de recomendación de Febe (16,1-23). Para la relación de este capítulo con la totalidad de Rom, → 9-11 supra. **1.** *os recomiendo:* Pablo utiliza *synistēmi*, expresión epistolar habitual para presentar un amigo a otros conocidos (véanse 1 Mac 12,43; 2 Mac 4,24; cf. C.-H. Kim, *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation* [SBLDS 4, Missoula 1972]). *Febe:* Cristiana desconocida en las demás fuentes, portadora de esta carta. *cristiana como nosotros:* Lit., «nuestra hermana», véanse 1 Cor 7,15; 9,5; Flm 2. No es una impostora. *diaconisa:* Quizá *diakonos* (género común) designe a los miembros de un grupo especial de la Iglesia de Cencreas, o quizá sea sólo una designación genérica, «servidora», «ayudante». No hay modo de estar seguro de que este término designa ya un «orden» especial de ministros. Para el uso genérico, véanse 1 Tes 3,2; 2 Cor 3,6; 11,23. Sin embargo, Flp 1,1 y 1 Tim 3,8.12 empiezan a apuntar en la dirección de un grupo o función específicos. *Iglesia de Cencreas:* Cencreas era uno de los dos puertos de la antigua Corinto; estaba situada en el lado este del istmo de Corinto, en el golfo Sarónico, mientras que Lequeo era el puerto del lado oeste (véase J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* [Wilmington 1983] 17-21). La carta de recomendación pudo ser escrita desde Corinto o desde Cencreas. En Rom, Pablo utiliza *ekklēsia* sólo en el cap. 16, y siempre en el sentido de «Iglesia local» (vv. 1.4.5.16.23). **2.** *en el Señor:* Se debe acoger a Febe en la comunidad como si fuera uno de sus miembros. *de una manera digna del pueblo santo de Dios:* Lit., «de los santos» (véase el comentario a 1,7). Pablo halaga a sus lectores asociándolos con los «santos», llamados y elegidos anteriormente, y con la primitiva Iglesia madre de Jerusalén, que gozaba por excelencia de ese título (véanse 1 Cor 16,1; 2 Cor 8,4; 9,1). *ha favorecido a muchos:* Lit., «ha sido una patrona». Pablo reconoce el servicio que Febe le ha prestado a él y a otros cristianos de Cencreas. Acerca del tipo de ayuda dispensada a Pablo, sólo cabe especular: ¿hospitalidad?, ¿defensa de su causa ante las autoridades civiles?, ¿provisión de fondos para su viaje a Jerusalén?

132 3-16. Pablo envía saludos personales al menos a 26 conocidos. **3.** *Prisca y Áquila:* En 1 Cor 16,19 y 2 Tim 4,19, a la mujer de Áquila se le llama *Priska*, como aquí, pero en Hch 18,2.18.26 se utiliza el diminutivo *Priskilla*. Eran judeocristianos, expulsados de Roma por Claudio (→ Pablo, 79:10). Tras establecerse en Corinto, se dedicaron a la fabricación de tiendas. Cuando Pablo llega por primera vez a Corinto, le brindan hospitalidad (Hch 18,1-2). Más tarde viajan con él a Éfeso, donde fijan su residencia e instruyen, entre otros, a Apolo, el retórico alejandrino (Hch 18,26). Cuando se escribió desde Éfeso 1 Cor, Pablo envió saludos a la Iglesia corintia de parte de los cristianos que se reunían en la Iglesia doméstica de Prisca y Áquila (16,19). Esta indicación de Rom da a entender que ambos habían regresado ya a Roma. *colaboradores míos en Cristo:* En Corinto (Hch 18,3) o en Éfeso (Hch 18,26). *que arriesgaron su cuello por mí:* Pablo recuerda con agradecimiento una valiente intervención de Prisca y Áquila en su favor, bien en Éfeso (en la revuelta de los plateros, Hch 19,23), bien durante un encarcelamiento efesino, al que tal vez se refiera en 1 Cor 15,32; 2 Cor 1,8-9. Cf. Rom 16,7. **5.** *la Iglesia que se reúne en su casa:* Las comunidades locales se juntaban para el culto en una casa amplia de alguno de los primeros cristianos (antes de que se erigieran edificios especiales para ese fin); véanse 1 Cor 16,19; Flm 2. Cf. M. Gielen, *ZNW* 77 (1986) 109-25. *Epéneto:* Desconocido en las demás fuentes. *primer convertido para Cristo en Asia:* Lit., «primicias de Asia para Cristo». Pablo considera la conversión de Epéneto como la que provocó la conversión de muchos otros en la provincia romana de Asia (en el extremo occidental de Asia Menor; su gobernador tenía su sede en Éfeso). Su conversión «consagró» el resto de Asia a Cristo (véase el comentario a 11,16). **6.** *María:* Desconocida en las demás fuentes.

133 7. *Andrónico y Junia(s):* Del número de los primeros convertidos judeocristianos; desconocidos en las demás fuentes, pero relacionados con Pablo como «parientes». Junias es nombre de varón, pero *Iounian* también podría ser el ac. de «Junia», nombre de mujer, que comentaristas antiguos tomaron a veces como el nombre de la esposa de Andrónico. Además, el ms. P^{46} y algunas versiones (Vg, bo, eth) leen «Julia». *compañeros de prisión:* ¿En Éfeso (1 Cor 15,32), en Filipos (Hch 16,23) o en otro lugar (2 Cor 11,23)? *ilustres entre los apóstoles:* Eso puede indicar que Andrónico y Junia(s) gozaban de la estima de quienes eran apóstoles, o puede significar que de hecho pertenecían al número de los que eran «apóstoles» –pues este título fue dado en la Iglesia primitiva a más personas que los Doce (→ Pensamiento del NT, 81:154-57). **8-16.** *Ampliato, Urbano, Estaquio, Apeles, Aristóbulo, Herodión, Narciso, Trifena, Trifosa, Pérside, Rufo, Asíncrito, Flegón, Hermes, Patrobas, Filólogo, Julia, Nereo, Olimpas:* Muchos de estos nombres son conocidos nombres de esclavos, encontrados en inscripciones por todo el imperio romano. Las especulaciones que identifican a Rufo con el hijo de Simón de Cirene (Mc 15,21) y a Narciso con el famoso liberto de la casa de Claudio, ejecutado durante el reinado de Nerón (Tácito, *Ann.* 13.1), son puras conjeturas. **16.**

beso santo: Véanse 1 Tes 5,26; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12. Pablo termina a menudo sus cartas de este modo, quizá empleando en contexto epistolar un gesto litúrgico (utilizado en la Cena del Señor, según Justino, *Apol.* 1.65,2).

134 **17-20.** Advertencia a la comunidad contra la influencia de forasteros que introducían disensiones y escándalos. En su tono, este párrafo difiere del resto de Rom; suena muy parecido a Gál 6,12-17. **18.** *esclavos de sus propios apetitos:* Lit., «de su propio vientre». Véanse Flp 3,19; Gál 5,7-12 para un sarcasmo semejante en la polémica con los judaizantes. «Vientre» puede ser una referencia sarcástica al problema alimentario de los caps. 14-15. W. Schmithals (*ST* 13 [1959] 51-69) identificaba a estos forasteros con gnósticos judeocristianos; pero, ¿existían en aquella época? **19.** *vuestra obediencia:* Es decir, fe (véase 1,5; 15,18; cf. 16,26). **20.** *Dios de la paz:* Véase 15,33. *aplastará a Satanás:* Satanás se ha de entender como la personificación de todo desorden, disensión y escándalo dentro de la comunidad. Dios, que forja los caminos humanos en la paz, acabará con esos peligros que la amenazan. En este texto no resulta improbable una alusión a Gn 3,15. Tras la despedida con que termina este versículo, se encuentran más saludos, pero proceden de personas que están con Pablo (vv. 21-23). **21.** *Timoteo:* Véanse los comentarios a Hch 16,1-3; 2 Cor 1,1. *Lucio:* No necesariamente Lucio de Cirene (Hch 13,1). *Jasón:* No necesariamente Jasón de Tesalónica (Hch 17,5-9). *Sosípatro:* ¿El mismo que Sosípatro de Berea (Hch 20,4)? **22.** *Tercio:* El amanuense de Pablo, que tal vez sea quien añade estos pocos versículos. **23.** *Gayo:* Probablemente el mismo Gayo de 1 Cor 1,14 (cf. Hch 19,20). *Erasto:* Este tesorero es posiblemente el mismo que el edil Erasto, quien pavimentó a su costa una plaza de la Corinto del s. I, según una inscripción lat. todavía conservada in situ (véase Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* 37). **24.** Omitido en los mejores mss. gr., puesto que es simplemente una repetición de 16,20b.

135 **(VI) Doxología (16,25-27).** Sobre la posición de esta doxología en diversos mss. de Rom, → 9 supra. *al que puede consolidaros:* «Pablo» bendice a Dios, que garantiza el evangelio de Cristo a los seres humanos y también la constancia en la vida cristiana. *mi evangelio:* La buena noticia que «Pablo» da a conocer (→ Teología paulina, 82:31-36). *predicación de Jesucristo:* La proclamación que anuncia a Cristo Jesús. *según la revelación del misterio:* → Teología paulina, 82:33-34. *escritos proféticos:* El AT y los escritos apocalípticos judíos que tienen que ver con el misterio mencionado. *según el mandato del Dios eterno:* «Pablo» tal vez esté aludiendo a su cometido como apóstol enviado a los gentiles para dar a conocer a todas las naciones este misterio ahora revelado. *la obediencia de la fe:* Gen. de aposición; véase el comentario a 1,5. **27.** *a Dios, el único sabio:* Éste es el punto culminante de la doxología (véase 11,33-36; cf. Jds 24; Ap 15,4). Una vez más se alaba a Dios Padre por medio de su Hijo, Jesucristo. (Véanse J. Dupont, *ETL* 22 [1946] 362-75; *RBén* 58 [1948] 3-22; L.-M. Dewailly, *NTS* 14 [1967-68] 111-18; J. K. Elliott, *ZNW* 72 [1981] 124-30.)

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

52
Carta a Filemón

Joseph A. Fitzmyer, S. J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Almirudis, H., *Comentario de la carta del apóstol Pablo a Filemón* (Terrasa 1998). Barclay, J. M. G., *Colossians and Philemon* (Sheffield 1997). Benoit, P., *Les épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philemon, aux Colossiens, aux Éphésiens* (*SBS*, París [6]1959) 39-46. Binder, H., *Der Brief des Paulus an Philemon* (Berlín 1990). Burt, D. F., *Mucha libertad en Cristo: la epístola a Filemón* (Terrassa 1995). Caird, G. B., *Paul's Letters from Prison* (NClarB, Oxford 1976). Callahan, A. D., *Embassy of Onesimus. The letter of Paul to Philemon* (Valley Forge, Pa. 1997). Carson, H. M., *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon* (TynNTC, Grand Rapids 1960) 103-12. Donfried, K. P y H. I. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline letters* (Cambridge 1993). Ernst, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon...* (RNT, Ratisbona 1974) 123-39. Fitzmyer, J. A., *The letter to Philemon. A new translation with introduction and commentary* (Nueva York 2000). Friedrich, G., «Der Brief an Philemon», *Das Neue Testament deutsch* (Gotinga [14]1976) 8. 277-86. Gnilka, J., *Der Philemonbrief* (HTKNT 10/4, Friburgo 1982). Hübner, H., *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser* (Tubinga 1997). Jerónimo, San, *Comentario a la Epístola a Filemón* (Barcelona 1992). Lohse, E., *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon* (Herm, Filadelfia 1971) 185-208. Moule, C. F. D., *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and Philemon* (CGTC, Cambridge 1957) 140-49. Müller, J. J., *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* (NICNT, Grand Rapids 1961). Scott, E. F., *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (MNTC, Londres 1930). Stöger, A., *The Epistle to Philemon* (NTSR, Nueva York 1971) 54-100. Stuhlmacher, P., *Der Brief an Philemon* (EKKNT 18, Einsiedeln 1975). Thompson, G. H. P., *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians and to Philemon* (CBC, Cambridge 1967) 172-92. Wolter, M., *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (Gütersloh 1993).

DBSup 7.1204-11. *IDBSup* 663. Brown, *INT* 657-68. Wik-Schm, *INT* 712-18.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Filemón.** El destinatario era un joven cristiano respetado y rico de una ciudad del valle del Lico (Asia Menor), probablemente Colosas. Además de a él, Pablo saluda a Apfia (probablemente la esposa de Filemón) y a Arquipo (¿su hijo?) y «a la iglesia que se reúne en tu casa» (2). Al parecer, Filemón fue convertido por Pablo (19), posiblemente en Éfeso.

3 **(II) Ocasión y finalidad.** El esclavo Onésimo se había escapado, causando con ello un perjuicio considerable a su amo (11.18). En su huida llegó hasta donde Pablo estaba encarcelado, quizá a sabiendas de la estima en que su amo tenía al apóstol. De algún modo Pablo consiguió darle refugio (véase E. R. Goodenough, *HTR* 22 [1929] 181-83) y por fin lo convirtió al cristianismo («a quien engendré entre cadenas», 10). Al final, Pablo se enteró de que Onésimo era esclavo de Filemón y, aunque deseaba seguir contando con él para que le ayudara en la evangelización, decidió mandar a Onésimo de regreso, pues reconocía el derecho de Filemón (14.16). En una carta parecida a dos escritas por Plinio el Joven (*Ep.* 9.21 y 24), Pablo suplica a Filemón que acepte de vuelta al esclavo fugado «no como esclavo, sino... como un hermano querido» (16). En efecto, Pablo pide a Filemón que no inflija a Onésimo los severos castigos permitidos por la ley (véase Coleman-Norton, «The Apostle Paul» [→ infra] 174-77; cf. Gnilka, *Philemonbrief* 54-81). Pablo también promete reparar el daño que Onésimo había causado –cómo pensaba hacerlo desde la cárcel es algo que no se dice–. Pablo indica, además, que le gustaría que Onésimo regresara junto a él para ser colaborador suyo (20). ¿Quería Pablo decir con esto que Filemón debía emancipar al esclavo? Cabe suponerlo.

4 **(III) Onésimo.** De Col 4,9 se suele concluir que era un colosense. J. Knox (*Philemon among the Letters of Paul* [ed. rev., Nueva York 1959]) ha sostenido que era el esclavo de Arquipo, también mencionado en Col 4,17; que Col y Flm se escribieron en la misma ocasión; que Flm es en realidad «la carta de Laodicea» (Col 4,16); que Filemón era más bien un habitante de esa ciudad a quien Pablo envió esta carta con el fin de utilizar la influencia del destinatario sobre Arquipo de Colosas. Finalmente, Knox conjeturaba que Onésimo había regresado junto a Pablo como ayudante, había llegado a ser el obispo de Éfeso (véase Ignacio, *Ef* 1,3-6,2) y había desempeñado un papel muy importante en la recopilación de las cartas de Pablo en un corpus. Esta última indicación puede tener alguna verosimilitud, pero el resto de tal hipótesis es muy endeble. Las razones son varias... Resulta improbable que Flm y Col se escribiesen más o menos a la vez; las «separan al menos 15 años» (J. Gnilka, *Philemonbrief* 5; → Colosenses, 54:7). Cualquier lectura normal de Flm 1-4 advierte que a Filemón se le considera el amo de Onésimo y que la 2ª pers. sg. (2.4) se refiere a Filemón. Por otro lado, ¿habría escrito Pablo con tanta delicadeza en Flm en favor de Onésimo para luego presionar directamente a Arquipo (mencionándolo por su nombre) en carta pública aparte (Col) para que cumpliera «el ministerio que recibiste en el Señor», o sea, la emancipación de Onésimo (véanse F. F. Bruce, *BJRL* 48 [1965-66] 91-96; Lohse, *Colossians and Philemon* 186-87)?

5 **(IV) Fecha y lugar de composición.** A partir de Marción se ha reconocido en general la autenticidad de Flm; no hay razón alguna para cuestionarla. Pablo escribió Flm desde la cárcel (1.9-10.13.23), pero resulta casi imposible decir dónde estaba encarcelado. Según la opinión tradicional (sostenida en la época moderna por W. Bieder, F. F. Bruce, C. F. D. Moule et al.), se trataba del arresto domiciliario en Roma (61-63 d.C.). Algunos comentaristas, sin embargo, prefirieron el encarcelamiento en Cesarea (M. Dibelius, H. Greeven), es decir, ca. 58-60 d.C. Más recientemente, los comentaristas se han mostrado partidarios del encarcelamiento efesino de Pablo (→ Pablo, 79:40), es decir, ca. 56-57 d.C. (así G. A. Deissmann, G. Friedrich, J. Gnilka, E. Lohse et al.). Esta última opinión tiene la ventaja de mantener a Filemón (en Colosas) y a Pablo (en Éfeso) a una distancia verosímil (unos 174 km). También explica más fácilmente el plan de Pablo de visitar a Filemón (22), que resulta dificultoso en la hipótesis romana.

6 **(V) Importancia.** Los comentaristas antiguos se preguntaban por qué una carta aparentemente privada, con escasa inquietud pastoral comunitaria, había llegado a ser canónica (véase Jerónimo, *In Ep. ad Philem.*, pról.; PL 26.637). Pero Flm va dirigida a otras personas además de Filemón, incluso a una Iglesia doméstica. Si bien Pablo no invoca su autoridad apostólica para exigir de Filemón obediencia (8), se encara con éste y le hace un llamamiento al amor (8-11.21). Pese a que a primera vista parece una carta tocante a un asunto privado, Flm encarna una actitud respecto a la esclavitud que merece la atención cristiana. En primer lugar, manifiesta el afecto pastoral y generoso de Pablo por Onésimo. En segundo lugar, al enviarlo de vuelta a Filemón, Pablo no intenta cambiar la estructura social existente. A los cristianos modernos les repele la idea de la esclavitud, pero esta actitud tal vez sea el desarrollo de un principio que Pablo intenta propugnar en esta carta, aunque se da cuenta de la inutilidad de intentar abolir el sistema esclavista. En tercer lugar, la solución personal de Pablo era transformar o interiorizar la estructura social; recuérdense 1 Cor 7,20-24; 12,13. Insta a Filemón a acoger a Onésimo como a un «hermano», pues es un «liberto del Señor» (1 Cor 7,22), especialmente a la vista de lo que Pablo enseña en Gál 3,27-28. Además, este ruego se hace «en nombre de la caridad» (9), pero este principio paulino tardó siglos en llevarse a la práctica, incluso en el Occidente cristiano. Debido a este principio, Flm es más bien «un escrito apostólico» tocante a un individuo concreto (véase U. Wickert, *ZNW* 52 [1961] 230-38).

7 **(VI) Esquema.** Flm está estructurada de la manera siguiente:

(I) Introducción: *praescriptio* y saludo (1-3).
(II) Acción de gracias: gracias a Dios por la fe y la caridad de Filemón (4-7).
(III) Cuerpo: llamamiento a la buena voluntad de Filemón para que acoja a Onésimo, y alusión a la utilidad de éste para Pablo (8-20).
(IV) Conclusión: instrucciones, saludos y bendición finales (21-25).

COMENTARIO

8 **(I) Introducción: *praescriptio* y saludo (1-3). 1.** *prisionero:* Pablo no escribe como apóstol, igual que en Rom, 1-2 Cor o Gál; apela a Filemón como alguien en situación de desventaja (véase 9-10). *Timoteo:* El corremitente; véase el comentario a Flp 1,1; 2 Cor 1,1. **2.** *Arquipo:* Véase Col 4,17. No hay ninguna razón clara para considerarlo el amo de Onésimo. **3.** *gracia y paz:* → Cartas del NT, 45:8A.

9 (II) Acción de gracias: gracias a Dios por la fe y la caridad de Filemón (4-7). 5. *todo el pueblo santo de Dios:* Lit., «todos los santos»; véase el comentario a Flp 1,1. **6.** *su participación en tu fe:* El significado de esta frase es oscuro; véase Moule, *Colossians and Philemon* 142-43, para diversas interpretaciones. Parece significar esto: Pablo ora pidiendo que un sentimiento de solidaridad con Filemón en virtud de la fe en Cristo produzca un conocimiento más hondo de todo el bien que les llega a «los santos» gracias a la incorporación a Cristo (→ Teología paulina, 82:116-27). Esa fe entraña una caridad activa (Flm 5; cf. Gál 5,6).

10 (III) Cuerpo: llamamiento a la buena voluntad de Filemón para que acoja a Onésimo, y alusión a la utilidad de éste para Pablo (8-20). 8. Pablo no exige obediencia de Filemón, sino que le pide caridad y buena voluntad. **9.** *anciano:* Todos los mss. leen *presbytēs*, «hombre mayor», entre 50 y 60 años de edad (→ Pablo, 79:14); cf. Lc 1,18. En virtud de su mayor edad, Pablo puede suplicarle al joven Filemón. Algunos comentaristas prefieren leer *presbeutēs*, convirtiendo a Pablo en «un embajador» de Cristo (cf. 2 Cor 5,20) o insisten en que el término *presbytēs* mismo puede tener este significado (véase 2 Mac 11,34). Pero dicho significado es improbable en este contexto (véase G. Bornkamm, *TDNT* 6.683). **10.** *en favor de mi hijo, a quien engendré entre cadenas:* Pablo alude a la conversión de Onésimo (cf. 1 Cor 4,15.17; Gál 4,19). Otra traducción posible: «a quien engendré como Onésimo», jugando con el nombre del esclavo, pues *Onēsimos* significa «útil» y se contrapone al adj. *achrēstos*, «inútil» (11). Pablo da a entender que este esclavo, ahora cristiano, hará honor a su nombre. Otro juego de palabras basado en este nombre, y que atañe a Filemón mismo, se puede encontrar en el v. 20. **14.** *sin tu consentimiento:* Pablo reconoce el derecho del amo al esclavo, pero insinúa que le gustaría volver a contar con Onésimo como colaborador (véase 21). **15.** *para siempre:* El sentido de este adv. es doble. La providencial separación de Onésimo respecto a Filemón significa que el esclavo vuelve ahora más fiel que nunca, pero Pablo alude también a la nueva relación existente entre ellos. Ambos son ahora cristianos, están unidos con un vínculo que ni siquiera la muerte puede romper. **16.** *hermano:* Onésimo lo es porque, como Filemón (20), es por el bautismo hijo adoptivo de Dios (Gál 4,5; Rom 8,15). **18.** *Yo mismo, Pablo, escribo esto:* Probablemente la totalidad de esta breve carta (→ Cartas del NT, 45:20).

11 (IV) Conclusión: instrucciones, saludos y bendición finales (21-25). 21. *más de lo que te pido:* ¿Está Pablo pidiendo a Filemón que emancipe a Onésimo? Da a entender que Filemón debiera permitir que Onésimo volviera junto al apóstol para trabajar con él. **22.** Pablo abriga la esperanza de ser prontamente liberado de la cárcel. **23.** *Épafras, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas:* Véase Col 4,10-14. **25.** Véase el comentario a Gál 6,18.

(Coleman-Norton, P. R., «The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery», *Studies in Roman Economic and Social History* [Fest. A. C. Johnson, Princeton 1951] 155-77. Preiss, T., *Life in Christ* [SBT 13, Londres 1954] 32-42. Rollings, W. G., «Slavery in the NT», *IDBSup* 830-32. Westermann, W. L., *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* [Filadelfia 1955] 150.)

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

53
Segunda carta a los Tesalonicenses

Charles Homer Giblin, S. J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Aus, R. D., «God's Plan and God's Power: Isaiah 66 and the Restraining Factors of 2 Thess 2:6-7», *JBL* 96 (1977) 537-53; «The Liturgical Background of the Necessity and Propriety of Giving Thanks According to 2 Thes 1:3», *JBL* 92 (1973) 432-38. Bailey, J. A., «Who Wrote II Thessalonians?», *NTS* 25 (1978-79) 131-45. Barnouin, M., «Les problèmes de traduction concernant II Thess. ii. 6-7», *NTS* 23 (1976-77) 482-98. Bassler, J. M., «The Enigmatic Sign: 2 Thessalonians 1:5», *CBQ* 46 (1984) 496-510. Best, E., *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (HNTC, Nueva York 1972). Collins, R. F. (ed.), *The Thessalonian correspondence* (Lovaina 1990). Coppens, J., «Miscellanées bibliques LXVI: Les deux obstacles au retour glorieux du Sauveur», *ETL* 46 (1970) 383-89. Donfried, K. P. y J. Beutler (eds.), *Thessalonians debate* (Grand Rapids 2000). García-Moreno, A., «La realeza y el señorío de Cristo en Tesalonicenses», *EstBib* 39 (1981) 63-82. Giblin, C. H., *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-examination of 2 Thessalonians 2* (AnBib 31, Roma 1967). Kaye, B. N., «Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians», *NovT* 17 (1975) 47-57. Laub, F., *1. und 2. Thessalonicherbrief* (NechtB, Wurzburgo 1985). Légasse, S., *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniciens* (París 1999). Malherbe, A. J., *The Letters to the Thessalonians* (Nueva York 2000). Marín, F., «2 Tes 2,3-12: Intentos de comprensión y nuevo planteamiento», *EstEcl* 54 (1979) 527-37. Marshall, I. H., *1 and 2 Thessalonians* (NCB, Grand Rapids 1983). Marxsen, W., *Der zweite Thessalonicherbrief* (ZBK NT, Zúrich 1982). Menken, M. J., *2 Thessalonians* (Londres 1994). Ortiz, F., *1ª y 2ª Tesalonicenses* (Terrasa 1997). Rigaux, B., *Les épîtres aux Thessaloniciens* (EBib, París 1956). Scott, J. J., «Paul and Late-Jewish Eschatology–A Case Study, I Thessalonians 4:13-18 and II Thessalonian 2:1-12», *JETS* 15 (1972) 133-43. Trilling, W., *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (Erfurter theologische Studien 27, Leipzig 1972); *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKKNT, Neukirchen 1980). Weima, J. A. D. y S. E. Porter, *An Annotated Bibliography of 1 and 2 Thessalonians* (Leiden 1998). Williams, D. J., *1 and 2 Thessalonians* (Peabody, Mass., 1992).

IDBSup 900-01. Brown, *INT* 765-75. Wik-Schm, *INT* 609-17.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autenticidad.** Para el primer tercio del s. II, la carta era ya aceptada como paulina. La crítica literaria (principalmente alemana) ha tendido últimamente a considerar 2 Tes como una obra seudónima: su autor apeló a la autoridad de Pablo para mantener, en contra de impostores paulinos o de otro tipo, tradiciones auténticas relativas a la segunda venida de Cristo.

3 Los indicios literarios intrínsecos, considerados no sólo de manera acumulativa, sino también con respecto a la composición global de la carta entera, son un factor decisivo a favor de la seudonimia. No obstante, se opte por admitir como autor a Pablo o a un desconocido oculto bajo el nombre del apóstol, las circunstancias precisas de la cuestión fundamental (la venida triunfal del Señor [*parusía*]) siguen abiertas al debate. La datación de 2 Tes (entre el 51 y el 100 d.C.) plantea dificultades a cualquier hipótesis crítica. Finalmente, la manera de interpretar la carta queda de por sí afectada por las hipótesis relativas a la autenticidad, puesto que éstas entrañan distintas posibilidades en lo tocante a la postura teológica del autor: una cosa es que escriba directamente desde su propio punto de vista, como lo haría en caso de ser Pablo, y otra que lo haga desde su comprensión personal de Pablo y de una tradición eclesial más amplia, como lo haría en caso de ser un autor seudónimo.

4 En un primer examen se perciben ciertas semejanzas entre las dos cartas en lo to-

cante a estructura, vocabulario y tema general. Semejanzas estructurales aparecen al principio, en la fórmula inicial (2 Tes 1,1-2; 1 Tes 1,1) y en la acción de gracias que la acompaña (2 Tes 1,3-12; 1 Tes 1,2-10); en medio, con una acción de gracias reiterada (2 Tes 2,13-14; 1 Tes 2,13) y una oración pidiendo la perseverancia (2 Tes 2,16-17; 1 Tes 3,11-13); y en las secciones exhortatorias finales (2 Tes 3,1-18; 1 Tes 4,1-5,28), con un [*to*] *loipon*, «para el futuro», un deseo de paz (2 Tes 3,16; 1 Tes 5,23-24), saludos finales (2 Tes 3,17; 1 Tes 5,26-27) y una bendición (2 Tes 3,18; 1 Tes 5,28). La semejanza en vocabulario también resulta sorprendente, especialmente teniendo en cuenta la extensión relativamente pequeña de 2 Tes (véase J. A. Bailey, *NTS* 25 [1978-79] 133-34). Ambas cartas muestran un notable interés por la perspectiva escatológica de recompensa por la persecución (2 Tes 1,4-10; 1 Tes 1,10; 2,14-16) y por la reunión definitiva con el Señor a su venida (2 Tes 2,1-15; 1 Tes 1,10; 2,19; 4,13-18). Ambas cartas se ocupan también de un problema peculiar de la correspondencia tesalonicense, a saber, los *ataktoi*, «los que viven desordenadamente» (2 Tes 3,6-13; 1 Tes 5,14).

5 Un examen más detenido pone de manifiesto, sin embargo, que las semejanzas ocultan diferencias considerables. Éstas afectan a la sustancia y alcance de la segunda carta con relación a la primera. Así, las marcadas semejanzas de vocabulario se dan en aquellas partes de 2 Tes que sirven de elementos formales de la estructura (p.ej., la fórmula inicial y la bendición final) y como «pasajes marco» para temas desarrollados de manera particular (como, p.ej., 2 Tes 1,3-4 y 1,11-12, que encuadran 1,5-10). La acción de gracias de 2 Tes 2,13-14, aunque recuerda el uso paulino, está inserta de una manera poco habitual en Pablo (*de*, v. 13) dentro de un contexto mucho más amplio, que se define mediante una doble inclusión (vv. 2 y 15; véase Giblin, *Threat to Faith* 45-46). Aunque 2 Tes utiliza el paralelismo con profusión, éste suele ser fundamentalmente sinonímico, más raramente sintético y casi nunca antitético; por consiguiente, es contrario al estilo propio de Pablo (Trilling, *Untersuchungen* 52-53). El lenguaje de 2 Tes (p.ej., «debemos dar gracias» [2,13] y «seréis declarados dignos» [1,5]) hace pensar en la terminología de un período posterior (véase J. A. Bailey, *NTS* 25 [1978-79] 134). Incluso el hincapié teológico hecho en Cristo como Señor (*kyrios*), en el que se insiste más que en el Padre (*ho theos*) como origen de un acto o bendición dados (1 Tes 1,4 y 2 Tes 2,13; 1 Tes 5,24 [cf. 1 Cor 1,9; 10,13] y 2 Tes 3,3; 1 Tes 5,23 [cf. 1 Cor 14,33; 2 Cor 13,11; Rom 15,33 y 16,20; Flp 4,9] y 2 Tes 3,16; 1 Tes 3,11 y 2 Tes 3,5), y el orden de la bendición de 2 Tes 2,16 hablan a favor de una autoría posterior a la época de Pablo en una o dos generaciones.

6 Además, aunque la escatología aparece como un tema fundamental en ambas cartas, en cada una de ellas se trata de manera diferente. En 1 Tes, Pablo supone expresamente que los tesalonicenses no están preocupados por el día y la hora del día del Señor (5,1-3). A continuación pasa a animarles a que sigan estando preparados (5,4-11). Ya les ha asegurado (4,13-18) que los fieles difuntos sin duda disfrutan o disfrutarán de prioridad respecto a quienes todavía ansían llenos de esperanza la venida del Señor, probablemente antes de su muerte (según el modo optimista en que Pablo imaginaba el futuro). En cambio 2 Tes, aunque centra todavía más su atención en el día del Señor, convirtiéndolo en la cuestión doctrinal fundamental, casi desaprueba oficiosamente el entusiasmo relativo a la presencia o cercanía, con día y hora, de la parusía del Señor. La segunda carta llama la atención sobre los signos o condiciones esenciales de la venida triunfal del Señor, y presenta éstas de una manera severamente aleccionadora (1,5-10; 2,1-15). Además trata el tema desde el punto de vista de la enseñanza oficial tradicional, más que desde el de una esperanza ardiente y compartida. A diferencia de 1 Tes 5,19-20, 2 Tes no alienta a la profecía sólida ni a aferrarse (*katechein*) a lo que es bueno; más bien, afronta específicamente la amenaza que la profecía falsa plantea a la estabilidad doctrinal y a la paciente entereza que sigue mostrando la comunidad.

7 Toques típicamente paulinos como los planes personales de viaje, e incluso su propia firma, aparecen a una luz diferente en 2 Tes. 2 Tes 3,7-9 habla de manera breve y bastante desapasionada sobre contactos previos con los tesalonicenses (contrástese 1 Tes 1,6-2,12) y evita toda referencia al cumplimiento o frustración de los fervientes deseos de Pablo de tener más contactos personales con los tesalonicenses (1 Tes 2,17-20; 3,9-11). En otros lugares, cuando Pablo concluye con un texto de su puño y letra (Gál 6,11-18; 1 Cor 16,21-24), inserta en él un mensaje personal lleno de vida; 2 Tes 3,17, sin embargo, aduce la firma sólo para autenticar el documento en vista de la tradición que contiene (cf. 2,2.15; 3,6). En consecuencia, el autor de 2 Tes modifica el llamamiento al ejemplo de los «apóstoles de Cristo» (en 1 Tes 2,7), no arrogándose personalmente la fundación de Iglesias; llama con más insistencia a la «imitación» de un modelo tradicionalmente reconocido (*typos*, 2 Tes 3,9). Finalmente, en contraste con las cartas paulinas (incluso 1 Tes 4,14; 5,10; cf. 1,6; 2,15), a lo largo de 2 Tes brilla sorprendentemente por su ausencia una conciencia viva de la «teología de la cruz». Incluso al recordar enseñanzas básicas, el tono de 2 Tes (2,5; cf. 1 Tes 1,5; 2,5) carece de la vitalidad paulina. Dicho brevemente: en compa-

ración con Pablo como tal, el autor de 2 Tes no está implicado de manera tan personal en el proceso de comunicación.

8 En contraste con lo que se deduce de la correspondencia personal de Pablo, las referencias casi literales a 1 Tes presentes en esta carta hacen suponer que el autor de 2 Tes tenía a mano una copia de una carta anterior dirigida a la comunidad y que la utilizó principalmente para ofrecer un contexto a sus propios consejos ante una situación nueva. Dicha situación atañía a la expectativa escatológica, tema muy fácil de desarrollar en el contexto de 1 Tes. Sigue abierto a la discusión si el autor de 2 Tes está rebatiendo una opinión incipientemente gnóstica según la cual el día del Señor ya ha tenido lugar (y la parusía, por tanto, no tiene importancia alguna), o si lo que rebate es el resurgir de una expectativa apocalíptica que atribuye a la parusía una inminencia con fecha y hora (la cosa depende en gran medida de cómo se interprete *enestēken* en 2,2). En cualquier caso, el autor como tal se sitúa dentro de una tradición apocalíptica que él pretende seguir autenticando. En modo alguno intenta reemplazar 1 Tes (como sostiene Marxsen) desarrollando sin contradicción, pero con un nuevo centro de atención, el lenguaje y los temas de 1 Tes. Al tiempo que aborda un problema de «los tesalonicenses», escribe también desde la perspectiva más amplia de otras cartas paulinas (3,17, «en todas mis cartas»). El marco probable de su comunicación, según indican las conjeturas de los especialistas, es Asia Menor en la última década del s. I, cuando estaba tomando forma el corpus paulino de cartas.

9 La autoría seudónima no justifica una evaluación doctrinalmente negativa. Precisamente por su uso de la seudonimia, 2 Tes da testimonio de un proceso de evolución teológica seguido deliberadamente con respecto a la resolución de la vida cristiana: el juicio divino definitivo contra los malvados (impostores y engañados impenitentes) y la seguridad final de los fieles en virtud de la venida del Señor Jesucristo. Tal evolución teológica utiliza la tradición pasada, aunque tal vez sin recuperar su brío. No obstante, afronta de nuevo cuestiones clave con el fin de fomentar una comprensión sobria de la fe (1,10; 2,2a) y una esperanza firme en la manera práctica de vivir la vida (2,16-17).

10 (II) Esquema. 2 Tesalonicenses se puede esquematizar del siguiente modo:

(I) Fórmula inicial (1,1-2)
(II) La prueba de la persecución que conduce a la gloria del Señor en el juicio (1,3-12)
  (A) Acción de gracias (1,3-10)
  (B) Oración (1,11-12)
(III) Comprensión correcta de la parusía (2,1-17)
  (A) El triunfo del Señor sobre el engaño (2,1-15)
  (B) Oración pidiendo fortaleza (2,16-17)
(IV) Dos series de exhortaciones y oraciones conclusivas (3,1-5.6-16)
(V) Saludos finales (3,17-18)

COMENTARIO

11 (I) Fórmula inicial (1,1-2). 1. *a la iglesia... en Dios nuestro Padre y en el Señor Jesucristo:* La condición de la Iglesia proporciona las razones para el saludo, ampliado de manera parecida. **2.** *gracia y paz:* Las bendiciones mesiánicas actuales y venideras encuentran su fuente en ambas personas, el Padre y el Señor Jesucristo, como fundamento de la existencia de la comunidad (→ Cartas del NT, 45:8A).

12 (II) La prueba de la persecución que conduce a la gloria del Señor en el juicio (1,3-12).

(A) Acción de gracias (1,3-10). La acción de gracias (vv. 3-10) y la oración (vv. 11-12) forman una sola frase larga y enrevesada. Los padecimientos de la persecución (v. 4) sirven para indicar el juicio venidero de Dios al demostrar que los tesalonicenses son dignos de su vocación (vv. 5, 11). Por consiguiente, el autor ora pidiendo que Dios haga presente en ellos la gloria personal del Señor Jesús. La acción de gracias brota de lo que es recto (vv. 3b-5) y justo (vv. 6-10). Su formulación hace pensar en la de las oraciones judías y cristianas habituales en tiempos de tribulación (véase R. D. Aus, *JBL* 92 [1973] 432-38).

13 3b-5. *dar en todo tiempo gracias a Dios por vosotros, hermanos, como es* (meramente) *justo:* La razón es doble: el aumento de su fe y amor (v. 3cd) y los motivos del autor para cobrar buena fama entre las Iglesias de Dios por la paciente entereza y fidelidad de los tesalonicenses en las persecuciones y tribulaciones que están padeciendo. **4.** *paciente entereza: Hypomonē*, el aspecto pasivo de *elpis*, «esperanza», se asocia intrínsecamente (con el mismo artículo) con *pistis*, «fidelidad». Las persecuciones tienen en este texto una índole genérica; en 1 Tes 2,14-16 Pablo como tal era más concreto. *nos gloriamos:* El gloriarse propio de Pablo mira por lo regular a la etapa final del período escatológico (p.ej., 1 Tes 2,19); el autor mira también a la situación presente, pues considera las tribulaciones actuales en rela-

ción con su resolución futura. **5.** *signo anticipado del justo juicio de Dios:* El objetivo último de sus sufrimientos no es simplemente la supervivencia, sino poder ser juzgados dignos del reino de Dios, esto es, admitidos a disfrutar de la autoridad plenamente alcanzada de Dios en la parusía. Aunque el don de la fe no está condicionado por los logros humanos, la fe, una vez recibida, se debe ejercitar en la fidelidad y la entereza paciente.

14 **6-10.** *es justo por parte de Dios:* El doble aspecto anticipado del justo juicio de Dios (véase v. 5) es llevado adelante con respecto a los perseguidores y también a los fieles. *el descanso junto con nosotros:* El descanso (*anesis*) final para el autor y sus lectores no llegará sino cuando se manifieste el Señor. Pues «el descanso junto con nosotros» se concibe principalmente no desde la perspectiva de una vida tras la muerte, sino desde la de una clara demostración de la condena de los malvados por parte de Dios. Como en Pablo, el juicio condenatorio de Dios, ejecutado por medio del Señor Jesús (Rom 1,18-2,16), se concibe como una cosa buena, merecida, no impuesta caprichosamente. **7-8.** *desde el cielo con sus poderosos ángeles en medio de una llama de fuego:* Se utilizan con moderación frases descriptivas típicamente apocalípticas nada más que para indicar una manifestación pública culminante del poder divino, con fuerza irresistible y devoradora. **8-10.** El autor presta más atención al fundamento de la retribución divina. **8.** *los que no han conocido a Dios:* Los paganos de todas las épocas son considerados culpablemente ignorantes de no reconocer religiosamente al Señor (Rom 1,18-32; Sab 13,1-9). *los que no han obedecido al evangelio de nuestro Señor Jesús:* Se añade un grupo más extenso (desde el punto de vista étnico, si no numérico) en el marco de la predicación universal del evangelio. **9.** *justo castigo eterno:* El autor no habla de tormento físico (como si se tratara de una aplicación de «la llama de fuego» [v. 8]), sino que se refiere a un rechazo eterno y definitivo al enfrentarse al rostro del Señor. La gloria del Señor es su poder único y soberanamente eficaz. **10.** *y admirado:* La gloria del Señor se pone especialmente de manifiesto en el poder transformador de su resurrección. Aunque, de por sí, «santos» puede referirse a los ángeles, el paralelismo con el v. 10b y una expresión posterior en 2,14 hacen pensar en la resurrección de los fieles en cuanto reconocida con admiración (v. 10b). En cuanto hechos inmortales (no «como espíritus»), compartirán una condición «angélica» (cf. Lc 20,35-36; 1 Cor 6,2). *nuestro testimonio ha sido creído por vosotros:* De manera parentética, pero enérgica, esta manifestación de la gloria del Señor se enraíza en la adhesión fiel de los cristianos al testimonio apostólico.

15 **(B) Oración (1,11-12).** *todo vuestro deseo de hacer el bien y la actividad de la fe:* La realización moral depende del propio poder de Dios. Es su gracia la que hará a los fieles dignos de la vocación del Padre. Por consiguiente, dicha realización vendrá a ser en la parusía una mutua glorificación (manifestación poderosa) de su íntima relación personal con el Señor Jesús. Esto (v. 12a) se describe con lenguaje tomado de Is 66,5, donde se aplica al único Dios, Yahvé. Así mismo, *charis*, «gracia», en el v. 12b designa el don soberano de Dios (Padre) y del Señor Jesucristo. Los dos sujetos personales (con un solo artículo, desarrollando 1,1-2) desempeñan sus funciones como un solo ser.

16 **(III) Comprensión correcta de la parusía (2,1-17).**

(A) El triunfo del Señor sobre el engaño (2,1-15). La parte principal, central, de la carta (cap. 2) consiste en una advertencia explicada, encuadrada por una inclusión en los vv. 2 y 15 y seguida por una oración donde se pide fortaleza (vv. 16-17). El autor muestra interés por inculcar sistemáticamente una tradición cristiana (paulina) presentando la experiencia de aquellos a quienes se dirige, incluso sus peligros, como parte de un proceso divino, en última instancia saludable, que contrarresta el engaño diabólico. Aborda desde una perspectiva pastoral una amenaza superable para la fe y no hace conjeturas sobre el curso de los acontecimientos del tiempo final ni proporciona para éste una «cuenta atrás».

17 **1-3a.** *por lo que respecta a la parusía:* El autor pide un juicio sensato acerca de la venida triunfal de Cristo, que él considera no como una fecha, sino (conectándola bajo un solo artículo con «nuestra reunión con él») como la consumación de la vida cristiana. **2.** *no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis:* Les advierte de las alteraciones en su ánimo (*apo tou noos*). Su lenguaje inusitadamente fuerte bien podría aludir a una especia de manía dionisíaca. La alusión es irónica, lo mismo que cuando Pablo alude a la brujería («el ojo malo») en Gál 3,1 (cf. Gál 1,6-7; 5,10b). Las posibles fuentes de esta alarma malsana hacen pensar en un contexto litúrgico (cf. 1 Cor 14,26-33a; 1 Tes 5,27). *un espíritu:* O un oráculo falso o, más bien, su supuesto agente sobrehumano; cf. 1 Cor 12,2-3. *algunas palabras:* O una noticia oral (*logos*) o un sermón, o una carta falsificada. **3a.** *que nadie os engañe de ninguna manera:* El peligro de engaño al término del tiempo final, e incluso antes de él, siempre desempeña un papel destacado en la apocalíptica del NT (Mc 13,5-7; Lc 21,8-9; 17,22-24; Ap 13,13-34; 20,7-8; 2,24-25).

18 En el pensamiento apocalíptico, el mal debe alcanzar cierta plenitud antes de que sea el momento oportuno para el justo juicio de Dios (véase Giblin, *Threat to Faith* 131-39; cf. Ap 22,11). Antes de la venida del Señor es necesario que el mal se manifieste en su peor forma concebible, según la imaginación bíblica y creativa del autor y su propósito pastoral. Los «signos» se deben interpretar en consonancia con ello. **3b-4.** *primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, para* [intentar] *sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios:* Estos signos hacen la función de requisitos previos de lo que el v. 4 deja sin decir: «el Día del Señor no es inminente». «La apostasía» es la pérdida de la fe precisamente por parte de los creyentes (o de los que hasta ese momento supuestamente lo eran). La defección del verdadero culto divino fue amplia en tiempos de las persecuciones de Antíoco IV Epífanes (1 Mac 2,15; Dn 9,14). La descripción del «hombre impío» se debe a una presentación profética del déspota histórico que provocó la apostasía (Dn 11,36-37). Como aclararán los vv. 8-10, este impío (*ho anomos*) es una figura imaginaria, simbólica, que representa un auténtico mal, la antítesis de la fe. Es a la vez el Anti-Dios (v. 4), el Anti-Cristo (vv. 8-9a) acompañado por una seudo-parusía y el falso profeta por excelencia (vv. 9b-10). El «santuario de Dios» (*naos*) puede hacer referencia a la comunidad cristiana en cuanto objetivo del Anti-Dios, puesto que «para» (*hōste* + infin.) en el contexto del acto de exaltación de sí mismo realizado por el impío se puede entender como conativo, y no como plenamente alcanzado. Sin embargo, puede desempeñar simplemente la función de una «imagen clásica» relativa a la usurpación de la prerrogativa divina por parte del impío. Esta situación planteada en forma de visión no tiene por qué suponer ningún interés por el templo físico de Jerusalén (destruido en el 70 d.C.). **5.** *¿no os acordáis...:* Al interrumpir su exposición (anacoluto, v. 4), el autor se apresura a recordar una instrucción cristiana básica a aquellos a quienes se dirige: no los detalles de una situación apocalíptica dada, sino una advertencia de lo que los fieles deben estar preparados para afrontar, especialmente la amenaza contra su fe (cf. Mc 13; Mt 24-25; Lc 21,5-36).

19 **6-7.** El autor alude a una manifestación actual, no culminante, del Anti-Dios, una amenaza seudoprofética perceptible en el contexto de la instrucción previa. Luego indica la continuidad entre esa amenaza seudoprofética actual y su futura manifestación culminante y concluye señalando la eliminación actual de la amenaza. **6.** *vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno:* «Lo que ahora le retiene» traduce *to katechon* (ptc. neut. sg. de *katechein*, que habitualmente significa «poseer», «sujetar», «conservar» y no «retener». De hecho, nunca tiene el sentido de «rechazar», «impedir venir» (que sería una forma de *kōlyein*). *ahora:* Esto se refiere a la consecuencia lógica y también temporal de la instrucción anterior acerca del peligro de engaño. El autor difícilmente puede aludir a una figura críptica conocida por sus lectores gr. sólo en virtud de la instrucción previa, supuestamente esotérica, que habían recibido, particularmente si ésta entrañaba una alusión a una palabra hebr. *vosotros sabéis: Oidate* se refiere particularmente al conocimiento de experiencia, no a una mera identificación (pues el autor no dice lo que es *to katechon*, ya que ello requeriría la formulación *tí to katechon* [*estin*]). Otros intérpretes suponen la trad. «fuerza que retiene», que identifican como la predicación del evangelio, el poder de Dios, la autoridad civil o, de algún modo, como un poder benéfico. El ptc. sustantivado *to katechon* no requiere la existencia de objeto alguno sobrentendido. La mayoría de los intérpretes insertan «le» (equivalente al Hombre impío); pero, si se siente la necesidad de explicitar un objeto, «vosotros» no es menos probable. El presente conocimiento experiencial de una tentativa de «posesión» maníaca está relacionado de manera imprecisa, pero integral, con la manifestación futura, más abierta, de un «clásico» Anti-Dios, Anti-Cristo y de una figura seudo-profética (*eis to* + infin. con artículo, «para», es decir, «con vistas a»). Es más verosímil tomar «lo que le retiene» como alusión a una especie de demonio o espíritu (cf. v. 2) de carácter maníaco, dionisíaco, que ha alterado a los lectores en su ánimo. Tal alusión concuerda con el interés pastoral del autor al abordar el problema que se le plantea y no supone un *excursus* especulativo, y mucho menos todavía una digresión que sus lectores no puedan interpretar razonablemente. *se manifieste en su momento oportuno:* El autor hace referencia al momento adecuado (*kairos*) de la destrucción del impío vinculando la mención del «Hijo de perdición» (v. 2) con lo que se desarrollará en los vv. 8-10a. **7.** El autor explica luego la continuidad entre la experiencia padecida en el presente y lo que el futuro deparará. *el misterio de la impiedad ya está actuando: Energeitai*, «está actuando», aparece como un término clave; idéntica noción (*energeia*) se repite en los vv. 9 y 11. El explicativo v. 7a se opone a catalogar *to katechon* como una realidad benéfica o neutral. La presente amenaza para la estabilidad en la fe es un anticipo de la futura, mucho peor, que el Señor resolverá triunfalmente (cf. las tribulaciones presentes como signo del justo juicio venidero, 2 Tes 1,4c-5). *tan sólo con que sea quitado de en*

medio el que ahora le retiene: El autor utiliza ahora el ptc. masc., *ho katechōn* (que una vez más encaja bien como alusión a un «seudoespíritu» engañoso o a su representante humano). La VL interpretó acertadamente que la oración (introducida por el *monon* gr.) tenía que ser imperativa, y añadió *teneat*. El que retiene debe estar o debe (intentar) «retener», «poseer» por el momento, hasta que sea desbancado o desaparezca de otro modo. Tal perturbación, lo mismo que las divisiones dentro de la comunidad (1 Cor 11,19), resulta inevitable, igual que las informaciones falsas (cf. Lc 21,7-9: *dei... genesthai prōton*). En cierto sentido, la comunidad puede verse libre del problema nada más que se le ponga en guardia contra él. En cualquier caso, el autor, lo mismo que Pablo en Gál 5,10, no toma otras medidas para resolver el problema, tal vez por la misma razón: no conoce al (a los) responsable(s).

20 **8-10.** Tras relacionar la fase presente del engaño con su futuro cumplimiento apocalíptico (vv. 6-7), que él les había recordado (vv. 3b-5), el autor retoma su descripción del día del Señor como el triunfo sobre el engaño. **8.** *entonces se manifestará el impío:* Tendrá una seudoparusía (concebida como un contraste con la verdadera y propia venida del Señor) y será eliminado sin esfuerzo por el Espíritu del Señor (cf. Is 11,4). *lo aniquilará el Señor con la manifestación de su parusía:* La ruina (*katargēsei*) del impío a manos del Señor juega de nuevo con el término *energeia*. **9-10.** La seudoparusía del impío es el resultado de una actividad satánica (*energeia*). Así, la automanifestación o revelación del impío resulta ser el desenmascaramiento del proceso de engaño («misterio de rebelión») que ya está en marcha y que en última instancia es una actividad seudoprofética (cf. «poder [milagros], signos, prodigios»). Dicho proceso no es necesariamente de consecuencias fatales. **10.** *todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado:* Pese a las culpas de los seres humanos, la salvación sigue siendo una perspectiva real, siempre y cuando se dé una respuesta libre y amorosa al evangelio.

21 **11-14.** *por eso Dios les envía...; nosotros, en cambio, debemos dar gracias... por vosotros:* Actuaciones contrapuestas por parte de Dios ponen de manifiesto que, en última instancia, es él quien controla el proceso entero (desde el punto de vista de la autoridad y la invitación, y no desde el de la «predeterminación»). **11-12.** Una línea de la actuación de Dios se traduce en juicio condenatorio, que es una cosa buena, dado que es merecido. Mediante el empleo de imágenes que recuerdan 2 Re 22,19-23, el autor señala el control de Dios incluso sobre el poder del engaño (al «enviarlo»). Al mismo tiempo supone que los seres humanos pueden pasar esta prueba si acogen realmente la verdad (cf. vv. 11, 12) y no se complacen en hacer el mal, complacencia que se sigue de una comprensión desfigurada de Dios (cf. Rom 1,18-32). **13-14.** La otra línea, formulada de manera alentadora como una acción de gracias, se ocupa de la salvación. **13.** *escogido desde el principio:* Esta expresión (mejor que la *l.v.*, «escogido como primicias») hace hincapié en la iniciativa de Dios. **14.** *para que consigáis la gloria de nuestro Señor Jesucristo:* La salvación, o dicho de otro modo «convertirse en la posesión gloriosa del Señor», se sigue de la santidad moral y la fidelidad doctrinal de acuerdo con la vocación cristiana. **15.** *manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta:* La comunicación por parte de «un espíritu» (cf. v. 2) parece que se omite deliberadamente. *Epistolē* es en este caso un término genérico; el autor supone más de una carta (cf. 3,17).

22 **(B) Oración pidiendo fortaleza (2,16-17).** El autor parece pensar que sin la oración, incluida constantemente en esta carta, sus consejos y exhortaciones serían estériles. Una vez más, se ocupa de la estabilidad (v. 16; cf. v. 15a) en contraste con la inestabilidad (v. 2) que nace del engaño en cualquiera de sus formas. **16.** *una esperanza dichosa en* (su) *gracia:* La expresión *elpis agathē*, «buena esperanza», la aplicaban las religiones mistéricas a la beatitud tras la muerte; en este caso, sin embargo, recibe dimensión cristiana al ir acompañada por «(nos) ha dado una consolación eterna» y «en (su) gracia». Este contexto cristiano nuevo centra otra vez la «buena esperanza» en la parusía del Señor (cf. 1,12).

23 **(IV) Dos series de exhortaciones y oraciones conclusivas (3,1-5.6-16).** La tercera parte de 2 Tes consiste en dos series de exhortaciones bastante convencionales, cada una de las cuales concluye con una oración.

1-5. En la primera serie, el autor pide oraciones por el éxito ininterrumpido de su labor apostólica en medio de hombres malignos y sin fe. Dicha labor no es tanto obra suya, como triunfo progresivo de la palabra del Señor. Así mismo, su confianza en la buena e ininterrumpida labor de los fieles se fundamenta en la propia fidelidad del Señor a la hora de fortalecerles y custodiarles.

24 **6-16.** La segunda serie de exhortaciones atañe al trato de los que viven desordenadamente (*ataktoi*, no meramente «los holgazanes»). Esa gente no acepta en la práctica la tradición en la cual insiste el autor, y bien pudieran estar entre quienes crearon la confusión religiosa mencionada en 2,1-3a. El ejemplo apostólico como tal es una norma práctica de tradición. Los que viven desordenadamen-

te no sólo no se ajustan a ella al no trabajar, sino que además entorpecen las vidas estables de los demás. La oración que pide paz en el v. 16 sirve de adecuado contrapeso a la oración que en el v. 5 pide aprovechamiento.

25 (V) Saludos finales (3,17-18). Los saludos bastante efusivos característicos de las cartas propias de Pablo (salvo Gál, por razones obvias) brillan aquí por su ausencia. Lo que al autor le interesa es más bien autenticar su comunicación basándose en una tradición que debe hacer referencia a más de una de las cartas paulinas que poseemos. **17.** *en todas mis cartas:* No sólo presupone 1 Tes (que Pablo no señala como firmada por él), sino también otras dos cartas, al menos, en las cuales Pablo escribió de su mano comentarios personales (de ello sólo tenemos pruebas claras en 1 Cor, Gál y Flm). Su bendición final sigue exactamente, con una ampliación mínima, el modelo de 1 Tes 5,28.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

54
Carta a los Colosenses

Maurya P. Horgan

BIBLIOGRAFÍA

1 Aletti, J.-N., *Saint Paul épitre aux Colossiens* (París 1993). Barth, M. y H. Blanke, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York 1994). Benoit, P., *Les épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens* (SBJ, París ³1959). Boismard, M.-É., *La lettre de Saint Paul aux Laodicéens* (París 1999). Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT, Garden City 1952). Caird, G. B., *Paul's Letters from Prison* (NclarB, Londres 1976). Cannon, G. E., *The Use of Traditional Materials in Colossians* (Macon 1983). Conzelmann, H., *Der Brief an die Kolosser* (NTD 8, Gotinga ¹⁴1976). Cothenet, E., *Las cartas a los colosenses y a los efesios* (Estella 1994). DeMaris, R. E., *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae* (Sheffield 1994). Dibelius, M., *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (NHT 12, 3ª ed. rev. H. Greeven, Tubinga 1953) 1-53. Dunn, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich. 1996). Gabathuler, H. J., *Jesus Christus: Haupt der Kirche – Haupt der Welt* (Zúrich 1965). Gnilka, J., *Der Kolosserbrief* (HTKNT 10/1, Friburgo 1980). Gorday, P. y M. Merino Rodríguez (eds.), *Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, 1-2 Timoteo, Tito, Filemón* (Madrid 2002). Hoppe, R., *Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie* (Stuttgart 1994). Houlden, J. L., *Paul's Letters from Prison* (PC, Filadelfia 1978). Lähnemann, J., *Der Kolosserbrief* (SNT 3, Gütersloh 1971). Ligthfoot, J. B., *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Londres 1892). Lindemann, A., *Der Kolosserbrief* (ZBK NT 10, Zúrich 1983). Lohmeyer, E., *Die Briefe an die Philipper, an die Koloser und an Philemon* (MeyerK 9/2, Gotinga ¹¹1956) 1-170. Lohse, E., *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon* (Herm, Filadelfia 1971). MacDonald, M. Y., *Colossians and Ephesians* (Minnesota 2000). Martin, R. P., *Commentary on Colossians and Philemon* (NCB, Grand Rapids 1981). Masson, C., *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens* (CNT 10/2, Neuchâtel 1950). Moule, C. F. D., *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (CFTC, Cambridge 1958). Ortiz, F., *Colosenses* (Terrassa 1996). Percy, E., *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund 1946). Pérez, G. y L. Rubio, *San Pablo: cartas a los efesios y colonenses, cartas pastorales, escrito a los hebreos* (Salamanca 1990). Schweizer, E., *The Letter to the Colossians* (Minneápolis 1982). Wilson, W. T., *The hope of glory. Education and exhortation in the epistle to the Colossians* (Leiden 1997).

DBSup 7.157-70. *IDBSup* 169-70. Brown, *INT* 777-801. Wik-Schm, *INT* 695-712.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Colosas.** Situada al sur de Frigia, en la parte alta del valle del río Lico, Colosas fue una ciudad importante de la antigüedad tardía (Herodoto, *Hist.* 7.30.1; Jenofonte, *Anab.* 1.2.6). Albergó una floreciente industria de la lana y los tejidos, y su nombre sirvió para denominar un tinte rojo oscuro utilizado con la lana (*colossinus*) (Estrabón, *Geogr.* 12.8.16; Plinio, *Hist. Nat.* 21.51). Las ruinas de Colosas fueron descubiertas en 1835, pero el yacimiento no ha sido excavado. Hacia el comienzo de la era cristiana, la importancia de Colosas se vio ensombrecida por la vecina ciudad de Laodicea (→ Apocalipsis, 63:28). El año 60/61 d.C. un terremoto destruyó algunas zonas del valle del Lico entre las que probablemente se encontraba Colosas. No tenemos indicios de la medida en que se reconstruyó esta ciudad, pero sí consta la restauración de Laodicea (Tácito, *Ann.* 14.27.1; *OrSib* 4,101-02; cf. 3,471; 5,318).

3 La población de Colosas estaba compuesta por los frigios nativos, griegos y un número considerable de judíos –quizás llegaban a 10.000 en el valle del Lico (Cicerón, *Pro*

Flacc. 28; Josefo, *Ant.* 12.3.4 § 149-50)–. La comunidad cristiana de Colosas, formada principalmente por gentiles (1,21.27; 2,13), probablemente fue fundada por Épafras (1,7; 4,12), originario de Colosas. El esclavo Onésimo también era de Colosas, lo mismo que, probablemente, su amo Filemón (→ Filemón, 52:2-4; véanse F. F. Bruce, *BSac* 141 [1984] 3-15; B. Reicke, *RevExp* 70 [1973] 429-38).

4 **(II) Autenticidad.** Los indicios más antiguos en favor de la autoría paulina, dejando aparte los de la carta misma (1,1.23; 4,18), los encontramos entre mediados y finales del s. II (canon marcionita; Ireneo, *Adv. Haer.* 3.14.1; Canon de Muratori). Esta opinión tradicional no se cuestionó nunca hasta 1838, el año en que E. T. Mayerhoff negó la autenticidad de Col, afirmando que estaba llena de ideas no paulinas y que dependía de Ef. Desde entonces, otros estudiosos han encontrado argumentos adicionales contra la autoría paulina. El debate se ha centrado en dos ámbitos de comparación con las cartas paulinas indiscutidas: por un lado, lenguaje y estilo; por otro, ideas teológicas.

5 El vocabulario de Col presenta las siguientes peculiaridades: 34 *hapax legomena* en el NT, 28 palabras que no aparecen en las cartas paulinas indiscutidas, 10 palabras en común sólo con Ef, 15 palabras que aparecen en Col y Ef pero no en el resto del NT. Además, algunos de los términos paulinos más característicos no aparecen en Col: «justicia», «creer», «ley», «salvar» y muchos de los conectores y partículas paulinos habituales. El tratamiento de «hermanos» o «hermanos míos», frecuente en los escritos indiscutidos (p.ej., Rom 1,13; 1 Cor 1,10; 2 Cor 1,8; Gál 1,11), no aparece en Col ni en Ef. Las referencias al Espíritu son infrecuentes en Col. Estas peculiaridades quedan de algún modo equilibradas por otra evidencia: en la introducción, acción de gracias, saludos y conclusión se utilizan expresiones típicamente paulinas. Además, muchos de los términos únicos de Col aparecen en el himno tradicional (1,15-20) y en la sección polémica (2,6-23), cuyo vocabulario está tomado del de los adversarios.

Entre los rasgos no paulinos del estilo de Col se encuentran los siguientes: el estilo litúrgico-hímnico, que contrasta con el estilo de debate de Rom y Gál; la frecuente coordinación de sinónimos (1,9.11.22.23.26; 2,7; 3,8.16; 4,12); cadenas de gen. dependientes (1,5.12.13.20.24.27; 2,2.11.12); nombres vinculados a locuciones con *en* (1,6.8.12.29); infinitivos unidos sin excesivo rigor para expresar finalidad o resultado (1,10.22.25; 4,3.6); largas sentencias con numerosas oraciones subordinadas. Algunos sostienen que estas diferencias responden a la evolución que el estilo de Pablo experimentó en años posteriores, o que son el resultado de la incorporación de gran cantidad de material tradicional a la carta. (Véanse Lohse, *Commentary* 84-91; Percy; y W. Bujard, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief* [Gotinga 1973].)

6 Las disciplinas teológicas habitualmente escogidas para la comparación son la cristología, la escatología y la eclesiología. La cristología de Col está construida sobre el himno tradicional de 1,15-20, según el cual Cristo es la imagen del Dios invisible (1,15; cf. 2 Cor 4,4), el primogénito de toda la creación (1,15; cf. Rom 8,29), anterior a todas las cosas (1,17), el principio (1,18), el primogénito de entre los muertos (1,18); aquel en quien, por quien y para quien fueron creadas todas las cosas (1,16), aquel en quien habita la plenitud (1,19; cf. Ef 3,19), aquel por quien son reconciliadas todas las cosas (1,20; cf. Rom 5,10; 2 Cor 5,18-19), la cabeza del cuerpo, la Iglesia (1,18; cf. Ef 1,22; 4,15; 5,23). Estos temas se desarrollan a lo largo de toda la carta; a ellos se suman afirmaciones cristológicas que no tienen paralelo en los escritos paulinos indiscutidos: que Cristo es el misterio de Dios (1,27; 2,2-3); que los creyentes han sido resucitados con Cristo (2,12); que Cristo perdona los pecados (1,13-14; 3,13; cf. Ef 1,7); que Cristo ha vencido a principados y potestades (2,15). Sin embargo, algunas ideas cristológicas típicamente paulinas sí aparecen en la carta: Cristo es el Hijo en quien los creyentes reciben la redención (1,13-14); cf. Rom 3,24; 1 Cor 1,30); los creyentes son sepultados con Cristo en el bautismo (2,12; cf. Rom 6,4); Cristo está sentado a la derecha de Dios (3,1; cf. Rom 8,34) (→ Teología paulina, 82:48-60, 67-80; véanse J. C. O'Neill, *NTS* 26 [1979-80] 87-100; W. A. Meeks, «In One Body», *God's Christ and His People* [Fest. N. A. Dahl; J. Jervell y W. A. Meeks (eds.), Oslo 1977] 209-21; F. O. Francis, «The Christological Argument of Colossians», *Ibid.* 192-208).

La escatología de Col se presenta como realizada. En Col se da una atenuación de la expectativa escatológica, mientras que Pablo esperaba la parusía en un futuro próximo (1 Tes 4,15; 5,23; 1 Cor 7,26). La idea del futuro regreso de Cristo no aparece en Col (3,4), pero se anima a los creyentes a hacer de «las cosas de arriba» una realidad presente (3,1-2). Los fieles han sido ya resucitados de entre los muertos con Cristo (2,12; 3,1), mientras que en las cartas indiscutidas la resurrección es una expectativa futura (1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14). En Col, la esperanza, que es el contenido del evangelio (1,23) y el misterio (1,27), está ya reservada en el cielo (1,5), mientras que en Pablo (p.ej., Rom 5,2; 8,24; 2 Cor 1,10; Gál 5,5) la esperanza está dentro del creyente y se orienta hacia el futuro (→ Teología paulina, 82:44-47). La diferencia de orientación escatológica entre Col y las cartas indiscutidas se traduce en una teología diferente del bautismo (→ Teolo-

gía paulina, 82:112-15). Mientras que en Rom 6,1-4 el bautismo mira hacia el futuro, en Col mira hacia el pasado, hacia una salvación completada. En el bautismo, los creyentes no sólo han muerto con Cristo, sino que también han resucitado con él.

En el ámbito de la eclesiología, la principal diferencia entre Col y los escritos paulinos indiscutidos es que, mientras que en los escritos paulinos el término «iglesia» designa habitualmente a la Iglesia local de manera específica y concreta, en Col la Iglesia es una realidad universal, el cuerpo cuya cabeza es Cristo (1,18.24; 2,19; 3,15; pero cf. 4,15.16, que hace referencia a Iglesias locales). En este punto, la eclesiología se conecta con la cristología, y se puede deducir que cuanto se dice de Cristo como cabeza del cuerpo tiene trascendencia para los miembros de dicho cuerpo. El papel de los creyentes en la Iglesia es agarrarse fuerte a la cabeza (2,19), enseñarse y amonestarse mutuamente (3,16). No hay descripción alguna de estructuras o funciones especiales dentro de la Iglesia. Pablo se refiere a sí mismo como apóstol (1,1), y a él, Épafras y Tíquico se les llama ministros (1,7.23; 4,7).

7 El peso acumulativo de las numerosas diferencias respecto a las epístolas paulinas indiscutidas ha persuadido a muchos especialistas modernos de que Pablo no escribió Col (Lohse, Gnilka, Meeks, Francis, Käsemann, Lindemann [→ Cartas del NT, 45:12-15]). Entre quienes defienden la autenticidad de la carta se encuentran Martin, Caird, Houlden, Cannon y Moule. Algunos, p.ej. Masson y Benoit, califican la carta de paulina, pero dicen que sufrió abundantes interpolaciones o retoques. Schweizer sostiene que Col la escribieron de manera conjunta Pablo y Timoteo. La postura adoptada en el presente trabajo es que Col es deuteropaulina; fue compuesta después de la muerte de Pablo, entre el 70 d.C. (Gnilka) y el 80 d.C. (Lohse), por alguien que conocía la tradición paulina. Lohse considera Col fruto de la tradición de una escuela paulina probablemente situada en Éfeso.

8 **(III) Los adversarios.** El propósito de Col era reforzar la fe de la comunidad (1,3-14; 2,2-3) y corregir errores que, según los informes de que dispone el autor de la carta, aquejan a la Iglesia de Colosas (2,4.8.16.18-22). Uno de los principales campos de estudio en relación con Col ha sido el intento de identificar a los adversarios que estaban descaminando a la comunidad de Colosas. Según la carta, la falsa doctrina son especulaciones y engaños hueros (2,8), una tradición humana (2,8); atañe a los espíritus elementales del universo (2,8) y a los ángeles (2,18); exige la observancia de normas alimentarias y fiestas, novilunios y sábados (2,14.16.20.21); y fomenta prácticas ascéticas.

Puesto que los adversarios son acusados de «no agarrarse fuerte a la cabeza», el error debió de surgir dentro de la comunidad creyente. Por lo que se puede deducir del error, en él parecen haberse entretejido elementos judíos y helenísticos. El trasfondo cultural de la carta lo constituye un sincretismo complejo que incorporaba rasgos del judaísmo, el paganismo, el cristianismo, la magia, la astrología y las religiones mistéricas (Lähnemann, *Kolosserbrief* 82-100) y, por consiguiente, tal vez sea imposible identificar a los adversarios de Colosas con un grupo en particular.

Entre los rasgos que indican alguna relación del error con cultos paganos o religiones mistéricas se encuentran: la aparente referencia a un rito de iniciación (2,11); la expresión *stoicheia tou kosmou*, «elementos del universo», bien testimoniada en la especulación oriental, helenística y gnóstica (→ 20 infra); y la palabra «misterio» (1,27; 2,2; 4,3). Además, se sabe que Hierápolis, ciudad vecina de Colosas y Laodicea, fue un centro de cultos mistéricos frigios (Estrabón, *Geogr.* 13.4.14). Paralelos con la filosofía helenística han sido señalados por Schweizer, quien hace referencia a un texto pitagórico que contiene todos los elementos del error colosense salvo las normas relativas a la bebida y al sábado.

Muchos elementos del error colosense se han vinculado con el gnosticismo, p.ej. el ascetismo, la plenitud de Dios, la sabiduría, el conocimiento, el dualismo, la negación de las cosas del mundo; sin embargo, muchos comentaristas advierten que el uso del término «gnosticismo» puede inducir a error, puesto que propiamente hace referencia a una herejía del s. II. Para describir esa tendencia presente en Col se utilizan los apelativos «protognóstico», «pregnóstico» o «gnosticismo incipiente».

La mayoría de los especialistas vinculan de alguna forma el error con el judaísmo, pues hasta los elementos que se pueden vincular con cultos paganos, religiones mistéricas, filosofía helenística o «gnosticismo incipiente» se pueden encontrar también en el judaísmo temprano de la época, lleno de contrastes, como queda patente en los escritos más tardíos del AT, los escritos apocalípticos judíos, la literatura sapiencial, los MmM y en otros escritos intertestamentarios. En 1875, mucho antes del descubrimiento de los MmM, J. B. Lightfoot afirmó que los adversarios colosenses tenían alguna conexión con el esenismo. En efecto, existen puntos de contacto entre la LQ y lo que a partir de Col se puede deducir sobre los adversarios: reglas alimentarias y preocupación por el calendario, las fiestas y el sábado.

(Bruce, F. f., *BSac* 141 [1984] 195-208. Evans, C. A., *Bib* 63 [1982] 188-205. Francis, F. O., *LTQ* 2

[1967] 71-81. Francis, F. O. y W. A. Meeks [eds.], *Conflict at Colossae* [Cambridge, MA, 1973]. Gunther, J. J., *St. Paul's Opponents and Their Background* [Leiden 1973]. Rowland, C., *JSNT* 19 [1983] 73-83.)

9 **(IV) Composición y estructura de la carta.** Col es una carta compuesta cuidadosamente que incorpora los principales rasgos estructurales de las cartas paulinas indiscutidas (saludo, acción de gracias, exposición, exhortación, mensajes y conclusión; → Cartas del NT, 45:8) y también bloques de material tradicional (un himno, 1,15-20; catequesis bautismal, 2,6-15; listas de vicios y virtudes, 3,5-17; un código familiar, 3,18-4,1). Los materiales tradicionales están integrados en la carta por medio de secciones de aplicación y transición (1,12-14.21-23; 2,1-5; 3,1-4; 4,2-6), que compendian lo dicho inmediatamente antes, por lo general con referencia concreta a la comunidad de Colosas, e introducen el tema que se va a tratar en la sección siguiente.

(V) Esquema.

- (I) Saludo (1,1-2)
- (II) Acción de gracias y oración (1,3-23)
  - (A) Acción de gracias (1,3-8)
  - (B) Oración (1,9-11)
  - (C) Aplicación y transición (1,12-14)
  - (D) Himno (1,15-20)
  - (E) Aplicación y transición (1,21-23)
- (III) El ministerio de Pablo (1,24-2,5)
  - (A) Las penalidades del apóstol (1,24-25)
  - (B) El misterio revelado y predicado (1,26-29)
  - (C) Aplicación y transición (2,1-5)
- (IV) La vida en el cuerpo de Cristo en teoría (2,6-3,4)
  - (A) La tradición de Cristo Jesús (2,6-15)
  - (B) La tradición humana (2,16-23)
  - (C) Aplicación y transición (3,1-4)
- (V) La vida en el cuerpo de Cristo en la práctica (3,5-4,6)
  - (A) Vicios (3,5-10)
  - (B) Virtudes (3,11-17)
  - (C) Código familiar (3,18-4,1)
  - (D) Aplicación y transición (4,2-6)
- (VI) Mensajes y conclusión (4,7-18)

COMENTARIO

10 **Saludo (1,1-2).** Siguiendo la forma literaria de las cartas antiguas, Col comienza nombrando a los remitentes y a los destinatarios, e incluyendo un saludo (→ Cartas del NT, 45:6.8A). **1.** *Pablo, apóstol:* Véase el comentario a Gál 1,1. El contenido de la carta, esp. la instrucción destinada a corregir la falsa doctrina, se presenta con la autoridad de la condición apostólica de Pablo, que es el tema de 1,24-2,5. **2.** *a los hermanos santos y fieles:* En contraste con los comienzos de otras cartas (Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1; Ef 1,1; Flp 1,1), «santos» es un adj. coordinado con «fieles», y no un sustantivo. En el AT, Israel es un pueblo santo (*qādôš*), pero *qĕdōšîm* («santos») a menudo se refiere a la asamblea celestial (p.ej., Zac 14,5; Sal 89,6). Los miembros de la comunidad de Qumrán se denominaban a sí mismos los «santos» (1QM 3,5; 6,6; 10,10; 16,1). *en Cristo:* → Teología paulina, 82:121. La locución *en Christō̧* expresa la unión del creyente con Cristo en muchos planos, tema importante de Col (1,4.14.16.17.19.28; 2,3.6.7.9.10.11.12; 3,18.20; 4,7).

11 **(II) Acción de gracias y oración (1,3-23).**

(A) Acción de gracias (1,3-8). La acción de gracias, rasgo común de las cartas grecorromanas, forma parte de la mayoría de las cartas del NT (→ Cartas del NT, 45:8B). Estos versículos constituyen una única y larga sentencia donde se alude a hechos relativos a la vinculación entre remitentes y destinatarios, a la comunidad y a la ocasión de la carta: el evangelio fue llevado a la comunidad por Épafras (1,7); la comunidad está creciendo y dando fruto (1,6); se ha informado de ello a Pablo (1,4). **3.** *nuestro Señor Jesucristo:* → Jesús, 78:42; → Teología paulina, 82:51-54. **4-5.** *fe, amor y esperanza:* Esta tríada aparece frecuentemente en las epístolas del NT y probablemente formaba parte de la antigua tradición prepaulina (Caird). Dicha tríada se convierte en un tema que se desarrolla en la enseñanza de la carta. La fe en Cristo Jesús (1,4; véase también 2,5.7) se formula en 1,23 como la condición para ser presentados santos e irreprochables ante Cristo, y en 2,12 como uno de los medios por los que los creyentes han sido resucitados con Cristo. El amor es, dentro de la comunidad cristiana, la práctica que mantiene unido el cuerpo (1,4.8; 2,2; 3,14). La esperanza, en contraste con las dos aptitudes anteriores de los creyentes, es algo que está fuera del creyente (1,5.23.27; → 6 supra; véase Rom 8,24 y su comentario).

12 **(B) Oración (1,9-11)** y **(C) Aplicación y transición (1,12-14).** Gramaticalmente, estos versículos son una unidad en la cual el vb. principal, «no cesamos», va seguido por tres ptcs., «orar» (1,9), «pedir» y «deis gracias» (1,12). Recogiendo los temas de la sección de acción de gracias, la oración se extiende sobre las nociones de fe, amor y esperanza. **9.** *conocimiento, sabiduría e inteligencia:* Estas palabras clave indican una meta práctica, no especulativa: el conocimiento exige obediencia a la voluntad de Dios. Los tres términos hebr. co-

rrespondientes, *da'at*, *ḥokmâ* y *bînâ*, se encuentran muy frecuentemente en la LQ (1QH 1,19-21, donde los tres se conectan con la revelación de misterios [cf. Col 1,27-28; 2,2-3]; 1QS 4,2-8, que cuenta los caminos del Espíritu de Verdad, entre los que se encuentran: la humildad y la paciencia; la inteligencia, el conocimiento y la sabiduría; el celo por las ordenanzas justas, una inclinación firme y discreción en relación con los misterios [cf. Col 2,18.23; 3,12-13]). **12.** *compartir la herencia de los santos en la luz:* Esto trae de nuevo a la mente las enseñanzas de la LQ: el dualismo ético de «luz y tinieblas» (véase Col 1,13) y la «porción» o «herencia» (hebr. *gôrāl* [1QM 13,9-10; 1QH 3,22-23; 6,12-13; 11,11-12]), que es un destino predeterminado impuesto a los seres humanos (véanse P. Benoit, «Qumran and the NT», *Paul and Qumran* [J. Murphy-O'Connor (ed.), Chicago 1968] 18-24; «*Hagioi* in Colossiens 1.12», *Paul and Paulinism* [Fest. C. K. Barrett; M. D. Hooker y S. G. Wilson (eds.), Londres 1982] 83-101; en el segundo artículo afirma que «santos» quizás se refiera tanto a la comunidad fiel como a los seres celestiales). **12-14.** Estos versículos, tomados por algunos como una introducción, o incluso una parte, del himno cristológico de los vv. 15-20, forman una de las secciones de transición de la carta (→ 9 supra). Están ligados por vínculos gramaticales y de contenido a la sección de acción de gracias que antecede y al himno que sigue. **14.** *perdón de los pecados: Aphesis hamartiōn* no aparece en los escritos paulinos indiscutidos; véanse Ef 1,7; Heb 9,22; 10,18; → Teología paulina, 82:75 (final).

13 (D) Himno (1,15-20). Sea cual sea la interpretación que se haga de los vv. 12-14, es algo reconocido desde hace mucho tiempo que los vv. 15-20 constituyen una unidad independiente que posee el carácter de un primitivo himno cristiano. Otros pasajes poéticos de las cartas del NT se pueden encontrar en Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16; 1 Pe 2,22-25; probablemente tuvieron su origen en la liturgia (véase B. Vawter, *CBQ* 33 [1971] 68-70). Tanto el estilo como el contenido de estos versículos se pueden comparar además con los himnos o *Hôdāyôt* de Qumrán (1QH) y con el prólogo del evangelio de Juan (J. M. Robinson, *JBL* 76 [1957] 278-79; *BGJ* 20). Las diferencias de lenguaje, estilo y pensamiento respecto al resto de Col y respecto a las cartas paulinas indiscutidas indican que esta sección hímnica no fue compuesta por el autor de la carta, sino que más bien era, en su mayor parte, material tradicional adaptado por el autor de Col para que sirviera a los fines didácticos de su carta. (Pero Benoit piensa que el autor de Col compuso el himno, y E. Käsemann ha sostenido que los orígenes de éste fueron gnósticos, no cristianos).

Entre los numerosos intentos de determinar el trasfondo del himno se encuentran las siguientes descripciones del material: un himno estoico transmitido por el helenismo (E. Norden); un midrás judío sobre Gn 1,1 a la luz de Prov 8,22 (C. F. Burney, seguido por W. D. Davies); material judío relacionado con el día de la expiación (Lohmeyer); un himno cristianizado dedicado a una figura gnóstica de redentor (Käsemann); especulación sapiencial judía (J. T. Sanders); teología misionera judía y cristiana nacida del pensamiento del AT (N. Kehl). Estas descripciones, como las del error colosense, se deben contrastar con el ambiente de sincretismo que dominaba Asia Menor en aquella época. En el himno se pueden encontrar, entretejidos, numerosos elementos procedentes de diversos entornos; pero la mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que los motivos sapienciales judíos desempeñan un papel destacado.

Aunque hay acuerdo sobre la presencia del himno, existen numerosas propuestas diferentes en lo tocante a su estructura. Las dos cuestiones principales son: (1) si el himno empieza con el v. 12 (→ 12 supra; así, p.ej., Lohmeyer, Norden, Käsemann, Lohse, Schille y Kehl) o con el v. 15 (así, p.ej., Schweizer, Bruce, Martin, Masson, Gnilka, Benoit, Conzelmann, Gabathuler, Lindemann, Aletti); (2) qué elementos del himno son redaccionales. Esta última cuestión, sin embargo, no afecta al himno en su forma actual dentro de Col, pero es importante para quienes intentan recuperar el himno original o determinar la teología del redactor. (Para un resumen de las opiniones de comentaristas modernos sobre los elementos redaccionales, véase la tabla de Benoit, «L'hymne» 238.) Casi todos (salvo Kehl) están de acuerdo en que «la iglesia», en el v. 1,18a, es una adición, y la mayoría consideran «por la sangre de su cruz», en 1,20b, como redaccional. Existen algunas repeticiones dentro del himno que son indicios claros de las divisiones principales: el pron. rel. *hos estin* (1,15a.18b); *prōtotokos*, «primogénito» (1,15b.18b); oraciones que empiezan con *hoti en autǭ*, «pues en él» (1,16.19); oraciones con *di' autou*, «por él» (1,16b.20).

15 El cual es la imagen del Dios invisible,
primogénito de toda la creación,
16 pues en él fue creado todo,
lo del cielo y lo de la tierra,
lo visto y lo no visto,
tanto tronos como dominaciones,
tanto principados como potestades;
todo por él y para él
fue creado.
17 Él es anterior a todo;
y todo en él existe.
18 Él es la cabeza del cuerpo,
la iglesia.
El cual es el principio,
primogénito de entre los muertos,
de manera que en todo es preeminente.

19 Pues la plenitud total quiso habitar en él,
y por él reconciliar todo consigo,
haciendo la paz por la sangre de su cruz,
tanto en la tierra
como en el cielo.

15-16 El tema es el papel de Cristo en la creación, con alusión a motivos sapienciales del AT. En Prov 3,19 la sabiduría se describe como asistente en la obra de la creación; en Prov 8,22-31, la sabiduría, creada primero, se presenta como colaboradora en la obra de Yahvé (cf. Sab 7,22; 9,2-4). *imagen:* Para Cristo como imagen de Dios, véase 2 Cor 4,4; en otros lugares, Pablo habla de los seres humanos a imagen de Cristo o de Dios (Rom 8,29 [véase el comentario]; 1 Cor 11,7; 15,49; 2 Cor 3,18). *tronos, dominaciones... principados, potestades:* Estas realidades creadas se presentan en Col como seres angélicos que están subordinados a Cristo (los mismos términos se usan también para hacer referencia a poderes terrenos [véanse comentarios a 2 Pe 2,10; Jds 8]). En la falsa doctrina de Colosas, dichas realidades tal vez fueran consideradas rivales de Cristo o seres que proporcionaban un poder complementario al de Cristo (2,10.15). Tal creencia procedía de una angelología compleja y sumamente desarrollada que estaba muy difundida en aquella época. Éste es el único lugar del NT donde «tronos» es una categoría de seres angélicos; los otros términos sí aparecen: «dominaciones», Ef 1,21; «principados», Rom 8,38 [véase el comentario]; 1 Cor 15,24; Ef 1,21; «potestades», 1 Cor 15,24; Ef 1,21; 2,10 (→ Teología paulina, 82:89; véanse también W. Carr, *Angels and Principalities* [Cambridge 1981]; M. Black, «*Pasai exousiai autῷ hypotagēsontai*», *Paul and Paulinism* [→ 12 supra] 74-82). **17.** *antes que todo:* El himno presenta a Cristo como preexistente, otro reflejo de especulación sapiencial del judaísmo helenístico (→ Teología paulina, 82:49-50; véase el comentario a 1 Cor 8,4-6; R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man* [Cambridge 1973]). **18.** *la cabeza del cuerpo, la Iglesia:* Véase también 2,19. La expresión redaccional «la Iglesia» altera la idea de Cristo como cabeza del cuerpo cósmico, convirtiéndola en la de Cristo como cabeza de la Iglesia, un tema importante en Col (1,24.27; 2,17.19; 3,15). La comunidad como cuerpo es un tema presente también en los escritos paulinos indiscutidos (1 Cor 6,15; 10,16-17; 12,12-27; Rom 12,4-5 [véase el comentario]), pero la imagen de Cristo como cabeza del cuerpo representa un avance respecto a esa idea paulina (Ef 1,23; 4,15-16; 5,23; → Teología paulina, 82:122-27). *el principio:* En este punto puede haber un juego de palabras entre *archē*, «principio», referido a la preexistencia y al papel de Cristo en la creación, y *archē*, «principado», que proclama a Cristo el dominador por excelencia de las realidades mencionadas en el v. 16 (véase 2,10-15). *primogénito de entre los muertos:* cf. Rom 8,29; 1 Cor 15,20; Ap 1,5. **19.** *la plenitud... quiso habitar:* cf. 1 Cor 8,6. Algunos comentaristas explican «plenitud» con el añadido «de Dios» a partir de 2,9 (así *RSV* [cf. *NBE*]), pero «plenitud» se usa aquí sin gen. determinativo. El *plērōma* era todo el cuerpo de poderes celestiales y de emanaciones espirituales procedentes de Dios (J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi* [Ratisbona 1970]). **20.** *reconciliar:* El vb. *apokatallassō* aparece sólo en Col y Ef. Pablo utiliza *katallassō* con el mismo significado en Rom 5,10; 2 Cor 5,18.19 (→ Teología paulina, 82:72).

(Aletti, J.-N., *Colossiens 1,15-20* [AnBib 91, Roma 1981]. Benoit, P., «L'hymne christologique de Col 1,15-20», *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* [Fest. M. Smith, ed. J. Neusner, Leiden 1975] 1. 226-63. Bruce, F. F., *BSac* 141 [1984] 99-111). Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* [Gotinga 1967] 146-52. Gabathuler, *Jesus Christus*. Käsemann, E., «A Primitive Christian Baptismal Liturgy», *ENTT* 149-68. Kehl, N., *Der Christushymnus im Kolosserbrief* [Stuttgart 1967]. Norden, E., *Agnostos Theos* [Leipzig 1913]. Schille, G., *Frühchristliche Hymnen* [Berlín 1965]. Vawter, B., *CBQ* 33 [1971] 62-81.)

14 (E) Aplicación y transición (1,21-23). Esta sección vuelve sobre los temas de la oración (vv. 9-14) y del himno (vv. 15-20) y demuestra su actualidad para la comunidad. **21.** *alejados, con sentimientos hostiles y acciones perversas:* Antes de que el evangelio fuera llevado a la comunidad por Épafras, su situación era la contraria de la que el autor pide en su oración según los vv. 9-14: el conocimiento, la sabiduría y la inteligencia espiritual (v. 9) contrasta con el estar alejados y con sentimientos hostiles; dar como fruto «toda suerte de buenas obras» (v. 10) contrasta con sus acciones perversas. **22.** *su cuerpo de carne:* Véase también 2,11. K. G. Kuhn («New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament», *The Scrolls and the New Testament* [K. Stendahl (ed.), Nueva York 1957] 107) denomina esto un *terminus technicus* del judaísmo que posee el significado neutral de «corporalidad» o «cuerpo humano ordinario» (cf. 1QpHab 9,2). En Col, la importancia y dignidad del cuerpo humano de Jesús en su función salvífica contrasta con el menosprecio por el cuerpo que al parecer formaba parte de la falsa doctrina de Colosas (2,18.21.23); dicho contraste se establece recordando de nuevo el importante tema del cuerpo de Cristo. *por la muerte:* La reconciliación obtenida en virtud de la muerte de Jesús es una idea frecuente en los escritos paulinos; véase el comentario a Rom 5,10. **23.** *esperanza del evangelio:* Es decir, la esperanza y el evangelio son lo mismo (→ 6 supra). *en toda la creación:* El evangelio es universal, en contraste con la exclusividad de los cultos secretos. *yo, Pablo, me he convertido en ministro:*

El autor deuteropaulino inyecta una nota de autenticidad y completa la transición a la sección siguiente, donde trata el ministerio de Pablo (→ 6 supra).

15 (III) El ministerio de Pablo (1,24-2,5). La autoridad apostólica de Pablo queda establecida antes de la instrucción cristológica principal y las advertencias que se harán en 2,6-23. Como en la sección precedente, esta parte de la carta entreteje temas ya planteados antes (la Iglesia como cuerpo de Cristo; la tríada de fe, esperanza y amor; sabiduría, conocimiento e inteligencia) e introduce temas nuevos que se desarrollarán a lo largo de la carta: el misterio (1,26.27; 2,2; 4,3) y la falsa doctrina (2,4.8-23).

16 (A) Las penalidades del apóstol (1,24-25). 24. *voy completando en mi carne, y en favor del cuerpo de Cristo... lo que aún falta al total de las tribulaciones cristianas:* La traducción habitual de este fragmento es: «Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo». Los intérpretes han debatido dos cuestiones: (1) el significado de «completar lo que falta»; y (2) el significado de «tribulaciones de Cristo». Puesto que el himno proclamaba a Cristo como aquel por quien todos quedan reconciliados –cosa que el autor repite en 1,22–, no cabe pensar que el sentido del v. 24 sea que la obra de Cristo fue en cierto modo insuficiente. La palabra *thlipsis*, que nunca se aplica a la pasión de Jesús, pero sí de modo habitual a las penalidades de quienes proclaman el evangelio (Rom 5,3; 8,35; 2 Cor 1,4.8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4), indica que las tribulaciones son de Pablo, no de Cristo (Schweizer, Lindemann). (Un uso parecido del gen. «de Cristo» se puede encontrar en 2,11, «la circuncisión de Cristo», es decir, no la circuncisión de Jesús, sino la circuncisión metafórica de la comunidad cristiana [W. A. Meeks, «In One Body» (→ 6 supra) 217 n. 8].) Este versículo refleja la creencia de que quienes proclaman el evangelio han de soportar penalidades y tribulaciones.

17 (B) El misterio revelado y predicado (1,26-29). 26. *el misterio:* A diferencia de «los misterios», es decir, cultos sincretistas helenísticos o judíos en los cuales el conocimiento de secretos cósmicos o religiosos estaba al alcance de unos pocos privilegiados, los iniciados, «el misterio» es en este caso una revelación universal abierta a todos, la palabra de Dios, Cristo entre vosotros, la esperanza gloriosa. El misterio también es una idea clave en los escritos sectarios de la LQ (hebr. y ar. *rāz*; cf. Dn 2,18.19.27-30.47; 4,6). En la LQ *rāz* es un misterio revelado por Dios a ciertas personas, p.ej., el maestro de justicia (1QpHab 7,1-5). El misterio en los escritos proféticos, apocalípticos y sapienciales judíos se asocia con el hecho de que, en sus visiones, los antiguos profetas fueron introducidos en la asamblea celestial, donde se les dieron a conocer los planes secretos de Dios sobre la historia (véanse R. E. Brown, *CBQ* 20 [1958] 426-48; 40 [1959] 70-87; J. M. Casciaro Ramírez, *Scripta Theologica* 8 (1976) 9-56; Benoit, «Qumran and the New Testament» [→ 12 supra] 21-24). El misterio hace referencia al plan divino sobre la historia, lo cual contrasta con el uso que de él se hacía en los llamados cultos mistéricos, donde los misterios eran secretos cósmicos, metafísicos o filosóficos. **27.** *ha querido Dios dar a conocer:* La revelación del misterio viene de Dios (cf. 1QpHab 7,1-5). *la riqueza de la gloria de este misterio:* cf. Rom 9,23. *la esperanza gloriosa:* → 6 supra. **28.** *amonestando e instruyendo:* En este caso se trata de la tarea del apóstol, pero en 3,16 se dan instrucciones a los miembros de la comunidad para que se amonesten y enseñen unos a otros.

18 (C) Aplicación y transición (2,1-5). 1. *quiero que sepáis:* Esta enérgica afirmación inicia la transición hacia una confrontación directa con el error colosense (cf. formulaciones parecidas: Rom 11,25; 1 Cor 10,1; 11,3; 1 Tes 4,13). Esta sección repite los temas del amor (cf. 1,4.10); la sabiduría, la inteligencia y el conocimiento (cf. 1,9); Cristo como misterio de Dios; el gozo del apóstol (1,24); y la fe de la comunidad (1,4.23).

19 (IV) La vida en el cuerpo de Cristo en teoría (2,6-3,4). La principal enseñanza cristológica de la carta (2,6-15) va seguida por la refutación de la falsa doctrina de Colosas (2,16-23). Tras una transición (vv. 6-8) que exhorta a la comunidad a mantenerse firme en la enseñanza recibida, y le advierte del peligro del error, la sección cristológica desarrolla los temas del himno (la plenitud de la divinidad habita en Cristo; Cristo como cabeza) y alcanza su punto culminante en los vv. 11-15 con la enseñanza sobre el bautismo, gran parte de la cual está sacada de material bautismal tradicional (Schille, Cannon, Lohse, Käsemann). En el encontronazo con los adversarios en los vv. 16-23, lemas, reglas y prácticas de éstos se entretejen con la respuesta que les da el autor.

20 (A) La tradición de Cristo Jesús (2,6-15). 6. *así pues:* La partícula *oun* marca la transición, lo mismo que en 2,16; 3,1.5.12. *ya que habéis recibido a Cristo Jesús, el Señor:* el vb. *paralambanō* es un término técnico que se aplica a la recepción de una tradición, y la elección de esta palabra en este punto resulta significativa. Sigue la sección sobre el ministerio de Pablo, que establece la autoridad de la cual han recibido la tradición. Además, el contenido de dicha tradición es Cristo Jesús el Señor, en contraste con la tradición humana de los adversarios (2,8). *vivid en él:* El resulta-

do de recibir la tradición es práctico: los creyentes «caminarán», es decir, manifestarán en su conducta, la íntima unión descrita como estar «en Cristo» (→ 10 supra). **8.** *estad alerta:* A la comunidad se le advierte en este momento del peligro, y a los adversarios se les describe con un vb. raro, *sylagōgeō*, como personas que «capturan» a los miembros de la comunidad y «se los llevan como botín». *elementos del universo:* El significado de *stoicheia tou kosmou* es muy discutido; véase el comentario a Gál 4,3. En el sincretismo helenístico, esta expresión hacía referencia a espíritus concebidos como poderes personales, y éste debía de ser uno de los rasgos del error colosense. Estos «elementos» eran considerados poderes angélicos que realizaban alguna función de mediación entre Dios y el mundo y que tenían algún control sobre el orden cósmico (Lohse, *Commentary* 96-98; A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World* [Kampen 1964]). En Col, estos poderes se sitúan en contraposición a Cristo. **9-10.** *en él:* Esta expresión se encuentra en posición enfática, y así conecta con energía la proclamación con el contraste expresado inmediatamente antes entre «los elementos» y Cristo. La misma expresión se repite varias veces en la enseñanza bautismal de los vv. 11-15. *la plenitud de la divinidad:* Mientras que en el himno la plenitud quería habitar en Cristo, «plenitud» se explica aquí como plenitud divina. *habéis sido colmados:* En Rom 15,13 Pablo pide que la comunidad sea colmada (en el futuro). Aquí, lo que Pablo pedía en su oración se ha cumplido. *cabeza:* En el himno (1,18) Cristo es la cabeza del cuerpo, la Iglesia; aquí es la cabeza de todo mando y potestad. Todos los espíritus que la filosofía reverenciaba están sometidos a Cristo. **11-15.** Un dato admitido generalmente es que tras estos versículos subyace algún tipo de formulación litúrgica o hímnica (Lohse, Cannon, Schille, Martin, Gnilka, Käsemann). El tema es la participación en la muerte y resurrección de Cristo por medio del bautismo. El v. 11 identifica bautismo con circuncisión, ecuación figurada que no se hace en ningún otro lugar del NT. La circuncisión se utiliza en sentido figurado en el AT (Dt 10,16; Jr 4,4; Ez 44,7), en la LQ (1QS 5,5) y en el NT (Rom 2,28.29; Flp 3,3). La circuncisión cristiana de la que habla el autor de Col no se hace con las manos; es un desnudarse o un despojarse de la corporalidad humana. Esta idea de «despojarse» puede aludir a prácticas de los cultos mistéricos en los cuales las ropas de quien iba a ser iniciado se dejaban a un lado durante el rito (Lohse). Una práctica parecida pudo formar parte del ritual bautismal (Gál 3,27 [véase el comentario correspondiente]). **12.** *sepultados con él en el bautismo... resucitados con él por la fe:* Véase el comentario a Rom 6,3-6. Mientras que en Rom 6,5 quienes han muerto con Cristo en el bautismo estarán en el futuro unidos con él en la resurrección, en Col esta resurrección ya ha tenido lugar. **13.** *y vosotros:* Un cambio a la 2ª pers. pl. dirige la proclamación cristológica a los miembros de la comunidad, describiendo el resultado de estar unidos con Cristo, el perdón de los pecados (1,14; cf. Hch 2,38, donde el perdón de los pecados se conecta con el bautismo; véase también Mt 6,9-15 par.). **14.** *canceló el documento de nuestra deuda con sus cláusulas adversas a nosotros:* El sujeto es Dios, que ha causado la unión con Cristo. *Cheirographon*, «nota manuscrita», no aparece en ningún otro lugar del NT. Introduce la imagen del deudor y el acreedor, utilizada frecuentemente en el AT y el NT para describir la relación entre Dios y los hombres. Tal vez sea una formulación tradicional (Lohse), y la frase «con sus cláusulas adversas a nosotros» tal vez sea una interrupción redaccional cuya finalidad sea centrar el significado de la fórmula concretamente en la situación colosense. Las cláusulas, los requerimientos de la filosofía, serán atacadas en los vv. 16 y 20. **15.** Las vigorosas imágenes de victoria de este versículo –despojamiento de principados y potestades, exposición de éstos en público espectáculo y marcha en cabeza de un desfile triunfal– recuerdan la imagen bélica del peligro con que empezaba esta sección (v. 8), el de que la filosofía podía capturarlos y llevárselos como botín.

21 (B) La tradición humana (2,16-23). De nuevo la partícula *oun*, «así pues», marca la transición a una nueva sección. **17.** *sombra de las cosas que han de venir, a saber, el cuerpo de Cristo:* El criterio para juzgar en el v. 16, la observancia de reglas, es una sombra de lo venidero, que es el criterio último para juzgar, a saber, la pertenencia al cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 13,10). Esto se va intensificando hasta el v. 19, donde se acusa a los adversarios de no agarrarse a la cabeza. (El uso explicativo de la partícula *de* tiene paralelos en Rom 3,22; 9,30; Flp 2,8). La segunda mitad de este versículo se suele traducir «pero la sustancia (*sōma*) pertenece a Cristo». El versículo se interpreta como un ejemplo del contraste entre sombra y sustancia, bien documentado en los escritos filosóficos helenísticos. Tal vez se juegue aquí con este contraste, pero, puesto que el cuerpo de Cristo es un tema importante de la carta, el significado principal del versículo se debe buscar en el desarrollo de ese tema (Lähnemann, *Kolosserbrief* 135-37). Se trata, pues, de una vigorosa afirmación escatológica acerca de la comunidad, afirmación que posteriormente se explica con más detalle en 2,19, donde se habla del crecimiento del cuerpo, y en 3,4, cuando se dice a los creyentes que aparecerán gloriosos con Cristo (cf. Rom 5,14). **18.** *que nadie os condene, insistiendo en la humildad y en una*

religión de ángeles: En 3,12 «humildad» es una de las virtudes cristianas, pero aquí tiene algo que ver con las prácticas inaceptables de la filosofía. Lohse traduce la palabra por «disposición a servir», señalando que se trata de una actitud cultual. También podría significar el ayuno o algún tipo de mortificación. La humildad era una de las prácticas requeridas por los esenios (1QS 2,24; 3,8; 4,3; 5,3.25; N. Kehl, *ZKT* 91 [1969] 364-94). *religión de ángeles:* La cuestión planteada por este gen., «de ángeles», es si los adversarios creían o no unirse a los ángeles en el culto de la divinidad. La mayoría lo consideran un gen. objetivo y lo vinculan con la importancia de los seres celestiales en la falsa doctrina –los espíritus elementales, los principados y potestades–. Esto indicaría que los adeptos de esa filosofía daban culto a esos seres–. La expresión se toma en el presente trabajo como un gen. subjetivo que hace referencia a la unión con los ángeles en el culto (véase F. O. Francis, «Humility and Angelic Worship in Col 2:18», *Conflict at Colossae* [→ 8 supra] 163-95). Existen pruebas de que en Qumrán se creía en jerarquías de ángeles que daban culto a Dios (véase C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice* [HSS 27, Atlanta 1985]). Este versículo denuncia que los adversarios practicaban ciertas disciplinas con el fin de conseguir acceder al cielo para unirse al culto angélico (F. O. Francis, *LTQ* 2 [1967] 71-81; C. Rowland, *JSNT* 19 [1983] 73-83). **20-23.** Las restricciones de la filosofía se contrastan con la libertad de los creyentes, que han sido liberados de la tradición humana de las reglas al morir con Cristo en el bautismo.

22 (C) Aplicación y transición (3,1-4). El comienzo de una nueva sección se señala de nuevo con la partícula *oun*. Estos versículos compendian la enseñanza de la sección precedente para utilizarla como fundamento de la detallada instrucción ética que sigue después. **1.** *a la derecha de Dios:* Esta afirmación confesional, basada en Sal 110,1, fue usada en la Iglesia primitiva para demostrar que las promesas mesiánicas se habían cumplido en Cristo. **3-4.** Aunque la resurrección ya ha tenido lugar, no todas las condiciones del tiempo final se dan ya en el presente. Todavía existe una distancia entre lo que es en la tierra y lo que es en el cielo, y el cumplimiento del cuerpo de Cristo está escondido «con Cristo en Dios»; pero, finalmente, Cristo y los creyentes aparecerán gloriosos.

23 (V) La vida en el cuerpo de Cristo en la práctica (3,5-4,6). La sección exhortatoria es parte habitual de las cartas del NT (→ Cartas del NT, 45:8C). En este caso, dicha sección consta de dos listas de vicios, una de virtudes y un código familiar, todo ello material tradicional, mayormente. Las listas de vicios y virtudes eran comunes en los escritos filosóficos helenísticos, y listas parecidas se encuentran también en los MmM, p.ej., 1QS 4,3-5; CD 4,17-19. En el NT se dan varios ejemplos: vicios, Rom 1,24.26.29-31; 13,13; 1 Cor 5,10.11; 6,9.10; Ef 4,31; 5,3-5; 1 Pe 4,3.4; virtudes, Mt 5,3-11; 2 Cor 6,6.7; Ef 6,14-17; Flp 4,8. En el NT estas listas son generales y no pretenden dar instrucciones particulares en el contexto en que aparecen.

24 (A) Vicios (3,5-10). En Col, las listas de vicios (vv. 5.8) se ponen en contexto escatológico (v. 6), y se repiten las imágenes bautismales que formaban parte de la instrucción de la carta: «mortificad», «despojaos de la vieja condición», «revestíos de la nueva condición». La primera lista (v. 5) enumera pecados del cuerpo y pasiones, la segunda (v. 8) contiene pecados nacidos en el intelecto. Debido a estos pecados –que forman parte de la vieja condición, no del cuerpo de Cristo– sobreviene la ira de Dios.

25 (B) Virtudes (3,11-17). La exhortación a la virtud empieza con la fórmula que W. A. Meeks llama «fórmula de reunificación bautismal» (cf. Gál 3,28; 1 Cor 12,13; Gál 6,15; 1 Cor 15,28; Ef 1,23; véase Meeks, *HR* 13 [1974] 180-83) y que culmina con la proclamación de «Cristo es todo en todos».

26 (C) Código familiar (3,18-4,1). Como las listas de vicios y virtudes, el código familiar es un tipo genérico de exhortación e instrucción que se puede encontrar en la filosofía helenística popular. El NT lo ha incorporado en varios lugares (Ef 5,22-6,9; 1 Pe 2,13-3,7; Tit 2,1-10; 1 Tim 2,8-15; 6,1-2; véase también *1 Clem* 21,6-9; → Teología paulina, 82:145), donde se le ha dado una perspectiva ética cristiana. El código refleja las usanzas sociales de la época y no va dirigido a la situación concreta de Colosas. En él se habla a tres pares de personajes: esposas y maridos, hijos y padres, y esclavos y amos. Primero se aconseja al miembro subordinado de cada par que se «someta», y luego se encomienda al otro una responsabilidad. Todas estas costumbres se han de practicar «como pide el Señor» (3,18), «pues esto agrada al Señor» (3,20), «por respeto al Señor» (3,22), «sirviendo al Señor» (3,24). W. A. Meeks ve la inclusión de tales códigos en los escritos tardíos del NT como prueba de que la parénesis deuteropaulina estaba interesada en la estructura de los grupos cristianos dentro de una sociedad ordenada, y en la casa como célula básica de la misión paulina (*The First Urban Christians* [New Haven 1983] 76-77, 106 [trad. esp.: *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1974]).

(Blach, D., «Let Wives Be Submissive» [SBLMS 26, Chicago 1981]. Crouch, J. E., *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* [FRLANT 109, Gotinga 1972]. Müller, K., «Die Haustafel des Kolosser-

briefes und das antike Frauenthema», *Die Frau im Urchristentum* [Friburgo 1983] 263-65. Verner, D. C., *The Household of God* [SBLDS 71, Chicago 1983].)

27 (D) Aplicación y transición (4,2-6). La exhortación final invita a orar y a estar vigilantes. En la transición a los mensajes finales, el autor de Col, adoptando la identidad de Pablo, pide oraciones, hace de nuevo referencia a su ministerio de exponer el misterio de Cristo y menciona su encarcelamiento (4,3).

28 (VI) Mensajes y conclusión (4,7-18). **7-9.** Tíquico y Onésimo son enviados a los colosenses para dar noticias y animar a la comunidad. **10-14.** Se mandan saludos de Aristarco, Marcos el primo de Bernabé, Jesús de sobrenombre Justo, Épafras, Lucas el médico amado y Dimas. **15-16.** Se envían también saludos a Laodicea con la indicación de que ambas Iglesias intercambien las cartas. **17.** Se manda un mensaje específico a Arquipo. **18.** El autor deuteropaulino concluye con una nota final de autenticidad (cf. Gál 6,11; 2 Tes 2,2; 1 Cor 16,21; → Cartas del NT, 45:8D). Las semejanzas entre estos mensajes y los del final de Flm sugieren que, en esta sección conclusiva, el autor de Col tal vez imitara esa carta auténtica.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

55
Carta a los Efesios

Paul J. Kobelski

BIBLIOGRAFÍA

1 Aletti, J.-N., *Saint Paul épitre aux Éphésiens* (París 2001). Allan, J. A., *The Epistle to the Ephesians* (Londres 1959). Barth, M., *The Epistle to the Ephesians* (2 vols., AB 34, 34A, Garden City 1974). Beare, F. W. y T. O. Wedel, «The Epistle to the Ephesians», *IB* 10 (1953) 595-749. Benoit, P., *Les épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philemon, aux Colossiens, aux Ephésiens* (*SBJ*, París [3]1959). Best, E., *Essays on Ephesians* (Edimburgo 1997); *A critical and exegetical commentary on Ephesians* (Edimburgo 1998). Boismard, M.-É., *L'énigme de la lettre aux Éphésiens* (París 1999). Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT, Grand Rapids 1984). Caird, G. B., *Paul's Letters from Prison* (NclarB, Oxford 1976). Conzelmann, H., *Der Brief an die Epheser* (NTD 8, Gotinga [9]1962). Dahl, N. A., *Studies in Ephesians. Introductory questions, text- & edition-critical issues, interpretation of texts and themes* (Tubinga 2000). Dibelius, M., *An die Kolosser, Epheser; an Philemon* (HNT 12, 3ª ed. rev. H. Greeven, Tubinga 1953) 54-100. Foulkes, F., *The Epistle of Paul to the Ephesians* (TynNTC, Grand Rapids 1963). Gnilka, J., *Der Epheserbrief* (HTKNT 10/2, Friburgo [3]1982). González Campa, J. M., *Comentario exegético y hermenéutico al libro de Efesios* (Terrasa 2002). Goodspeed, E. J., *The Key to Ephesians* (Chicago 1956); *The Meaning of Ephesians* (Chicago 1953). Houlden, J. L., *Paul's Letters from Prison* (PC, Filadelfia 1978). Käsemann, E., «Epheserbrief», RGG 2. 517-20. Kirby, J. C., *Ephesians: Baptism and Pentecost* (Montreal 1968). Kitchen, M., *Ephesians* (Londres 1994). Lincoln, A. T., *Ephesians* (Waco, Tex. 1990). Mayer, A. C., *Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene* (Tubinga 2002). Mitton, C. L., *Ephesians* (NCB, Greenwood 1976); *The Epistle to the Ephesians* (Londres 1951). Muddiman, J., *A commentary on the epistle to the Ephesians* (Londres 2001). Ortiz, F., *Efesios* (Terrassa 1997). Percy, E., *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund 1946). Perkins, Ph., *Ephesians* (Nashville, Tenn., 1997). Pokorny, P., *Der Brief des Paulus an die Epheser* (Berlín 1992). Schlier, H., *Carta a los efesios. Comentario* (Salamanca 1991). Schnackenburg, R., *Der Brief an die Epheser* (EKKNT, Neukirchen 1982). Swain, L., *Ephesians* (NTM 13, Wilmington 1980). Tosaus Abadía, J. P., *Cristo y el universo: estudio lingüístico y temático de Ef 1, 10b, en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon* (Salamanca 1995). Truman, C., *Efesios* (Terrassa 1996). Zerwick, M., *The Epistle to the Ephesians* (NTSR, Nueva York 1969).

DBSup 7.195-211. *IDBSup* 268-69. Brown, *INT* 803-24. Wik-Schm, *INT* 718-44.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Destinatarios.** Desde finales del s. II, la tradición cristiana ha catalogado esta carta como dirigida «A los Efesios» (canon de Muratori, Ireneo, Clemente de Alejandría). Aunque el sobrescrito «A los Efesios» está presente en todos los mss. del NT, la expresión «en Éfeso» está ausente de 1,1 en P^{46} (el texto más antiguo de Ef), de la versión original de los importantes códices Vaticano y Sinaítico, del s. IV, y de los minúsculos 424 (corregido) y 1739.

Las antiguas citas patrísticas de Ef revelan la conciencia de que «en Éfeso» estaba ausente de 1,1 (Marción, Tertuliano, Orígenes), y Basilio afirmaba (*Adv. Eunom.* 2.19) que esas palabras no se encontraban en textos conocidos por él. Marción (según Tertuliano, *Adv. Marc.* 5.11.16) entendía la carta como dirigida a los laodicenses (véase Col 4,16).

El mejor modo de explicar la ausencia de «en Éfeso» es entender Ef como una encíclica, una carta circular destinada a varias Iglesias de la provincia romana de Asia. El primero en proponer esta teoría fue el arzobispo J. Ussher, en el s. XVII. Ussher sostenía además que en la dirección de 1,1 se dejó intencionadamente un espacio en blanco que la comunidad usuaria de la carta debía llenar. Esta opinión no ha

contado con demasiados seguidores debido a que ese fenómeno no cuenta con paralelos en lugar alguno del mundo antiguo. La introducción de «en Éfeso» en 1,1 y del sobrescrito posterior «A los Efesios» tal vez se deba a la importancia de Éfeso entre las Iglesias a las que la carta iba destinada, a la adición de «en Éfeso» en una copia del original utilizada en esa ciudad, o a la fusión de Ef 6,21-22 con la noticia de 2 Tim 4,12: «He enviado a Tíquico a Éfeso».

3 **(II) Autenticidad.** Desde el s. II hasta el XVIII, la atribución de Ef al apóstol Pablo permaneció mayormente indiscutida. A finales del s. XVIII, la autoría paulina empezó a ser puesta en tela de juicio. Entre los especialistas modernos que defienden que Pablo fue el autor de la carta se encuentran Barth, Benoit, Bruce, Caird, Dahl (*STK* 21 [1945] 85-103; *TZ* 7 [1951] 241-64), Foulkes, Percy, Rendtorff, Schlier y Zerwick. Algunos defensores de la autenticidad modifican su postura sosteniendo que un núcleo paulino de la carta fue ampliado o alterado por un discípulo, escriba o interpolador (Benoit; L. Cerfaux, en *Littérature et théologie pauliniennes* [A. Descamps (ed.), RechBib 5, Brujas 1960] 60-71; M. Goguel, *RPR* 111 [1935] 254-85; 112 [1936] 73-99; A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians* [NovTSup 39, Leiden 1974] 205-06; Swain). Entre aquellos que abogan por su carácter seudónimo están Allan, Beare, Conzelmann, Dahl (*IDBSup*), Dibelius, Gnilka, Goodspeed, Käsemann, Kirby, Mitton y Schnackenburg (→ Cartas del NT, 45:12.15.19-20). El cuestionamiento de la autoría paulina se basa en el contenido, vocabulario y estilo de Ef, en sus diferencias teológicas respecto a las cartas paulinas indiscutidas, en su dependencia literaria respecto al corpus paulino y también respecto a Col.

4 **(A) Contenido.** El hecho de que Pablo sea mencionado como el autor de la carta (1,1; 3,1) y de que haya referencias a sus experiencias personales se debe considerar a la luz de lo que sabemos sobre la seudonimia en la antigüedad (véanse K. Aland, *JTS* 12 [1961] 39-49; B. M. Metzger, *JBL* 91 [1972] 3-24; véase también Gnilka, *Epheserbrief* 20-21 y 20 n. 3). Además, hay afirmaciones en la carta, como «yo, al conocer vuestra fe» (1,15) y «os supongo enterados de la misión que Dios... me ha confiado» (3,2), que suponen unos destinatarios que no conocían de primera mano la predicación de Pablo (véanse también 3,5; 4,21).

5 **(B) Vocabulario y estilo.** La frecuencia de *hapax legomena* en Ef no es inusitada si se compara con la que se da en cartas paulinas indiscutidas de longitud parecida (P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* [Londres 1964] 20-48). Más significativos son términos tales como *ta epourania*, «lugares celestiales» (1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12), comparados con los más habituales *hoi ouranoi* paulinos, «los cielos»; *diabolos*, «diablo» (4,27; 6,11), en lugar del paulino *satanas;* palabras que aparecen en escritos tardíos del NT y en los primeros Padres de la Iglesia (p.ej., *asōtia, hosiotēs, politeia*; véanse Schnackenburg, *Der Brief* 22 y n. 19; Kümmel, *INT* 358); y palabras como *mystērion, oikonomia* y *plērōma* que aparecen con significados distintos de los documentados en las cartas paulinas indiscutidas.

La carta está marcada por sentencias largas y complejas (1,3-4.15-23; 2,1-7; 3,1-9; 4,1-6; 5,7-13), abundancia de oraciones relativas y construcciones participiales entretejidas (p.ej., 1,3-14; 2,1-7) y la agregación de sinónimos en gen. (p.ej., *eudokian tou thelēmatos autou* [1,5]; *en tǭ kratei tēs ischyos autou* [6,10]). Muchas de estas características de vocabulario y estilo pueden encontrar paralelos aislados en los escritos paulinos indiscutidos (Percy, *Probleme* 19-35), pero no hay ninguna carta indiscutida marcada en la misma proporción por tales rasgos verbales y estilísticos.

6 **(C) Diferencias teológicas.**

(a) La Iglesia. En Ef, la Iglesia se considera un fenómeno universal, de extensión e influencia cósmicas, que abarca toda la creación (1,21-23; 3,9-11), mientras que en las cartas paulinas indiscutidas predomina la visión de la Iglesia como comunidad local (véanse 1 Cor 1,2; Gál 1,2; Flm 2; pero véanse 1 Cor 12,28; 15,9; Gál 1,13 para una comprensión más amplia de la Iglesia). En Ef la Iglesia está «edificada sobre el cimiento de los apóstoles y profetas» –postura que requería más distancia respecto a la primera generación de la jefatura de la Iglesia que la que era posible para Pablo–; en 1 Cor 3,11 Cristo es presentado como el único cimiento de la Iglesia. El modo en que Ef entiende a Cristo como cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo (1,22-23; 5,23), es un avance trascendental respecto a la imagen de los diversos miembros que componen el cuerpo de Cristo en 1 Cor 12,31 y Rom 12,4-8.

7 (b) Los gentiles. La polémica acerca de la admisión de los gentiles en la comunidad cristiana no le preocupa al autor de Ef. Éste no considera la conversión de los gentiles como un medio para dar celos a Israel con el fin de que éste pueda ser restituido un día en su totalidad a su legítimo puesto (Rom 11; → Teología paulina, 82:43). En lugar de esta esperanza de una restauración futura de Israel, en Ef nos encontramos con que judíos y gentiles juntos han sido «reconciliados con Dios en un solo cuerpo mediante la cruz» (2,16), «se han convertido en una sola persona nueva, en lugar de dos» (2,15), ahora que se ha abierto brecha en el «muro de hostilidad que los separaba» (2,14).

8 (c) ESCATOLOGÍA. En Ef no hay referencias explícitas a la espera de la parusía ni al inminente fin del mundo. En lo que se hace hincapié es en que los cristianos participan ya hoy en la resurrección: han sido «vivificados», «resucitados» y ya «están sentados con [Cristo] en los lugares celestiales» (2,5-6), y para ellos se prevé un largo futuro en la Iglesia (2,7; 3,21). En las cartas paulinas indiscutidas se dice que los cristianos comparten la muerte de Cristo, pero su participación en la resurrección es todavía una esperanza incumplida (Rom 6,5; Flp 3,10-11; → Teología paulina, 82:46-47.58-60).

9 (d) MATRIMONIO. La imagen de la Iglesia como novia de Cristo y la elevada concepción del matrimonio en Ef 5,22-31 contrastan con la presentación de éste en 1 Cor 7,8-9.25-40.

10 **(D) Relación con Colosenses.** Las semejanzas estructurales y verbales son evidentes en la dirección (Ef 1,1-2; Col 1,1-2), la acción de gracias (1,15-17; Col 1,3-4.9-10) y la conclusión (Ef 6,21-22; Col 4,7-8). Ciertos elementos doctrinales y parenéticos de Ef están desarrollados en dependencia respecto al pensamiento de Col: la resurrección con Cristo (Ef 2,5-6; Col 2,12-13); el despojamiento de la vieja condición y el revestimiento de la nueva (Ef 4,17-24; Col 3,5-15); el culto lleno de Espíritu (Ef 5,17-20; Col 3,16-17); los códigos familiares (Ef 5,22-25; 6,1-9; Col 3,18-4,1); la necesidad de una oración incesante (Ef 6,18; Col 4,2); la petición de que se ore por el predicador (Ef 6,19; Col 4,3). Muchas de las semejanzas verbales se producen en secciones de Ef que no tienen paralelo temático en Col (p.ej., en la bendición [*hagious kai amōmous:* Ef 1,4; Col 1,22]; en la sección sobre la reconciliación de judíos y gentiles en Cristo [el uso de *apallotrioō* en Ef 2,12 y Col 1,21 y de *apokatallassō* en Ef 2,16 y Col 1,20.22]).

Sin embargo, la relación verbal no puede esconder diferencias de perspectiva. El núcleo doctrinal de Ef es la eclesiología, no la cristología como en Col. Esta diferencia se puede advertir, no sólo en las ricas imágenes usadas en relación con la Iglesia, sino también en el modo peculiar en que términos con significado cristológico en Col, como *mystērion* y *plērōma*, se aplican en Ef a la Iglesia. Así mismo, en la parénesis de Ef el acento se ha desplazado, de la exhortación a una conducta «celestial» (lo opuesto de una conducta «terrena»), a la exhortación a una conducta que se distinga de la del mundo pagano (Ef 4,17-19; 5,7-8; cf. Col 3,1-2.5; véase Schnackenburg, *Der Brief* 28). El autor de Ef utilizó Col como fuente para la composición de Ef, pero, de manera libre e independiente, desarrolló ciertos temas e introdujo ideas acordes con sus propios fines.

11 **(III) Autoría.** Estas consideraciones (→ 4-10 supra) hablan en favor de la composición deuteropaulina de esta carta. La idea de que las numerosas diferencias de estilo y teología reflejan la evolución del pensamiento de Pablo en una etapa posterior de su vida plantea problemas: no da cuenta del tiempo durante el cual pudo tener lugar dicha evolución, y no tiene en cuenta la impresión de que la carta mira retrospectivamente a una venerada generación anterior de apóstoles (entre los cuales estaba Pablo) y de profetas que pusieron el cimiento para la casa/familia de Dios en el período pospaulino (2,20; 3,2-11; 4,11-14).

El autor deuteropaulino de Ef dominaba perfectamente la literatura paulina. Existen claras reminiscencias de pensamiento paulino a lo largo de todo Ef (cf. Ef 2,8 y Rom 3,24; Ef 2,17-18; 3,11-12 y Rom 5,1-2; Ef 4,28 y 1 Cor 4,12; Ef 3,14; 4,5 y 1 Cor 8,5-6; véase Mitton, *The Epistle* 120-33). Como el autor de Col, el autor de Ef tal vez perteneciera a una escuela paulina (¿de Éfeso?) imbuida del pensamiento de Pablo y versada en las tradiciones litúrgicas, parenéticas y catequéticas que habían surgido durante el período pospaulino en las regiones de misión paulinas.

12 **(IV) Interpretación de la carta.** H. Schlier y E. Käsemann abrieron el debate moderno acerca de la interpretación gnóstica de Ef. Veían el lenguaje de la carta como reflejo de un mito gnóstico precristiano, el del hombre celestial que desciende a la tierra para redimirse a sí mismo y a sus miembros. El problema de las diversas formas de la teoría gnóstica es la dificultad de demostrar que tal pensamiento gnóstico desarrollado, particularmente el mito del redentor, existía antes del s. II (véanse H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* [Tubinga 1930; pero sus opiniones anteriores quedan modificadas en *Der Brief* 19-20, esp. 19 n. 1, donde matiza su comprensión de los elementos gnósticos con el dualismo de Qumrán]; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* [BHT 9, Tubinga 1933]; A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit* [Gütersloh 1975]).

Ef también ha sido interpretado como un documento representativo del catolicismo temprano. E. Käsemann, en particular, ha sido el paladín de una visión negativa de dicho catolicismo –según tal visión, Ef, junto con otros escritos como Lc-Hch, las pastorales, Jds y 2 Pe, representa una regresión en la teología de la Iglesia del NT, regresión caracterizada: por una Iglesia abstracta y universal que es el objeto de su propia teología; por la desaparición de la expectativa de un final inminente; por una insistencia en la estructura y autoridad eclesiales a expensas del entusiasmo y el carisma; y por poner el acento en la ortodoxia y el sacramentalismo–. Valoraciones más positivas del catolicismo temprano de Ef se pueden encontrar en H. Merklein, *Christus und die Kirche* (Stuttgart 1973), J. H. Elliott, *CBQ* 31 (1969) 213-23, y J.

Gager, *Kingdom and Community* (Englewood Cliffs 1975) 66-92.

(Harrington, D. J., «Ernst Käsemann on the Church in the New Testament», *Light of All Nations* [GNS 3, Wilmington 1982]; «The "Early Catholic" Writings of the New Testament», ibid. 61-78. Käsemann, E., «Paul and Early Catholicism», *NTQT* 236-51; «Ephesians and Acts», *StLA* 288-97.)

Estudios recientes de Ef han subrayado sus conexiones con el mundo del judaísmo helenístico y, en particular, su estrecho contacto con un tipo de judaísmo representado por los MmM. Ideas tales como la cosmovisión de Ef, el hombre cósmico, la especulación sobre el *logos* y el matrimonio sagrado tal vez estén relacionadas también con la especulación filosófica representada por Filón de Alejandría (véase, p.ej., Gnilka, *Epheserbrief* 38-45.63-66.122-28.290-94; véanse también C. Colpe, «Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief», *Judentum-Urchristentum-Kirche* [Fest. J. Jeremias; W. Eltester (ed.), Berlín [2]1964]; H. Hegermann, *Die Vostellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* [TU 82, Berlín 1961]). Igualmente se ha señalado la aportación que la LQ hace a la hora de esclarecer el lenguaje de Ef (Gnilka, *Epheserbrief* 123-25.127-29; K. G. Kuhn, «The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts», *Paul and Qumran* [J. Murphy-O'Connor (ed.), Chicago 1968] 115-31; F. Mussner, «Contributions Made by Qumran to the Understanding of the Epistle to the Ephesians», *Paul and Qumran* 159-78). También en estos últimos años se ha prestado mayor atención a la diversidad de tradiciones litúrgicas y catequéticas utilizadas por el autor de Ef. El reconocimiento de esta diversidad de tradiciones –paulinas, colosenses, del AT, judías, litúrgicas, catequéticas– llevó a E. Käsemann a esta descripción de Ef: es «un mosaico compuesto por elementos tradicionales a veces extensos y a veces minúsculos, y la destreza del autor estriba principalmente en la selección y ordenamiento del material» («Ephesians and Acts» 288; véanse también M. Barth, *NTS* 30 [1984] 3-25; A. T. Lincoln, *JSNT* 14 [1982] 16-57).

13 (V) Fecha y finalidad. El uso que hace el autor de las cartas auténticas de Pablo y de Col sugiere una fecha tardía del s. I (80-100 d.C.), tras la recopilación de los escritos paulinos en un corpus.

Aunque Ef posee los elementos estructurales de una carta (→ Cartas del NT, 45:6.8), es un discurso teológico dirigido a varias Iglesias (probablemente de Asia Menor, debido a su relación con Col). El discurso recuerda a sus lectores, en términos conocidos para éstos por tradiciones catequéticas y litúrgicas, la exaltación de Cristo y la Iglesia por encima de todos los poderes celestiales y terrenos y la reconciliación de judíos y gentiles en la Iglesia bajo la jefatura de Cristo; y les anima a celebrar su unidad con una conducta adecuada.

14 (VI) Esquema. La primera mitad de la carta (1,3-3,21) está estructurada como una amplia oración de intercesión que sigue un modelo que se puede encontrar en la literatura devocional judía y cristiana primitiva: bendición-acción de gracias-oración de intercesión-doxología final (Gnilka, *Epheserbrief* 26-27; Dahl, *IDBSup* 268-69). La segunda mitad (4,1-6,20) exhorta a los cristianos a un comportamiento acorde con su condición exaltada de hijos de la luz y miembros de la Iglesia, familia de Dios y novia de Cristo.

(I) Introducción: dirección y saludo (1,1-2)
(II) Parte primera: el plan de Dios revelado y realizado (1,3-3,21)
  (A) Bendición (1,3-14)
  (B) Acción de gracias y oración de intercesión (1,15-23)
  (C) En otro tiempo muertos, ahora vivos con Cristo (2,1-10)
  (D) Unión de judíos y gentiles (2,11-22)
  (E) Pablo como intérprete del misterio revelado (3,1-13)
  (F) Oración (3,14-19)
  (G) Doxología final (3,20-21)
(III) Parte segunda: exhortaciones a una conducta digna (4,1-6.20)
  (A) Unidad y diversidad en la Iglesia (4,1-16)
  (B) Conducta cristiana y no cristiana (4,17-5,20)
  (C) Código de conducta para la familia de Dios (5,21-6,9)
  (D) La vida cristiana como guerra con el mal (6,10-20)
(IV) Conclusión: noticias personales y bendición (6,21-24)

COMENTARIO

15 (I) Introducción: dirección y saludo (1,1-2). El hecho de que en esta carta seudónima el remitente se presente como Pablo sirve para transmitir la autoridad y presencia del apóstol a una generación pospaulina. La dirección y el saludo siguen el modelo habitual (→ Cartas del NT, 45:6,8A). **1.** *a los santos y fieles:* El autor se dirige a los lectores llamándolos «santos» (denominación utilizada a lo largo de toda la carta [1,4.15.18; 2,19; 3,8.18; 4,12; 5,3; 6,18] y en las cartas paulinas (p.ej., Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 6,2]) y fieles (cf. 1,15). Su presentación como santos no sólo los hace miembros del pueblo santo de Dios, sino que

también indica su participación en la asamblea celestial –tema que se ha de desarrollar más tarde en Ef (véase el comentario a 1,18)–. Importantes mss. apoyan la omisión de *en Ephesǭ*, omisión que deja la oración con una construcción muy poco elegante (→ 2 supra); pero incluso su presencia tras *tois hagiois* resultaría inusitada debido a que el *kai pistois* que sigue parecería indicar en ese caso a un grupo diferente del de «los santos». La propuesta de que tras *tois hagiois* se dejó un espacio en blanco que luego se rellenó con el nombre de la comunidad usuaria de la carta deja sin resolver el problema sintáctico.

(Best, E., «Ephesians 1.1 Again», *Paul and Paulinism* [Fest. C. K. Barrett, ed. M. D. Hooker y S. G. Wilson, Londres 1982] 273-79. Dahl, N., «Adresse und Proömium», *TZ* 7 [1951] 241-64. Lindemann, A., «Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes», *ZNW* 67 [1967] 235-51.)

16 (II) Parte primera: el plan de Dios revelado y realizado (1,3-3,21).

(A) Bendición (1,3-14). Una gran bendición (cf. 1 Cor 1,3-7; → Cartas del NT, 45:8B) precede a la acción de gracias. La bendición es obra del autor; se hace eco de frases de Col y anuncia temas que se desarrollarán en la primera mitad de Ef (P. T. O'Brien, *NTS* 25 [1978-79] 504-16). Los intentos de distinguir en la bendición una disposición estrófica formal no han resultado satisfactorios (Dibelius, Schille). Un ámbito más fecundo de investigación ha sido comparar la bendición con las *Hôdāyôt* de Qumrán, que muestran semejanzas de lenguaje, contenido y estructura (J. T. Sanders, *ZNW* 56 [1965] 215-32, esp. 227-28). **3.** *bendito sea:* La bendición empieza con una fórmula conocida gracias al AT y común en las oraciones judías y cristianas primitivas (cf. Tob 13,1; 1QH 7,20; 10,14; 1 Pe 1,3). *con toda bendición espiritual:* cf. 1QSb 1,5. *en Cristo:* Esta importante expresión aparece frecuentemente a lo largo de toda la carta (en diversas formas: *en autǭ, en hǭ*) en contextos referentes a la unidad de judíos y gentiles (p.ej., 2,15; 3,11). J. Allan (*NTS* 5 [1958-59] 54-62) ha afirmado que *en christǭ* se debe entender en Ef instrumentalmente, y no en su típico sentido paulino de incorporación a Cristo (→ Teología paulina, 82:121). *en lo alto del cielo:* El gr. *en tois epouraniois* se puede traducir también «entre los seres celestiales»; su significado espacial en otros pasajes de Ef (1,20; 2,6; 3,10; 6,12) hace suponer que también en este caso indica un lugar. Es una expresión muy característica de Ef e introduce el tema de la unión de los mundos celestial y terreno. **4.** *porque nos eligió:* La conj. comparativa *kathōs* se usa en sentido causal (BDF 453.2) al comienzo de la enumeración de razones para bendecir a Dios. El motivo del pueblo elegido de Dios está tomado del AT (p.ej., Dt 14,2; → Pensamiento del AT, 77:81) y conoció un amplio desarrollo en el judaísmo precristiano (1QH 13,10; 15,23; 1QS 1,4; 11,7; 1QSb 1,2; 1QM 10,9). *santos e irreprochables:* cf. Col 1,22. La misma expresión se usa en 5,27 para describir a la intachable novia de Cristo, la Iglesia, purificada en el bautismo. En Ef, estos términos hacen referencia a las cualidades morales de santidad y pureza exigidas a los elegidos de Dios. En la comunidad de Qumrán, el requerimiento de no tener tacha física alguna era «debido a la presencia de los ángeles en la asamblea» (1QS[a] 2,8-9). Tal pensamiento guarda relación con el de Ef, que también hace hincapié en la participación de la Iglesia en la esfera celestial (2,6; 3,10). **5.** *por amor nos predestinó:* La expresión *en agapę̄* se puede entender unida a «santos e irreprochables ante él», al final del v. 4. Si se entiende unida a «nos predestinó», ha de referirse al amor de Dios y crea un paralelo formal de «con toda sabiduría e inteligencia nos dio a conocer», en el v. 9. La idea de predestinación no es extraña al pensamiento paulino (véase Rom 8,28-29 y el comentario correspondiente) y se encuentra también en la LQ (p.ej., 1QH 15,14-17; cf. 1QS 3,15-18 para la idea de que Dios ha determinado el destino de todo mediante su plan inalterable). *sus hijos adoptivos:* En virtud de su vinculación con Cristo y la Iglesia, los cristianos son miembros de la familia de Dios (véase Rom 8,14-17 y el comentario correspondiente). *beneplácito:* cf. CD 3,15. **6.** *por medio de su Predilecto:* La presentación de Cristo como Predilecto de Dios recuerda la escena evangélica del bautismo, en la cual la voz del cielo da a conocer a Jesús como *ho agapētos* (Mc 1,11 par.). Nótese también el uso de *eudokeō* («me complazco») en la escena bautismal y el término de la misma raíz *eudokia* en el v. 5.

17 **7.** *redención por su sangre:* cf. Col 1,14.20. La redención y el perdón son posibles en virtud de la muerte de Cristo, a la cual el cristiano queda incorporado por el bautismo. La mención en los vv. 5-7 de hijos adoptivos, el Predilecto, beneplácito, perdón de los delitos, y la posterior referencia al sello del Espíritu (1,13), hacen suponer que existe cierta dependencia respecto a tradiciones sobre el bautismo. Las resonancias bautismales presentes en toda la carta llevaron a N. Dahl a plantear la hipótesis de que el propósito de Ef era recordar a los nuevos convertidos las consecuencias de su bautismo (*TZ* 7 [1951] 241-64). Este autor definió la carta como *anamnēsis* («memoria») y *paraklēsis* («exhortación») bautismales (*Zur Auferbauung des Leibes Christi* [Fest. P. Brunner; Kassel 1965] 64). *riquezas de su gracia:* El equivalente hebr. de esta expresión aparece frecuentemente en la LQ en diversas formas (p.ej., 1QS 4,4; 1QH 1,32). **8-9.** *con toda sabiduría e inteligencia nos dio a conocer:* Véase el comentario al v. 5. Sabiduría e inteligen-

cia son cualidades divinas que subyacen tras la revelación del misterio de la voluntad de Dios. No es imposible, sin embargo, entenderlas unidas al precedente «derramó abundantemente sobre nosotros», como hace la *NEB* [y *LB*], y verlas como cualidades humanas conferidas mediante «las riquezas de su gracia». Ef 3,10 apoya su interpretación como cualidades divinas porque conecta explícitamente la sabiduría de Dios con la revelación (*gnōristhē*) del misterio a la humanidad y a los poderes celestiales (3,9-10). **9.** *el misterio de su voluntad:* El contenido del misterio tiene en Ef un núcleo eclesiológico: en 1,10 se refiere a la recapitulación de todas las cosas en Cristo en favor de la Iglesia (1,22-23); en 3,4-6, a la unión de gentiles y judíos en la Iglesia; en 5,32, a la interpretación de Gn 2,24 como la unión de Cristo y la Iglesia. El trasfondo apropiado para entender *mystērion* en Ef es la creencia del judaísmo de la antigüedad tardía de que todo está regulado de acuerdo con los misterios de Dios (R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament* [FBBS 21, Filadelfia 1967]). El Dios del conocimiento tiene el control de todas las cosas, porque el curso inalterable de los acontecimientos fue decretado por él antes de toda la eternidad (1QS 3-4, esp. 3,9-10). No sólo el mundo humano (1QH 1,15), sino también las esferas angélica (1QM 14,14) y cósmica (1QH 1,11-15), han sido determinados por él. Esos misterios han sido revelados a intérpretes escogidos (1QH 1,21; 1QpHab 7,4-5; cf. Ef 3,4-6; → Teología paulina, 82:33-34). **10.** *como un plan:* En Col 1,25 *oikonomia* hace referencia a la encomienda o nombramiento de Pablo para predicar la palabra; en este pasaje de Ef, ese término describe las disposiciones o medidas que constituyen el plan de Dios de recapitular todo en Cristo. En Col 1,19 y 2,19 *plērōma* hace referencia a la totalidad de la divinidad; en este pasaje de Ef indica el tiempo en que los propósitos eternos de Dios se realizan y llevan a cabo. *recapitular todas las cosas:* El abrazo cósmico de Cristo que abarca las realidades celestes y terrestres ha sido la meta del plan eterno de Dios. Toda realidad encuentra su significado y perfección en Cristo. **11-14.** El autor describe la posición ocupada en el plan de Dios por los destinatarios de la carta, que son los beneficiarios del plan de Dios en Cristo. La sección está compuesta usando palabras y sintagmas procedentes de Col 1,13-14: «herencia», «esperanza», «palabra de verdad», «evangelio», «voluntad», «gloria», «redención». El contraste en estos versículos entre «nosotros» y «vosotros» se ha interpretado como referido a judíos («nosotros») y gentiles («vosotros»). De ser así, la frase *hēmas... proēlpikotas en tǭ Christǭ* en el v. 12 se debiera traducir «nosotros que esperábamos en el Mesías [antes que los gentiles, o antes de la venida de Cristo]». También es posible interpretar «nosotros» como una referencia a todos los cristianos y «vosotros» como referencia a los destinatarios de la carta. En este caso, el *proēlpikotas* se puede traducir «nosotros que pusimos nuestra esperanza [de cumplimiento] en Cristo» (BAGD 705). Esta última interpretación de «nosotros» y «vosotros» está apoyada por la primera parte del himno, que utiliza *hēmeis* en referencia a todos los cristianos. Además, el autor de Ef ciertamente incluye a los gentiles entre los que estaban «predestinados a ser herederos».

18 **11.** *predestinados a ser herederos:* Véase el comentario a 1,5. El vb. *klēroō*, traducido aquí por «ser herederos», recuerda la reiterada presentación de los hijos de la luz en la LQ como pertenecientes a «la heredad de Dios» (p.ej., 1QS 2,2; 1QM 1,5; cf. Ef 5,8). Existe un estrecho paralelo en 1QH 3,22-23: «Haces crecer el lote eterno para el hombre... para que alabe tu nombre con gozo». **13.** *oísteis... creísteis... fuisteis sellados:* La secuencia de vb. es un reflejo de informes misioneros como los de Hch 8,12-17; 10,34-48; 19,2. La conexión existente en esos pasajes entre creer y recibir el Espíritu Santo y el bautismo pone de relieve las alusiones bautismales de esta parte de la bendición. La idea de ser sellados con el Espíritu Santo, «prenda de nuestra herencia», aparece también en 2 Cor 1,22. Como prenda de nuestra futura herencia, el sello del Espíritu Santo hace de la salvación una realidad presente. **14.** *para el rescate de la propiedad (esclavizada):* El significado de la frase es difícil de determinar. *Apolytrōsis* se puede usar en el sentido de «comprar de nuevo» lo que era una propiedad esclavizada y puede ser una referencia a la libertad que la muerte de Cristo proporciona respecto a los espíritus malignos del universo (véase Ef 2,2-3).

(Cambier, J., «La bénédiction d'Éphesiens 1,3-14», *ZNW* 54 [1963] 58-104. Coutts, J., «Eph. 1:3-14 and 1 Pet. 1:3-12», *NTS* 3 [1965-57] 115-27. Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* [Gotinga 1967] 146-52. Lyonnet, S., «La bénédiction de Eph 1:3-14 et son arrière-plan judaïque», *À la rencontre de Dieu* [Fest. A. Gelin, Le Puy 1961] 341-52. Maurer, C., «Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe», *EvT* 11 [1951/52] 151-72. Schille, G., *Früchristliche Hymnen* [Berlín 1965] 65-73.)

19 **(B) Acción de gracias y oración de intercesión (1,15-23).** La acción de gracias y el comienzo de la oración (vv. 15-16) fueron compuestos a imitación de Flm 4-5 (cf. Col 1,3-4.9-10). El resto de la oración echa mano libremente del vocabulario de Col y de la bendición de Ef (cf. Ef 1,18 y Col 1,12.27; Ef 1,20 y Col 2,10.12; Ef 1,21 y Col 1,16; Ef 1,22-23 y Col 1,18-19.24), pero también incluye ideas de los salmos 110 y 8 para hacer afirmaciones peculiares acerca de la exaltación de Cristo y la

Iglesia. **18.** *entre los santos:* En Ef, *hagioi* puede referirse a la asamblea terrena (1,1.15) o a la asamblea celestial, los ángeles (véase P. Benoit, «*Hagioi* en Colossiens 1,12», *Paul and Paulinism* [→ 15 supra] 83-101). En este caso se hace referencia a los ángeles, con quienes ha quedado unida en Cristo la asamblea terrena. La idea tiene estrechos paralelos en la LQ (1QSb 3,25-4,26; 1QH 3,21-23). **19.** *la excelsa grandeza de su poder:* cf. 1QH 4,32; 1QS 11,19-20. **20-23.** El poderío de Dios se revela en la resurrección y ascensión de Cristo y en su exaltación sobre todas las fuerzas angélicas. El autor utiliza primitivas afirmaciones confesionales cristianas, que formulaban el acontecimiento Cristo partiendo de Sal 110,1 y 8,7, para inculcar a los lectores la espléndida situación a la que han sido llamados en Cristo. *por encima de todo principado...:* Véase el comentario a Col 1,15-16. **22.** *lo constituyó cabeza:* El autor anuncia una metáfora importante que va a dominar la carta: Cristo es la cabeza del cuerpo, la Iglesia. Se da aquí un desarrollo del concepto paulino de que el cuerpo de Cristo lo forman juntos muchos miembros diversos (1 Cor 12,12-17; → Teología paulina, 82:122-27). La Iglesia es la beneficiaria del plan de Dios que lo abarca todo y, como beneficiaria del señorío de Cristo sobre todas las cosas y sobre todos los poderes angélicos, la Iglesia –cuerpo de Cristo– participa del dominio de la cabeza. **23.** *su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo:* El ptc. *plēroumenou* podría ser pas. («el que es llenado») o medio («el que llena»). Ef 4,10 («que llene todo») apoya que en este caso el ptc. se interprete como medio. En ambos casos la imagen es difícil de comprender, pero puede referirse a Cristo como fuente y meta del crecimiento del cuerpo, tal como se describe en 4,15-16.

(Bates, R., «A Re-examination of Ephesians 123», *ExpTim* 83 [1972] 146-51. Benoit, P., «The "plērôma" in the Epistles to the Colossians and the Ephesians», *SEA* 49 [1984] 136-58. Howard, G., «The Head/Body Metaphors of Ephesians», *NTS* 20 [1974] 350-56. De la Potterie, I., «Le Christ, plérôme de l'église (Ep 1,22-23)», *Bib* 58 [1977] 500-24.)

20 (C) En otro tiempo muertos, ahora vivos con Cristo (2,1-10). Éste es el grandioso proyecto de Dios en lo tocante a la humanidad (cf. 1QH 11,8-14; 3,19-23; F. Mussner, «Contributions Made by Qumran» [→ 12 supra] 174-76). Como ocurría en 1,11-14, también aquí se plantea un problema a la hora de interpretar «nosotros» y «vosotros». Aunque el «nosotros» puede referirse a los cristianos de origen judío y el «vosotros» a los de origen gentil, no hay ninguna alusión clara a la distinción judío-gentil hasta 2,11-22. Todos los usos inequívocos de «nosotros» en esta carta hacen referencia a la totalidad de los cristianos (2,14; 3,20; y frecuentemente en los caps. 4-6), y en este caso el «nosotros» se debe entender del mismo modo. El autor utiliza «vosotros» cuando se dirige directamente a los destinatarios de la carta. Con un lenguaje que recuerda Ef 2,1-3, la LQ habla de un período de tiempo en el que al espíritu de las tinieblas se le permite ejercer autoridad sobre la humanidad (1QS 3,20-23; 11QMelq 2,4-6) hasta que el mal sea destruido y florezca la justicia (1QS 4,18-23; 1QM 13,14-16; 17,5-9). Sobre este trasfondo describe el autor de Ef la condición pecadora de la humanidad, que camina sometida al poder del mal. **1.** *muertos a causa de vuestros delitos:* Véase Rom 12,21 y el comentario correspondiente. **2.** *el eón de este mundo:* La aposición de «príncipe del imperio del aire» que acompaña a *eón* indica que *aiōna* es un poder maléfico (BAGD 28; cf. 2 Cor 4,4). *el espíritu que actúa:* cf. 1QS 3,20-25. **3.** *deseos de la carne:* → Teología paulina, 82:103. *hijos de la ira:* cf. 1QH 3,27-28. **5-6.** *nos hizo revivir:* Lo que se dijo de Cristo en 1,20 se dice ahora de todos los cristianos: son resucitados y entronizados con él en lo alto del cielo. Su solidaridad con él y con su exaltación queda indicada por vb. gr. utilizados en 1,20, pero ahora con la prep. *syn*, «junto con», añadida a su raíz (→ Teología paulina, 82:120). **8-10.** Dependiente del vocabulario paulino («gracia», «fe», «obras», «presumir»; véase A. T. Lincoln, *CBQ* 45 [1983] 617-30) –pero con un desplazamiento del acento respecto a la descripción de Pablo de la justificación por la fe sin las obras de la ley–, Ef habla de la salvación como el resultado del don de Dios exclusivamente (→ Teología paulina, 82:71). La dicotomía no es ya fe u obras (Rom 3,28), sino gracia de Dios o buenas acciones del hombre.

21 (D) Unión de judíos y gentiles (2,11-22). Gentiles y judíos forman ahora una sola humanidad nueva, creada en Cristo y reconciliada en sus integrantes y con Dios (vv. 13-18). **11.** *circuncisión:* La circuncisión, característica del judaísmo conocida en el mundo helenístico, simboliza la distinción entre judíos y gentiles. **12.** *alejados de la ciudadanía de Israel:* El autor utiliza las imágenes políticas de la ciudadanía para describir la exclusión de los gentiles del pueblo de Dios. Alejados del Dios de Israel, los gentiles no tenían acceso a la alianza, que prometía la salvación (véase Rom 9,4-5; → Pensamiento del AT, 77:81; → Teología paulina, 82:43). **13.** *lejos... cerca:* Estas imágenes espaciales (véanse Is 57,19 y Zac 6,15) describen la antigua condición de los gentiles y la nueva situación resultante de la muerte de Cristo. En los escritos paulinos (Rom 5,10-11; 2 Cor 5,18-20) la reconciliación llevada a cabo mediante la muerte de Cristo trajo la paz y la unión con Dios (→ Teología paulina, 82:72). En Ef, este modo de entender la reconciliación se amplía hasta abarcar la paz y la unidad entre gentiles y judíos. **14.** *él es nuestra paz:* Esto tal vez sea el comienzo de un fragmento de himno cristiano primitivo que

se extendería hasta 2,16 y que fue integrado en la carta por el autor (véase Schille, *Frühchristliche Hymnen* [→ 18 supra] 23-27; J. T. Sanders, *ZNW* 56 [1965] 216-18). **14.** *él destruyó el muro divisorio:* Aunque puede tratarse de una referencia figurada al muro que separaba a los gentiles del atrio interior del templo de Jerusalén (Josefo, *Ant.* 15.11.5 § 417), el nombre en aposición, *echthron*, «enemistad», indica que con esa imagen se pretende describir el final de la hostilidad étnica entre los dos grupos (véase Hch 10,28). **15.** *él ha creado en sí mismo:* La humanidad vieja quedó defectuosa y alejada de Dios debido al pecado de Adán (Rom 5,12-17), pero la humanidad nueva creada en Cristo ha sido reconciliada con Dios mediante la cruz. El autor emplea la tipología Adán-Cristo de los escritos paulinos (→ Teología paulina, 82:82-85) para describir la nueva situación de gentiles y judíos que juntos forman la única humanidad nueva en un solo cuerpo. **16.** *en un solo cuerpo:* cf. Col 1,22. Al omitir la especificación de Col de que ese cuerpo es el cuerpo crucificado de Cristo, el autor interpreta *sōma* como la única humanidad nueva, la Iglesia. **17.** *paz a los de lejos:* Véase Is 57,19. (Véanse N. J. McEleny, *NTS* 20 [1973-74] 319-41; P. Tachau, *«Einst» und «Jetzt» im Neuen Testament* [FRLANT 105, Gotinga 1972].) **19-22.** Una serie de metáforas imponentes y combinadas aplicadas a la Iglesia describe la situación de la humanidad nueva. **19.** *conciudadanos:* La ciudadanía en la *polis* de Dios trasciende las fronteras políticas urbanas y provinciales y se extiende hasta la asociación con los ángeles (véase 1,18). *familia de Dios:* La unidad social básica de la sociedad grecorromana era la familia, dentro de la cual quedaban incluidos padres, hijos y esclavos. Los cristianos, como miembros de la familia de Dios, son llamados hijos queridos de Dios (5,1), con derecho a la rica herencia (1,18; 2,7) que su padre les prodiga (1,7-8). **20.** *edificados sobre el cimiento:* La unidad social de la familia se concreta con la imagen del edificio –los apóstoles y profetas proporcionan las piedras fundamentales y Cristo es la piedra angular (cf. 1 Cor 3,11)–. **21.** *todo el edificio bien trabado:* La metáfora de la Iglesia como edificio se mezcla con la imagen del cuerpo para crear la imagen de un edificio que se va construyendo con piedras vivas que crecen y se desarrollan en el lugar de la morada de Dios, el templo (cf. 4,15-16; 1 Pe 2,4-5). La comprensión de la comunidad como templo de Dios desarrolla la idea paulina de que el cuerpo es el templo de Dios, y guarda estrecho paralelo con el modo en que la comunidad de Qumrán se entiende a sí misma como el templo de Dios (B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* [SNTSMS 1, Cambridge 1965]; R. Schnackenburg, «Die Kirche als Bau: Epheser 2:19-22 unter ökumenischen Aspekt», *Paul and Paulinism* [→ 15 supra] 258-70).

22 (E) Pablo como intérprete del misterio revelado (3,1-13). El profundo conocimiento que Pablo tiene del misterio de Cristo es que los gentiles son participantes de pleno derecho en la Iglesia. Esta sección depende de Col 1,23-29. **1.** *por eso yo, Pablo:* El comienzo es un anacoluto. El pensamiento iniciado en el v. 1 se retoma en la oración del v. 14; la conexión se establece en el v. 14 mediante *toutou charin*, «por eso», que repite la misma expresión del v. 1. La autoridad de Pablo, prisionero de Cristo Jesús, y las penalidades que ha sufrido se traen a la memoria de unos lectores gentiles pospaulinos para asegurar a éstos su lugar propio en el plan eterno de Dios. **2.** *pues os supongo informados:* Lit., «si en efecto habéis oído». El autor da por sentado que cuanto va a decirles acerca del papel de Pablo en el anuncio del plan de Dios es algo que probablemente ya saben. **3.** *el misterio que se me dio a conocer:* cf. 1QpHab 7:4-5; 1QH 1,21. *como he escrito más arriba:* Lit., «en síntesis». Se hace con ello referencia a la revelación del misterio de Cristo mencionado en 1,9; 2,13-17. Goospeed interpretaba *en oligǭ* como una referencia a la recopilación de cartas de Pablo y encontraba apoyo en esta interpretación para considerar Ef como una introducción a ese corpus. **4.** *el conocimiento que yo tengo:* El contenido del conocimiento de Pablo se enuncia en el v. 6: la participación de pleno derecho, y en pie de igualdad, de los gentiles en la Iglesia. **5.** *a sus santos apóstoles:* cf. Col 1,26; el autor de Ef desea recordar el sólido cimiento sobre el que está edificada la Iglesia (2,20) y pone de relieve el papel desempeñado por los apóstoles y profetas. **6.** *coherederos, co-miembros..., copartícipes:* Tres nombres compuestos con el prefijo *syn*, «junto con», describen la participación de pleno derecho, y en pie de igualdad, de los gentiles junto con los judíos en el único cuerpo. **7-9.** La aplicación práctica del conocimiento de Pablo lo convirtió en el apóstol de los gentiles. **8.** *el último:* cf. 1 Cor 15,9. **9.** *en Dios, creador:* En la creación, Dios estableció su control providencial del cosmos, y sólo en la era presente, debido a que ha revelado el misterio a los intérpretes que él eligió, se han llegado a conocer sus designios. **10.** *por medio de la Iglesia:* La Iglesia no es sólo el contenido y la beneficiaria del misterio; es además el medio para anunciar a los poderes celestiales la sabiduría de Dios que se encuentra tras ese plan. Los poderes celestiales aquí indicados son fuerzas malignas (véase Ef 6,12) que antes de la muerte de Cristo tenían autoridad sobre la humanidad (véase el comentario a 2,1-3; cf. 1 Cor 2,6-8). Pero la sabiduría de Dios pone fin a su dominio (cf. 1QS 4,18-23) mediante el sometimiento de todas las cosas a Cristo (1,20). Este final es revelado por medio de la Iglesia, que señala el final del alejamiento de los hombres respecto a Dios

(2,16) y de los gentiles respecto a los judíos (2,15; 3,6). Cf. 1 Cor 2,6-8. **12.** *en él tenemos confianza:* Los cristianos, liberados de la dominación de los poderes celestiales, son ahora capaces de acercarse a Dios con audacia.

23 **(F) Oración (3,14-19)** y **(G) Doxología final (3,20-21).** La sección reanuda la oración de intercesión iniciada en 1,15-20, retomada de nuevo en 3,1 pero interrumpida en 3,2-13 por la descripción del papel de Pablo en la revelación del misterio. Concluye con una doxología solemne que pone además punto final a la parte doctrinal de Ef. **15.** *de quien toda familia:* Dios, el creador de todas las familias de seres, estableció su poder y control sobre toda la creación con el acto de nombrarlas (Sal 147,4; Is 40,26; cf. Gn 2,19-20). **16.** *en vuestro interior:* La expresión es paulina (Rom 7,22-23; 2 Cor 4,16) y se debe entender como paralela del «corazón» del v. 17 (→ Teología paulina, 82:106). **18.** *la anchura, la longitud...:* No está claro a qué se refieren estas dimensiones. A veces se interpretan en referencia a las del templo de Jerusalén o a las de esta ciudad como tal (Ez 42, 47, 48; Ap 21,9-27). En este contexto, sin embargo, pueden describir el plan salvífico de Dios o, más probablemente, el amor de Cristo, que se menciona en los versículos precedentes y siguientes. **19.** *plenitud de Dios:* La petición final de la oración de intercesión especifica la meta de la humanidad en la Iglesia: el crecimiento hasta la plenitud de la divinidad. El autor ha completado el círculo, desde su presentación de Dios al comienzo de la oración, en el v. 14, como fuente de toda vida, hasta Dios como meta de la humanidad. **21.** *en la Iglesia y en Cristo Jesús:* La mención de la Iglesia y también de Cristo mantiene la distinción entre el cuerpo y la cabeza, pero presenta a ambos como las fuentes de la gloria de Dios.

24 **(III) Parte segunda: exhortaciones a una conducta digna (4,1-6,20).** Las exhortaciones a una conducta digna derivan de afirmaciones anteriores acerca de la unidad de todas las cosas en Cristo y el sometimiento de todas las cosas a él (1,10.22-23), acerca de la humanidad nueva creada por medio del sacrificio de Cristo (2,15-16) y acerca de la unidad de gentiles y judíos en la Iglesia (3,4-6). Estos temas anteriores centran la atención de los lectores con advertencias encaminadas a que éstos conserven la unidad de la Iglesia (4,3-6), vivan su vida en sometimiento mutuo (5,21), renuncien a antiguos usos impíos (4,17-18) y reconozcan el señorío de Cristo (5,21; 6,10-12). La sección exhortatoria es particularmente rica en lenguaje bautismal (W. A. Meeks, «In One Body», *God's Christ and His People* [Fest. N. A. Dahl; J. Jervel - W. A. Meeks (eds.), Oslo 1977] 209-21).

25 **(A) Unidad y diversidad en la Iglesia (4,1-16). 1-6.** Al comienzo de la sección exhortatoria se invoca de nuevo la imagen de Pablo, el prisionero en el Señor, para conferir a las exhortaciones la autoridad del apóstol. La unidad de la nueva humanidad creada en Cristo (2,14-16) queda ilustrada por la unidad de la Iglesia, promovida por las virtudes que hacen realidad la vida en común: la humildad, la amabilidad, la paciencia y la tolerancia. El pasaje está inspirado en Col 3,12-15. **4-6.** *un solo cuerpo:* La mención de la llamada a un solo cuerpo en Col 3,15 lleva a una afirmación, que consta de siete partes, sobre la omnipresencia de la unidad que debe caracterizar la vida cristiana. **5.** *un solo Señor:* cf. 1 Cor 8,6. Esto es particularmente importante debido a los antecedentes gentiles de los lectores y a la insistencia del autor en el sometimiento de todos los poderes celestiales a Cristo (1,20-22). *una fe, un bautismo:* La unidad de fe se puede considerar en esta carta como unidad de creencias. Denota las enseñanzas a las que se adhieren todos los miembros de la Iglesia. Cuando en el período posapostólico surge el cristianismo institucional, la fe se convierte en aceptación de una tradición apostólica con autoridad (véase 2,20) que se puede distinguir de la doctrina falsa (4,14). La referencia que aquí se hace a la unidad en el bautismo encaja dentro de la perspectiva eclesiológica de Ef (→ Teología paulina, 82:125-26). Los cristianos están llamados en la Iglesia a una vida nueva (4,1) a la cual se entra en el bautismo, la iniciación formal en el cuerpo (cf. Col 2,9-12). **6.** *sobre todos, entre todos, en todos:* La serie llega a su cima con una declaración de monoteísmo (cf. Dt 6,4; Rom 3,30; 1 Cor 8,5-6). La trascendencia y omnipresencia de Dios se describen repitiendo cuatro veces *panta*, «todos». **7-16.** La unidad del cuerpo en los vv. 3-6 proporciona el marco para la discusión de la diversidad de funciones dentro de la Iglesia. **8.** *al subir:* El autor cita Sal 68,19 en una forma que no corresponde a ningún ms. bíblico hebr. ni gr. (que leen «recibiste» en lugar de «diste»). La tradición rabínica posterior interpretaba ese pasaje aplicándolo a Moisés cuando ascendió al monte Sinaí y dio la ley (Str-B 3.596). El autor de Ef lo interpreta de manera afín, como una referencia a la ascensión de Cristo y su subsiguiente concesión de dones a la Iglesia. **9.** *regiones inferiores:* Con las «regiones inferiores» se significa, o el descenso al Hades, la morada de los muertos (cf. Rom 10,7; Flp 2,10; 1 Pe 3,19; 4,6), o la encarnación en la tierra. La cosmología del autor, según la cual todos los seres no humanos, benéficos o malignos, están situados en las alturas (1,20-22; 3,9-10; 6,10-20), apoya la interpretación de *tēs gēs*, «la tierra», como una aposición en gen. («las regiones inferiores», es decir, «la tierra»; para una opinión diferente, véase BDF 167), y del descenso como la encarnación. Las regiones inferiores, *ta katōtera*, contrastan con lo

alto del cielo, *ta epourania*. **11.** *dio apóstoles:* Tras una interpretación cristológica de la cita de la Escritura, el autor añade la dimensión eclesiológica al interpretar los «dones» de Sal 68,19 como funciones eclesiales. El primero son los apóstoles y profetas, que para el autor pertenecen al pasado y son el cimiento de la Iglesia (2,20). Van seguidos por los predicadores del evangelio, pastores y maestros, que son funciones eclesiales destacadas en la época del autor. Esta lista de funciones se ha de distinguir de listas parecidas presentes en las cartas paulinas (Rom 12,6-8; 1 Cor 12,8-11.28), que enumeran carismas otorgados por el Espíritu a personas concretas. *pastores:* Como título de un funcionario eclesiástico, «pastor» no se utiliza en ningún otro lugar del NT. Alusiones a tal función, sin embargo, aparecen en exhortaciones hechas a dirigentes de la Iglesia (Hch 20,28; Jn 21,15-17; 1 Pe 5,7) para que atiendan al rebaño, y en la imagen de Jesús como el buen pastor (Jn 10,11). Estas funciones preparan a la Iglesia para el ministerio y contribuyen al crecimiento del cuerpo. **13.** *la edad adulta en plenitud:* En este contexto, el gr. *anēr* no pretende insistir en la virilidad, sino en la condición adulta, en contraste con la niñez mencionada en el versículo siguiente (BAGD 66[2]). Esta edad adulta plena se mide en relación con «la talla de la plenitud de Cristo». **14.** *todo viento de doctrina:* La doctrina falsa representa una amenaza para la unidad en la fe; véase el comentario a 4,5. **15-16.** *crezcamos hasta alcanzar... la cabeza:* El autor vuelve a imágenes ya usadas en 1,23 y 2,20-22, describiendo el cuerpo como un organismo vivo que tiene a Cristo como fuente y meta de su crecimiento. **16.** *cuando cada parte funciona como es debido:* El crecimiento y desarrollo del cuerpo depende de que cada miembro lleve a cabo las tareas que le son propias.

26 (B) Conducta cristiana y no cristiana (4,17-5,20). Esta larga sección parenética contrapone los usos impíos de los gentiles con las consecuencias éticas de la vida desarrollada dentro del cuerpo de Cristo. Las recomendaciones son en buena medida tradicionales y en su mayoría están formuladas como mandatos negativos. Tratan de requisitos generales de la conducta cristiana y no muestran indicio alguno de abordar problemas específicos. **17-19.** El pasaje reitera la opinión judía común acerca de la conducta moral pagana; véase Rom 1,21-25. **22-24.** *despojaos de la humanidad vieja:* cf. Col 3,9-10. Con lenguaje bautismal (→ Teología paulina, 82:112-14), el autor exhorta a los lectores a una conducta digna de la humanidad nueva (2,14-16). **4,25-5,2.** Estos versículos presentan una serie de exhortaciones morales que ilustran el tipo de conducta propio de cristianos que en el bautismo se han revestido de una naturaleza nueva (4,24). La motivación es la común condición de miembros del único cuerpo (4,25), la solicitud por los pobres (4,28), la edificación del prójimo (4,29) y especialmente la imitación de Dios (5,1) y de Cristo (5,2). **30.** *no ofendáis al Espíritu Santo:* La índole de las exhortaciones, centrada en la comunidad, indica que cualquier ofensa contra otro miembro es una ofensa contra el Espíritu Santo, pues los cristianos constituyen todos juntos un templo vivo en el cual habita el Espíritu (2,21-22). *con el cual fuisteis sellados:* Véase Ef 1,13. **31.** *toda agresividad...:* Se incorporan a la parénesis elementos de una lista tradicional de vicios; tales listas son corrientes en los tratados morales helenísticos y también en otros lugares del NT (p.ej., Rom 1,29-21; Gál 5,19-21) y en la LQ (p.ej., 1QS 4,3-5; CD 4,17-19; véase S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* [BZNW 25, Berlín 1959]). Los vicios aquí enumerados son los que subvierten la vida común. **32.** *perdonaos mutuamente:* Esta idea recuerda la petición del Padrenuestro, de que Dios perdone a quienes perdonan a los demás, pero en este caso el imperativo y la condición aparecen invertidos. **5,1.** *sed imitadores de Dios como hijos queridos:* cf. 1 Cor 11,1; 1 Tes 1,6. Hay una manera de vivir que caracteriza la condición de miembro de la familia de Dios (2,19); una de las características que definen a los cristianos como miembros de la familia de Dios es el amor al prójimo según el modelo del amor que el Hijo de Dios manifestó en su muerte sacrificial (5,2). **3-5.** Al describir la conducta de quienes están fuera de la familia de Dios, el autor incorpora de nuevo una lista de vicios (véase el comentario a 4,31) que incluye tres *hapax legomena* del NT: *aischrotēs*, «obscenidad», *mōrologia*, «estupidez», y *eutrapelia*, «chocarrería». Cf. 1QS 10,22-24; 7,9.14; véase Kuhn, «The Epistle to the Ephesians» (→ 12 supra) 122. **6-20.** Utilizando en los vv. 6-17 un vocabulario que recuerda el lenguaje de la LQ, el autor contrapone los hijos de la desobediencia/tiniebla con los hijos de la luz (cf. 1QS 5,1-2; 3,10-11; 1,5; 2,24-25). Como en Qumrán, el dualismo luz-tiniebla es completamente ético y no ontológico como en el gnosticismo posterior. **11.** *reprendedlos:* La responsabilidad de corregir a los pecadores también era importante en Qumrán (1QS 5,24-6,1; cf. Mt 18,15-17). **14.** *despierta, tú que duermes:* Las palabras *dio legei*, «por eso se dice», introducen lo que parece ser un fragmento de antiguo himno bautismal. **15-17.** *sabios... necios:* cf. 1QS 4,23-24. **18-19.** La sección concluye recomendando a los destinatarios que se llenen del Espíritu de Dios y exhortándoles a ejercitarse en prácticas relacionadas con una vida llena de Espíritu (cf. Col 3,16-17).

27 (C) Código de conducta para la familia de Dios (5,21-6,9). Cf. Col 3,18-4,1. Los có-

digos familiares, que en el NT sólo se encuentran en las cartas deuteropaulinas y en 1 Pe, fueron tomados y adaptados de la filosofía popular grecorromana por algunos autores del NT con el fin de contribuir a la instrucción moral de los cristianos. Dichos códigos presentan la familia cristiana como una unidad social ordenada jerárquicamente, y tal vez desempeñaran la función de responder a la acusación de que el cristianismo socavaba la estructura social al invocar la igualdad entre sus adeptos. En la literatura grecorromana, lo mismo que en este texto de Ef, los códigos familiares trataban de las relaciones entre maridos y mujeres, hijos y padres, y esclavos y amos como relaciones de subordinados con superiores. En el NT, la motivación específicamente cristiana se presenta como base de los imperativos expresados en el código. El código de Ef, semejante al de Col, queda integrado en el pensamiento general de la carta mediante la ampliación de 5,22-23 relativa a Cristo y la Iglesia. El señorío de Cristo sobre el cuerpo se presenta como modelo para el marido en cuanto cabeza de la mujer. Otra ampliación, en los vv. 25b-33, se centra en el amor de Cristo a la Iglesia y en la imagen de la Iglesia como novia de Cristo. Sobre el trasfondo del matrimonio sagrado de los dioses en el Próximo Oriente antiguo, el autor presenta a Jesús como el novio (cf. Mc 2,19-20 par.) que purifica a la Iglesia, su novia, en las aguas del bautismo, para que vestida con su dote de santidad y pureza pueda ya aparecer ante él (véase J. P. Sampley, «*And the Two Shall Become One Flesh*» [SNTSMS 16, Cambridge 1971]). *Con la palabra:* Tal vez se trate de una alusión a una fórmula bautismal que acompañaba el lavatorio ritual. *santa e irreprochable:* Véase el comentario a 1,4. **28.** *los maridos tienen que amar a sus mujeres:* El amor de Cristo por su cuerpo, la Iglesia, es el modelo para el amor del marido a su mujer. **31.** *por eso dejará el hombre:* El autor cita Gn 2,24 y continúa con una interpretación parecida a las interpretaciones de la Escritura encontradas en los *pĕšārîm* de Qumrán. **32.** *éste es un gran misterio:* Los pesarim afirman que los misterios del plan de Dios, que se encuentran ocultos en la Escritura, son revelados a los intérpretes elegidos por Dios. El verdadero significado del pasaje de la Escritura no cabía encontrarlo en su contexto original, sino en el presente o al final de los días. Para el autor de Ef, el verdadero significado del misterio de que los dos lleguen a ser una sola carne, oculto en Gn 2,24, es la unión de Cristo y la Iglesia, que en el código familiar es el modelo para la unión de marido y mujer en una sola carne. **6,1-4.** La recomendación dirigida a los hijos queda ampliada por la cita que el autor hace del mandamiento del AT de honrar al padre y a la madre (Éx 20,12; Dt 5,16). La exhortación a los padres a proporcionar a sus hijos una buena educación cristiana indica que la expectativa del regreso inminente de Jesús no brindaba ya la motivación para la instrucción y la conducta. Más bien, la vida cristiana se estaba acomodando a la vida, que se prolongaba, de la colectividad humana. **6,5-9.** Aunque los mandatos dirigidos a los esclavos están más desarrollados que los dirigidos a los amos, el autor concluye esta sección recordando a éstos la igualdad de todos a los ojos de Dios.

28 (D) La vida cristiana como guerra con el mal (6,10-20). La parénesis final pone de relieve la tensión existente en Ef entre las secciones doctrinales y las parenéticas. La doctrina ha hecho hincapié en el triunfo que Dios ha alcanzado en Cristo, en el sometimiento de todas las cosas, incluidos los poderes celestiales, a Cristo (1,19-22), en la participación de la Iglesia en la exaltación de Cristo en los cielos (2,5-6), en la Iglesia como signo para los poderes celestiales de que el plan de Dios ha sido llevado a cabo en Cristo (3,9-12). La parénesis ha recordado a los lectores que cada miembro del cuerpo todavía se ha de apropiar en la esfera humana ese triunfo. La existencia cristiana se describe como una guerra constante contra los espíritus malignos de los cielos (véase el comentario a 2,2). A los cristianos se les manda ceñirse la armadura de Dios con el fin de resistir las arremetidas del malo. **11.** *armadura de Dios:* La misma armadura con que Dios se reviste en el AT (Is 11,5; 59,17; véase también Sab 5,17-20) ha de ser el armamento de los cristianos (6,14-17). Tal armamento divino es la garantía de éxito de los cristianos. **20.** *soy embajador entre cadenas:* Los últimos versículos de esta parénesis final recuerdan la imagen de Pablo como prisionero por causa del evangelio. Aunque está «entre cadenas», proclama el evangelio libremente. Esta paradoja pretende enfrentar a los lectores con la paradoja de su propia situación: aunque están bajo la influencia de las fuerzas espirituales del mal (6,12), ellos, como miembros del cuerpo de Cristo, en realidad han sido liberados del dominio del mal y participan del triunfo de Cristo (1,22-23; 2,5-7). Pablo en cuanto prisionero sirve así de modelo para la existencia cristiana (véase R. A. Wild, *CBQ* 46 [1984] 284-98).

29 (IV) Conclusión: noticias personales y bendición (6,21-24). 21-22. Las noticias personales reproducen casi literalmente Col 4,7-8. **23-24.** Cierra la carta un saludo paulino (→ Cartas del NT, 45:8D).

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

56
Las cartas pastorales

Robert A. Wild, S. J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Andrés, R. de, *El «otro» Evangelio: relectura de las cartas apostólicas* (Madrid 2000). Barrett, C. K., *The Pastoral Epistles* (NclarB, Oxford 1963). Bassler, J. M., *1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (Nashville, Tenn. 1996). Berg, M. R. van den, *Las cartas a Timoteo* (Barcelona 1998). Brox, N. *Die Pastoralbriefe* (RNT 7/2, Ratisbona [4]1969). Burt, D. F., *Adornando la doctrina de Dios: Tito 2:1-3:15* (Barcelona 2001); *Por qué necesitamos pastores: Tito 1:1-16* (Barcelona 1999). Cothenet, E., *Las cartas pastorales* (Estella 1993). Davies, M., *The pastoral epistles* (Sheffield 1996). De Virgilio, G. (ed.), *Il deposito della fede Timoteo e Tito* (Bolonia 1998). Dibelius, M. y H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Herm, Filadelfia 1972). Hanson, A. T., *The Pastoral Epistles* (NCB, Grand Rapids 1982). Harding, M., *Tradition and rhetoric in the pastoral epistles* (Nueva York 1998). Hasler, V., *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)* (ZBK NT 12, Zúrich 1978). Holz, G., *Die Pastoralbriefe* (THKNT 13, Berlín [2]1972). Houlden, J. L., *The Pastoral Epistles* (PC, Harmondsworth 1976). Jeremias, J. y A. Strobel, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer* (NTD 9, Gotinga 1975). Johnson, L. T., *Letters to Paul's delegates. 1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (Valley Forge, Pa. 1996). Karris, R. J., *The Pastoral Epistles* (NTM 17, Wilmington 1979). Kelly, J. N. D., *The Pastoral Epistles* (Londres 1963). Knight, G. W., *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich. 1992). Lock, W., *The Pastoral Epistles* (ICC, Edimburgo 1924). Marshall, I. H., *A critical and exegetical commentary on the pastoral epistles* (Edimburgo 1999). Miller, J. D., *The pastoral letters as composite documents* (Cambridge 1997). Mounce, W. D., *Pastoral epistles* (Waco, Tex. 2000). Ortiz, F., *2 Timoteo, Tito* (Terrasa 1996). Redalié, Y., *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les èpîtres à Timothée et à Tite* (Ginebra 1994). Richards, W. A., *Difference and distance in post-Pauline Christianity. An epistolary analysis of the pastorals* (Nueva York 2002). Spicq, C., *Les épîtres pastorales* (Ebib, París [4]1969). Trummer, P., *Die Paulustradition der Pastoralbriefe* (BBET, Francfort 1978). Verner, D. C., *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71, Chico 1983). Young, F., *The theology of the pastoral letters* (Cambridge 1994).

DBSup 6.1-73. Brown, *INT* 825-77. Wik-Schm, *INT* 760-810.

INTRODUCCIÓN

2 (I) Nombre, destinatarios, orden de las cartas y situación. La razón de que 1 Tim, 2 Tim y Tit se hayan denominado desde el s. XVIII «cartas pastorales» es doble: estas cartas son los únicos documentos del NT dirigidos a «pastores» de comunidades cristianas, y se ocupan de la vida y costumbres de la Iglesia (o sea, de la teología «pastoral»).

3 Sus destinatarios aparentes, Timoteo y Tito, fueron dos de los más estrechos colaboradores de Pablo. Según Hch 16,1-3, Timoteo, nacido de un matrimonio mixto judío-pagano, se hizo cristiano en un determinado momento y empezó a seguir a Pablo tras encontrarse con él en Listra. Timoteo desempeñó la función de representante de Pablo en misiones a Tesalónica (1 Tes 3,2.6), Corinto (1 Cor 4,17; 16,10-11) y probablemente también Filipos (Flp 2,19-23). Estuvo en estrecho contacto con Pablo durante el encarcelamiento de éste en Éfeso (Flm 1) y también estaba con él en Corinto cuando se escribió Rom (Rom 16,21). Se le menciona como coautor de cuatro de las cartas auténticas de Pablo (2 Cor 1,1; Flp 1,1; 1 Tes 1,1; Flm 1). (También se menciona a Timoteo en Hch 17,14-15; 18,5; 19,22; 20,4; Col 1,1; 2 Tes 1,1; y Heb 13,23). Tito, gentil convertido, acudió con Pablo a la conferencia de Jerusalén (ca. 49 d.C.); posteriormente, Pablo afirmó que por aquel entonces se había negado a hacerlo circuncidar (Gál 2,1.3-5). Tito llevó más tarde a cabo una misión delicada en Corinto, encaminada a arreglar las relaciones entre Pablo y

aquella comunidad (2 Cor 12,18; 2,13; 7,6-7.13-16); más tarde desempeñó allí la función de delegado de Pablo para recoger la colecta destinada a Jerusalén (2 Cor 8,6.16-24).

4 La secuencia actual de las pastorales, 1 Tim – 2 Tim – Tit, casi con seguridad no es la original, sino que se debe, probablemente, a la esticometría: en una agrupación dada de textos, los que tienen más *stichoi* o líneas preceden a los que tienen menos (p.ej., 1-3 Jn). Puesto que 2 Tim adopta la forma de testamento y última voluntad espiritual, y predice la inminente muerte de Pablo (2 Tim 4,6-8), debió de ser en otro tiempo la carta final. Pese a su brevedad, Tit posee un saludo (Tit 1,1-4) de 65 palabras de extensión. De las epístolas del NT, sólo Rom y Gál tienen saludos más largos (Rom 1,1-7; Gál 1,1-5). Esto hace pensar que Tito fue pensada como la primera carta del corpus de pastorales, conclusión que se ve reforzada por la observación de que 1 Tim no tiene sección conclusiva propiamente dicha, de manera que facilita el paso a 2 Tim. Las pastorales, por tanto, originariamente se leyeron en este orden: Tit – 1 Tim – 2 Tim.

5 La secuencia narrativa original de las pastorales (para su valor histórico real, → 13 infra) supone un lapso de tiempo de al menos dos años. Se indica que Pablo ha dejado Creta (Tit 1,5), al parecer para viajar a Éfeso. El plan de Pablo de enviar tal vez a Tíquico a Creta (Tit 3,12) implica ese destino efesino, pues ese colaborador del apóstol está normalmente asociado en el NT con Asia Menor y con Éfeso (Hch 20,4; Col 4,7; 2 Tim 4,12). Pablo fue después al norte y al oeste, hacia Macedonia –1 Tim se presenta como enviada en ese momento (1 Tim 1,3)– y después todavía más al oeste hacia Nicópolis, en el Épiro, donde se proponía pasar un invierno (Tit 3,12). Desde allí fue (con Tito; véase Tit 3,12; 2 Tim 4,10) a Roma. En esta ciudad se le unieron también otros (2 Tim 4,10-12) antes o durante el tiempo de su encarcelamiento y juicio (2 Tim 4,16-18, etc.). Noticias de la desgracia de Pablo llegaron entonces a Éfeso; muchos de allí lo abandonaron (2 Tim 1,15), pero Onesíforo dejó a su familia y se reunió con su maestro en Roma (2 Tim 1,17). 2 Tim cuenta que Pablo había mandado recientemente a Tíquico –que había llegado hasta él (¿procedente de Creta?, ¿de Éfeso?)– de vuelta a Éfeso (2 Tim 4,12). También en 2 Tim Pablo pedía a Timoteo que fuera rápidamente a Roma pasando por Tróade antes de que se echara encima el invierno (2 Tim 4,9.13.21). En las pastorales se mencionan claramente dos inviernos. Todo este ir y venir de viajes por el Mediterráneo requiere el paso de al menos otro invierno en el orden del tiempo narrativo, y por tanto un lapso total de dos años o más.

(Quinn, J., «Paul's Last Captivity», *Studia Biblica 1978* [JSOTSup 3, Sheffield 1980] 289-99.)

6 **(II) Autoría.** Si Pablo fuera el verdadero autor de las pastorales, sería preciso encajar la reconstrucción cronológica antes indicada dentro de la historia completa de la vida del apóstol. Sin embargo, aunque no existe completa unanimidad en la cuestión, desde principios del s. XIX muchísimos exegetas han sostenido que estas cartas son las creaciones seudónimas de un seguidor tardío de Pablo. Los argumentos parecen bastante convincentes. Aunque muy semejantes entre sí en vocabulario, usos gramaticales y estilo, 1-2 Tim y Tit divergen marcadamente en todos estos aspectos en relación con las cartas indudablemente auténticas de Pablo. Numerosos términos teológicos clave utilizados en las pastorales no aparecen en Pablo (p.ej., «piedad», «buena conciencia», «epifanía», «enseñanza sólida», «afirmación cierta»), y muchas palabras importantes de los escritos de Pablo no se encuentran en las pastorales ni siquiera donde cabría esperarlo (p.ej., «cuerpo» [de Cristo, etc.], «cruz», «libertad», «alianza»). La ausencia colectiva de estos términos resulta sorprendente. Además, como grupo, las pastorales contienen un número muy elevado de palabras que no se encuentran en ningún otro lugar del corpus paulino ni del NT. Es muy importante señalar la divergencia entre Pablo y las pastorales en el uso de diversos adv., conjunciones y partículas gr. comunes y recurrentes, pues tales rasgos lingüísticos están menos sujetos a control consciente. Por ejemplo, el modo en que las pastorales utilizan *kai*, «y», difiere considerablemente del uso típico de Pablo. Sobre todo, mientras que por lo general Pablo era partidario de un estilo apasionado y explosivo, salpicado de pensamientos intercalados y sentencias inacabadas, las pastorales son mucho más formales y contenidas. Presentan a Pablo explicando cuestiones básicas en un lenguaje más bien severo a viejos compañeros a los que acaba de dejar (1 Tim 1,3; Tit 1,5) y a los que en breve volverá a ver (1 Tim 3,14; Tit 3,12), fenómeno este que no puede menos de considerarse extraño si de hecho fue Pablo su autor.

7 Quienes defienden la autenticidad de las pastorales ofrecen varias explicaciones de estos rasgos. Unos señalan que la avanzada edad de Pablo y sus sufrimientos en la cárcel dan razón de los cambios. Sin embargo, según los cálculos habituales adoptados por los defensores de la autenticidad, estas cartas se habrían compuesto no más de cinco años después de Rom. Esto hace difícil explicar todas las divergencias, esp. los cambios gramaticales y sintácticos, basándose en tales factores psicológicos.

Más popular, por tanto, ha sido la hipótesis de que Pablo le dijo a un secretario qué temas deseaba tratar y le confió el trabajo de componer propiamente las tres cartas (→ Cartas del NT, 45:19-20). Sin embargo, cuando Pablo

hacía uso de secretarios (véanse 16,22; 1 Cor 16,21; Gál 6,11-18), su estilo propio y característico permanecía inalterado. Si un secretario compuso las pastorales –estas cartas como tales no hacen alusión alguna a tal persona–, Pablo le otorgó una libertad inusitada. Además, Pablo habría tenido que hacer uso del mismo secretario tanto en el este como en Roma a lo largo de todo el período de tiempo requerido para la composición de las pastorales, pues estas tres cartas poseen una notable coherencia estilística. Este tipo de teoría del secretario, hipótesis poco probable en el mejor de los casos, termina siendo de cualquier modo muy similar a la teoría del autor seudónimo propiamente dicha.

8 Las pastorales no encajan bien dentro del marco biográfico de la vida de Pablo, y por tanto también resultan sospechosas a ese respecto (→ Pablo, 79:49-51). Todos coinciden en que no se puede establecer correlación alguna entre el encarcelamiento romano de 2 Tim y el de Hch 28. Pablo debió de ser liberado de ese encarcelamiento anterior, debió de regresar a Creta y Éfeso (1 Tim y Tit) y luego volvió a Roma, donde fue de nuevo metido en la cárcel (2 Tim) y finalmente ejecutado. Sin embargo, Pablo habló sólo de ir a España y dio claramente a entender que su obra en el este estaba completada (Rom 15,17-29). Además, el estrecho paralelismo hallado en Lc-Hch entre el viaje de Jesús a Jerusalén para sufrir su crucifixión y el viaje de Pablo a Roma parece suponer que los viajes de éste también le habían conducido a la muerte.

Las pastorales presentan además un orden eclesial mucho más desarrollado que el que se encuentra en las cartas indudablemente auténticas de Pablo, una expectativa algo menos clara de un *eschaton* inminente y una cristología que hacía hincapié en el nacimiento y resurrección de Jesús, pero no en su crucifixión (al menos no tanto como en Pablo). Aunque ciertamente se produjeron circunstancias nuevas dentro del cristianismo incluso en vida de Pablo, cambios como éstos, considerados en su conjunto, parecen hablar de un período posterior a la época de Pablo como tal. Véase Brox, *Pastoralbriefe* 22-60; Hanson, *Pastoral Epistles* 2-11.

9 (III) Finalidad de las cartas. Aunque escritas por otra persona bajo el nombre de Pablo, las pastorales no son «falsificaciones». Dentro de la tradición filosófica grecorromana, la redacción de epístolas seudónimas era una tradición de mucha raigambre. Con ella, el autor intentaba extender el pensamiento de su maestro intelectual a los problemas de una época posterior. El autor venía a decir, de hecho: «El maestro seguramente habría dicho esto si se hubiera visto enfrentado a esta serie de problemas o cuestiones». Es bastante probable que los lectores originales de las pastorales supieran muy bien que el autor «real» no era Pablo en persona, y que las cartas representaban un esfuerzo por extender su herencia a una generación posterior (→ Canonicidad, 66:87-89).

Aunque la palabra *philosophia* no aparece en las pastorales, el vocabulario, la manera de argumentar, la tendencia parenética y el estilo general de estas cartas las sitúan claramente dentro del entorno general del discurso filosófico grecorromano. El autor de las pastorales ve el cristianismo paulino como la única verdadera filosofía o modo de vida. Llama a todos los dirigentes eclesiales y, por extensión, a todos los cristianos (nótese la fórmula de bendición en pl. al final de cada carta) a un renovado compromiso y entusiasmo por esta enseñanza. Lo que Pablo dijo e hizo se propone como la ejemplificación de este modo de vida; de hecho, las pastorales no hacen referencia a la existencia de ningún otro apóstol. Quienes se oponen a Pablo y su evangelio –1 y 2 Tim en particular entran en polémica con tales maestros heréticos– son tratados de «sofistas», y gran parte del lenguaje utilizado contra ellos son invectivas corrientes que también se encuentran en diversos escritos filosóficos contemporáneos.

10 Sólo aquellos rasgos de la polémica de las pastorales que no son de carácter común servirán para determinar de qué herejía o herejías se trata. Los adversarios se daban a sí mismos el nombre de «maestros de la ley» (1 Tim 1,7), y el autor de las pastorales les atacaba como instigadores de «disputas legales» (Tit 3,9) y defensores de «mandamientos de hombres» (Tit 1,14). También estaban interesados en «fábulas judaicas» (Tit 1,14; véase 1 Tim 1,4). Pero, aunque estos rasgos apuntan a alguna forma aberrante de cristianismo judío, hay otros elementos que no se ajustan igual de bien a esa imagen: el fomento de un ascetismo extremista que se oponía al matrimonio y exigía la abstinencia de alimentos (1 Tim 4,3-5), la creencia en que la resurrección de los creyentes era ya un hecho consumado (2 Tim 2,18) y un interés por las «genealogías» (Tit 3,9). Dado que tales inquietudes se encuentran en el gnosticismo del s. II, algunos especialistas han supuesto que el autor de las pastorales estaba luchando contra algún tipo de cristianismo judío de tendencia gnóstica. Pero, dado que esos mismos gnósticos del s. II tenían una opinión muy negativa de la ley y del Dios (inferior) que la dio, es más probable que el autor de las pastorales estuviera interesado en varias herejías diferentes o, si no, que deseara ofrecer una especie de ataque universal contra la herejía en general. En cualquier caso, no tenía ningún interés en refutar tales enseñanzas, sino sólo en señalar su necedad.

11 Lo que el autor de las pastorales pretendía era instar a los dirigentes de la Iglesia a valorar y mantener la estructura y orden eclesial y social. Para él, el verdadero cristianismo (es decir, el paulino) no era un movimiento contracultural afín al cinismo primitivo. Conservaba, más bien, el valor fundamental de la sociedad romana, la *eusebeia*, «piedad», es decir, el debido mantenimiento de las relaciones correctas entre la esfera divina y la humana y entre los diversos órdenes de la sociedad humana. Tanto el modo en que el autor comprendía la intención salvífica de Dios («Dios quiere que todos los hombres se salven» [1 Tim 2,3-4]), como su interés por resistir a la herejía y la división, le empujaban en esta dirección. Imaginaba él el cristianismo como un movimiento universal y plenamente unificado que realizaba las aspiraciones más hondas de la cultura contemporánea de armonía cívica y familiar.

Tanto Tit como 1 Tim exponen de manera bastante repetida procedimientos para el mantenimiento correcto de la «casa de Dios», la Iglesia (1 Tim 3,15). Algunos sostienen que las reglas de Tit tal vez fueran dirigidas a Iglesias más recientes, y las de 1 Tim a comunidades más asentadas. Aunque ésta sigue siendo una posible razón de la repetición en ambas cartas, la diferencia más clara entre estos textos estriba en las motivaciones teológicas que proponen. Tit hace hincapié en el tema de la salvación –las palabras «salvador» y «salvación» aparecen con frecuencia–, mientras que 1 Tim defiende con energía la bondad de la entera creación de Dios (1 Tim 4,1-5). Como «testamento» espiritual, 2 Tim propone a Pablo como modelo para todos los maestros que intentan transmitir la tradición paulina.

(Foerster, W., «*Eusebeia* in den Pastoralbriefen», *NTS* 5 [1958-59] 213-18. Johnson, L., «II Timothy and the Polemic Against False Teachers», *JRelS* 6-7 [1978-79] 1-26. Karris, R. J., «The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles», *JBL* 92 [1973] 549-64. Quinn, J., «Parenesis and the Pastoral Epistles», *De la Tôrah au Messie* [Fest. H. Cazelles, ed. M. Carrez et al., París 1981] 459-501. Wilken, R., *The Christians as the Romans Saw Them* [New Haven 1984] 48-67.)

12 (IV) Tiempo y lugar de composición. Desde el punto de vista geográfico, las pastorales centran su atención en las Iglesias cristianas de la zona del Egeo, y especialmente en Asia Menor. Esto ha llevado a muchos especialistas a suponer que las pastorales tuvieron su origen en algún lugar de esta región, quizá en Éfeso.

Las fechas propuestas para estas cartas, sin embargo, abarcan un arco temporal muy amplio (ca. 60 d.C.-160 d.C.). Tanto el desarrollado orden eclesial que se encuentra en las pastorales (ritual de ordenación; reglas para el nombramiento de obispos, diáconos y viudas; etc.), como el uso de un lenguaje sacado (casi con certeza a través de fuentes judías) de la filosofía grecorromana contemporánea hacen pensar en una fecha más tardía que temprana. Parece, sin embargo, pese a Tit 1,7, que todavía no conocen el episcopado monárquico, institución que ya existía en algunas de las Iglesias de Asia Menor cuando Ignacio de Antioquía les escribió sus cartas (ca. 110 d.C.). En resumidas cuentas, una fecha de composición algo anterior o en torno al año 100 d.C. parece una conjetura razonablemente sólida.

13 (V) Fuentes utilizadas. El autor de las pastorales ciertamente utilizó los escritos de su maestro, Pablo, aunque no es seguro que conociera todas sus cartas. Las pastorales ofrecen numerosas alusiones claras a Rom y 1 Cor, y posiblemente contienen una referencia o dos a Flm. Tit 3,3-7 hace uso de Ef 2,3-12 o de una tradición estrechamente relacionada con ese texto. Hay muchas alusiones y citas de la Escritura (es decir, del AT), y 1 Tim 2,11-14 hace uso de un razonamiento amplio basado en Gn 2-3. En un momento dado se cita directamente un dicho proverbial del sabio pagano Epiménides de Creta (Tit 1,12). Además, las pastorales citan –a menudo con la fórmula «Es cierta esta afirmación»– diversos fragmentos de himnos y credos, dichos tradicionales, etc.

Un texto cristiano del s. II, *Hechos de Pablo y Tecla* (en lo sucesivo *HchPyT*), comparte con 2 Tim en una medida considerablemente grande buen número de personajes y un marco geográfico común (→ Apócrifos, 67:54). Además, las pastorales se oponen precisamente al tipo de enseñanza atribuido a Pablo por *HchPyT*, la exigencia de que todos los cristianos se abstengan del matrimonio y practiquen un ascetismo riguroso. Aunque hay diversas razones que hacen improbable que ninguno de esos textos utilizara al otro como fuente directa, el autor de las pastorales probablemente echó mano de tradiciones empleadas también por *HchPyT*. Éstas representaban una perspectiva sobre la enseñanza de Pablo que se había desarrollado a lo largo de un período de tiempo. Lo que se estaba produciendo, por tanto, era una lucha por la herencia paulina. Con el uso de estas tradiciones, el autor de las pastorales señalaba que era consciente de esta opinión rival sobre Pablo, opinión que después pasaría a rechazar como inauténtica.

Las numerosas referencias biográficas a Pablo encontradas en las pastorales han llevado a algunos a suponer que estas cartas contienen secciones sacadas de cartas de Pablo perdidas en la actualidad (= la llamada hipótesis de los fragmentos). Formulada de esta manera, esta teoría es difícil de mantener, puesto que el estilo de las pastorales es coherente en toda su extensión. Por tanto, los puntos iniciales y finales de esos supuestos textos de fuen-

tes no se pueden detectar. Es probable, sin embargo, que el autor de las pastorales echara mano de tradiciones que él conocía relativas a Pablo, pero no recogidas en otras fuentes del NT. Su interés, sin embargo, no era corregir las versiones existentes de la biografía paulina, sino elaborar una imagen de Pablo teológicamente útil, y para alcanzar ese fin empleó las tradiciones biográficas que poseía, fueran históricamente exactas o no. Dado que la biografía está constantemente al servicio de fines teológicos, y no históricos, es difícil evaluar el valor histórico de la información proporcionada en las pastorales. Parte de ella tal vez contenga recuerdos auténticos de las actividades de Pablo.

(Brox, N., «Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe», *BZ* 13 [1969] 76-94. Collins, R., «The Image of Paul in the Pastorals», *LTP* 31 [1975] 147-73. Lindemann, A., *Paulus im ältesten Christentum* [BHT 58, Tubinga 1979] 134-49. MacDonald, D., *The Legend and the Apostle* [Filadelfia 1983]. Trummer, P., «"Mantel und Schriften" (2 Tim 4,13)», *BZ* 18 [1974] 193-207; *Paulustradition*. Wild, R. A., «Portraits of Paul Created by Some of His Early Christian Admirers», *Chicago Studies* 24 [1985] 273-89.)

COMENTARIO A TITO

14 **Esquema.** La carta a Tito se puede esquematizar de la manera siguiente:

(I) Dirección y saludo (1,1-4)
(II) Dirigentes para la Iglesia de Creta (1,5-9)
  (A) La tarea encomendada a Tito (1,5)
  (B) Cualidades requeridas del presbítero (1,6-9)
(III) Enseñanza falsa y enseñanza verdadera (1,10-3,8)
  (A) La índole de los falsos maestros (1,10-16)
  (B) Lo que ha de enseñar el verdadero maestro (2,1-3,8)
    (a) Deberes cristianos en la casa (2,1-15)
      (i) La encomienda básica (2,1)
      (ii) Deberes de los miembros de la casa (2,2-10)
      (iii) Razón: la actuación salvadora de Dios (2,11-14)
      (iv) La encomienda básica repetida (2,15)
    (b) Deberes cristianos en la sociedad (3,1-8)
      (i) Deberes (3,1-2)
      (ii) Razón: la actuación salvadora de Dios (3,3-8)
(IV) Se han de evitar contiendas y divisiones (3,9-11)
(V) Cuestiones prácticas y bendición conclusiva (3,12-15)

15 **(I) Dirección y saludo (1,1-4).** Este saludo desproporcionadamente largo servía de introducción a las pastorales en conjunto, y no sólo a Tit (→ 4 supra). *siervo de Dios:* El NT limita este título, común en el AT, a individuos con una misión profética (Lc 2,29; Ap 1,1; 22,6; Hch 4,29; 16,17). *conforme a* [o *para*, o ambas cosas; la prep. gr. *kata* tiene los dos significados] *la fe de los elegidos de Dios:* La enseñanza de Pablo se sitúa en continuidad con la fe de todos los elegidos por Dios (los «elegidos» = la comunidad cristiana) y extiende y apoya dicha fe. *el pleno conocimiento de la verdad:* Fórmula de las pastorales que hace referencia a la verdad revelada por Dios (véanse 1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; 3,7; en Epicteto [*Diss.* 2.20.21], sinónimo de «verdadera filosofía»]. Tal conocimiento se opone al supuesto conocimiento (1 Tim 6,20) enseñado por los falsos maestros. *conforme a la piedad:* La *eusebeia*, «piedad» o «reverencia», es decir, una conducta correcta respecto a Dios y la sociedad humana, es una exigencia esencial de la revelación de Dios. **2.** *esperanza de vida eterna:* cf. 3,7. Es la vida que Dios ha prometido y que a la vez constituye el apoyo y la meta de la vida ética. *antes de las edades eternas:* Es decir, desde toda la eternidad. **3.** *su palabra:* Es Dios quien promete la vida eterna. *a mí encomendada:* La misión de Pablo se ve como esencial al plan divino de salvación. **4.** *a Tito, verdadero hijo, según* [o *para*, o ambas cosas] *la fe común:* Tito es el verdadero heredero de Pablo porque acepta y está dispuesto a fomentar la fe proclamada por Pablo. Esto le conecta con la cadena de tradición en desarrollo (para otros eslabones de esta cadena, véanse 1,5; 2 Tim 2,1-2). *Cristo Jesús, nuestro Salvador:* Las pastorales aplican el título «Salvador» tanto a Dios como a Cristo. La mención en este texto del papel de Cristo como Salvador es única en las bendiciones introductorias de las cartas paulinas, y por tanto sirve para señalar el carácter central del tema de la salvación en Tit.

16 **(II) Dirigentes para la Iglesia de Creta (1,5-9).**

(A) La tarea encomendada a Tito (1,5). Ésta es la única mención de una visita misionera de Pablo a la isla de Creta; Hch 27,8-12 recoge sólo una breve escala en el muelle de Buenos Puertos. *establecieras presbíteros en cada ciudad:* Había que establecer grupos colegiales (véase 1 Tim 4,14) de ancianos o presbíteros en cada ciudad. Esta estructura eclesial fue tomada del judaísmo. *como yo te ordené:*

La autoridad de Pablo, insiste el autor, sostiene esta institución. Cf. Hch 14,23.

17 (B) Cualidades requeridas del presbítero (1,6-9). Los vv. 6-8 (cf. 1 Tim 3,2-4) tal vez echen mano de un listado ya tradicional de requisitos para desempeñar este cargo. De ser así, el v. 9 fue añadido por el autor de las pastorales. **6.** *marido de una sola mujer:* Probablemente no se trata, como piensan algunos, de una exclusión de los viudos casados de nuevo, sino de una exigencia de la fidelidad marital ordinaria. Se daba por supuesto que el candidato estaría casado. Además, sus hijos tenían que ser creyentes y no insubordinados, indisciplinados ni libertinos (lenguaje tradicional; véase Prov 28,7). El aspirante a administrador de la casa de Dios (1,7) tenía que ser capaz de administrar su propia familia (1 Tim 3,5). **7.** El autor de las pastorales equiparaba (como Hch 20,17.28) a presbíteros y *episkopoi*, esto es, «inspectores» u «obispos». Pablo no menciona a los *presbyteroi*, pero sabía de los *episkopoi* (Flp 1,1); los dos cargos tal vez tuvieran una historia separada. El v. 7 no se refiere a un obispo único al cargo de una ciudad entera. Sin embargo, puesto que las antiguas casas (ricas) estaban administradas por un único *oikonomos*, «administrador», la referencia al «administrador de Dios» da a entender que cada Iglesia doméstica tal vez estuviera dirigida por un solo presbítero/obispo. *no bebedor:* Las pastorales muestran a menudo preocupación por el alcoholismo (véanse 2,2.3; 1 Tim 3,2.3.8.11), pero el autor rechaza la opinión de que el licor como tal sea malo (véase 1 Tim 5,23). *no ávido de dinero:* Véanse también 1 Tim 3,3.8; 6,17-19; pero nótese en 1 Tim 5,17-19 la preocupación por que los dirigentes eclesiales reciban un apoyo económico suficiente. La avidez de dinero, acusación hecha contra los falsos maestros en las pastorales (Tit 1,1; 1 Tim 6,6-10), cumple la función de tópico polémico en los ataques filosóficos grecorromanos contra los sofistas. **8.** *sensato, justo, piadoso, dueño de sí:* Versión de las cuatro virtudes cardinales de la antigüedad grecorromana. El candidato debe ser un hombre enteramente virtuoso. **9.** Para el autor de las pastorales, la fidelidad a la enseñanza paulina y la capacidad para comunicarla eran de primordial importancia.

18 (III) Enseñanza falsa y enseñanza verdadera (1,10-3,8).

(A) La índole de los falsos maestros (1,10-16). La mención de «adversarios» en el v. 9 sirve de introducción a esta sección, pero el argumento se desplaza rápidamente, centrándose en el contraste entre la verdad paulina y la falsedad herética. Muchas de las acusaciones, p.ej., «vanos habladores» (v. 10) que enseñan «por torpe ganancia» (v. 11; véase 1 Tim 6,5), eran tópicos que las escuelas de filosofía se arrojaban mutuamente como acusación. **10.** *rebeldes:* En cuanto gente que desobedece a la autoridad y tradición de la Iglesia, los falsos maestros se comparan con "hijos desobedientes"» (1,6). *los de la circuncisión:* Cristianos judíos. **11.** *trastornan casas enteras:* En este caso tal vez se piense en Iglesias domésticas, más que en familias ordinarias (cf. 2 Tim 3,6). *por torpe ganancia:* Véase 1,7. **12.** El autor cita aquí a Epiménides de Creta (s. VI a.C.), adivino y sabio al que llama profeta. *Cretenses siempre mentirosos:* La marcada coincidencia del autor con este sentir es buen indicio de que la carta no estaba realmente destinada a ser leída ante cristianos cretenses. La mentira arquetípica de los antiguos cretenses era la afirmación de que Zeus murió y fue enterrado en Creta (Luciano, *Philopseudes* 3; *Anth. Pal.* 7.275). Los cretenses, por tanto, probablemente aparecen aquí como tipos de los herejes cristianos. **13-14.** Las pastorales no están interesadas en un debate con los falsos maestros. Sin embargo, nunca se abandona la esperanza de que éstos se conviertan (véase también 2 Tim 2,25-26). *que se conserven sanos:* El verdadero filósofo era a menudo considerado como un médico del alma. Las pastorales comparten la opinión de que la falsedad es una enfermedad que sólo la verdad puede remediar. (Véase A. Malherbe, en *Texts and Testaments* [ed. W. March, San Antonio 1980] 19-35). *fábulas judaicas:* Aunque «enseñar mitos o fábulas» era una acusación típica que los filósofos hacían a los poetas (cf. Platón, *Fdr.* 61B; *Tim.* 26E; Plutarco, *De glor. Ath.* 348A-B), de nuevo se hace hincapié en la naturaleza judío-cristiana de los falsos maestros. **15.** *todo es limpio:* Dicho aceptado por Pablo, pero sólo con reservas (Rom 14,20; cf. 1 Co 6,12; 10,23). Las pastorales fundamentan este principio en la bondad de la creación de Dios (1 Tim 4,4). *su mente y conciencia:* Los medios para descubrir la verdad en los ámbitos teórico y práctico respectivamente; caso de estar «contaminados», la verdad resulta inalcanzable. **16.** *incapaces de toda obra buena:* Irónico estado de unos herejes que muestran tal interés en la observancia de la ley. La «prontitud para toda obra buena» (2 Tim 2,21; 3,17; Tit 3,1; cf. 1 Tim 5,10) es un distintivo de los verdaderos creyentes.

19 (B) Lo que ha de enseñar el verdadero maestro (2,1-3,8).

(a) DEBERES CRISTIANOS EN LA CASA (2,1-15).

(i) *La encomienda básica* (2,1). En cambio, Tito debe ofrecer «doctrina sana»». La repetición de la palabra clave «hablar» (*lalei*) en 2,15 delimita la unidad textual.

20 (ii) *Deberes de los miembros de la casa* (2,2-10). En esta *Haustafel*, «lista de deberes domésticos» (cf. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Pe 2,18-3,7), las virtudes y vicios resultan estereotipados con respecto a los cinco grupos a los

que el autor se dirige. Todos los grupos menos uno son llamados a la virtud cardinal de la «prudencia» (2,2.4.5.6). **2.** *en la fe, en la caridad, en la paciencia:* «Paciencia» reemplaza «esperanza» en la tríada tradicional (1 Cor 13,13). **3.** *maestras del bien:* El autor de las pastorales, sin embargo, no quería que las mujeres enseñaran a los hombres, ni que enseñaran en un contexto cultual (1 Tim 2,11-12). **4-5.** La insistencia aquí en las virtudes domésticas no deja de estar relacionada con el hecho de que algunas de las mujeres más jóvenes al parecer habían intervenido en la difusión de enseñanza falsa (1 Tim 5,13). La antigua moralidad social daba por supuesta, como un hecho conocido, la sumisión de las esposas a sus maridos. **7.** *modelo:* Como Timoteo (1 Tim 4,12; 5,1; 2 Tim 2,22), Tito es presentado como un hombre joven, probablemente para convertirlo en ejemplo típico de la siguiente generación de dirigentes eclesiales posteriores a Pablo. **9.** *esclavos:* Aunque 1 Tim 6,1-2 da a entender que muchos amos de esclavos no eran cristianos, la comunidad de las pastorales contaba con miembros más acaudalados (cf. 1 Tim 2,9; 6,17-19) que presumiblemente poseían esclavos. **10.** La mención de un vicio estereotípico de esclavo como la «defraudación» y el hecho de que no se enumeren los deberes de los amos indican una latente parcialidad en favor de los poseedores de esclavos.

21 (iii) *Razón: la actuación salvadora de Dios* (2,11-14). A nosotros los cristianos, dice el autor de las pastorales, se nos posibilita vivir virtuosamente en el presente, y con esperanza para el futuro, por el poder salvador de Dios en Cristo. Tanto la filosofía helenística popular (véanse vv. 11-12) como la Biblia (v. 14) dejan sentir su influencia en el lenguaje de esta sección (véase S. Mott, *NovT* 20 [1978] 22-48). **11.** *se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres:* Como en Filón, se personifica un atributo divino abstracto, el «favor» o «gracia» de Dios. En otros lugares de las pastorales es siempre Cristo quien «se manifiesta» (2,13; 1 Tim 6,14; 2 Tim 1,10; 4,1.8); así se convierte dentro de estas cartas en la realización histórica de «la gracia salvadora de Dios». Este don salvífico no es sólo para algunos, sino para «todos los hombres» (véanse 3,2.8; 1 Tim 2,1.4; 4,10). **12.** *que nos enseña:* Dios le alcanza al creyente lo que tan valorado era en la sociedad grecorromana, una verdadera educación (*paideia*). Ésta se opone a la «impiedad», el vicio contrario a la piedad/lealtad/dedicación (*eusebeia*), y estimula a vivir una vida plenamente virtuosa (las tres virtudes cardinales, sensatez, justicia y piedad, equivalen a las virtudes en general). **13.** *gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo:* Las pastorales ven a Cristo como subordinado a Dios, pero le otorgan, en cuanto manifestación divina pasada y todavía venidera, los mismos títulos que a Dios. En este caso recibe el nombre mismo de Dios. **14.** Lenguaje formulario al que el autor añadió una referencia a la necesidad de una respuesta ética a la obra redentora de Cristo. *a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo:* Las promesas bíblicas hechas por Dios (Ez 37,23; Sal 130,8; Éx 19,5) se cumplen mediante la entrega que Cristo hizo de sí mismo.

(iv) *La encomienda básica repetida* (2,15). Véase 2,1. *que nadie te menosprecie:* ¿Se hace referencia en este punto a la juventud de Tito? Cf. 1 Tim 4,12. Quienes transmiten la enseñanza de Pablo merecen el mismo respeto que se le tiene al apóstol.

22 (b) DEBERES CRISTIANOS EN LA SOCIEDAD (3,1-8).

(i) *Deberes* (3,1-2). **1.** *vivan sumisos a los magistrados y a las autoridades:* Esto se desarrolla más en 1 Tim 2,2 (cf. Rom 13,1-7; 1 Pe 2,13-17). *prontos para toda obra buena:* Véase 1,16. **2.** Las pastorales insisten en que los cristianos traten a los demás, incluidos los no creyentes, de manera sencilla y amable.

(ii) *Razón: la actuación salvadora de Dios* (3,3-8). El uso en este pasaje del esquema corriente «entonces-ahora» (su vocabulario refleja Ef 2,1-10; cf. también Rom 6,17-18; 1 Cor 6,9-11; Col 3,7-8) sirve para recordar a los cristianos que ellos fueron en otro tiempo como esos no creyentes, pero fueron gratuitamente rescatados por el poder de Dios. **3.** *insensatos:* Varias maldades aquí enumeradas se atribuyen también a los falsos maestros (véanse 1,16; 1 Tim 6,4; 2 Tim 3,3.6). **4.** Como en 2,11, las manifestaciones de Dios se personifican y vinculan con la venida de Cristo mediante el lenguaje «de aparición». Este pasaje, sin embargo, presenta a Cristo como instrumento de Dios (v. 6). *bondad... y... amor a los hombres:* Estas características divinas están directamente relacionadas con las exigencias éticas de 3,1-2. **5.** *justicia:* El lenguaje de justificación encontrado en este punto probablemente no procede directamente de Pablo mismo, sino de Ef 2,8-9 (o de un resumen popular anterior utilizado por ambos textos). *por medio del baño de regeneración:* Es decir, el bautismo. El autor utiliza un lugar común tomado del lenguaje religioso helenístico, *palingenēsia*, «regeneración», para expresar la noción paulina de «nueva creación». **7.** Compendio formulario de la enseñanza de Pablo sobre la justificación (→ Teología paulina, 82:68-70). **8.** *es cierta esta afirmación:* Fórmula utilizada en las pastorales (véanse 1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11) para declarar que Pablo mismo garantiza la tradición en cuestión (3,3-7). *bellas obras:* De nuevo se hace hincapié en ellas como tarea de los creyentes; pero son respuesta a la obra salvadora de Dios, que las precede (véase Flp 2,13).

23 (IV) Se han de evitar contiendas y divisiones (3,9-11). En cuanto modelo de dirigente eclesial, Tito recibe instrucciones sobre cuál ha de ser su conducta respecto a los falsos maestros y su mensaje. **9.** *genealogías:* La referencia es incierta. En 1 Tim 1,4 esta palabra va acompañada por «fábulas» en un contexto negativo; el gnosticismo del s. II desarrolló extensos relatos de familias de eones divinos dentro de la «plenitud» (de la divinidad). *disputas legales:* Los cristianos judíos conservadores seguían presionando a favor de la plena aplicabilidad de la ley.

24 (V) Cuestiones prácticas y bendición conclusiva (3,12-15). Sobre la geografía y los movimientos temporales atribuidos a Pablo, → 5 supra. **12.** *Artemas:* No se le menciona en ningún otro lugar. *Tíquico:* Aparece en varios textos como compañero de Pablo (Hch 20,4; Col 4,7; Ef 6,21; 2 Tim 4,12). **13.** *Zenón:* No se le menciona en ningún otro lugar. *Apolo:* Posiblemente es la misma persona que el compañero más bien independiente de Pablo (1 Cor 1,12; 3,4-6). **14.** *a sus necesidades urgentes:* Probablemente irónico. Las necesidades verdaderamente «urgentes» no son las preocupaciones corporales, sino las exigencias de una vida ética cristiana. **15.** *te saludan:* La fórmula final prevé que el auditorio de la carta no se limite a Tito, sino que sea más amplio. Col, 1 Tim y 2 Tim utilizan la misma bendición final, pero omiten la palabra «todos».

COMENTARIO A 1 TIMOTEO

25 Esquema. La primera carta a Timoteo se puede esquematizar de la manera siguiente:

(I) Dirección y saludo (1,1-2)
(II) Introducción: principales temas de la carta (1,3-20)
 (A) La orden de Pablo a Timoteo (1,3-5)
 (B) Los adversarios como falsos maestros (1,6-11)
 (C) Pablo como el verdadero maestro (1,12-17)
 (D) Resumen (1,18-20)
(III) Culto y liderazgo en la Iglesia (2,1-3,13)
 (A) La conducta de la comunidad en el culto (2,1-15)
  (a) Intenciones de la oración (2,1-7)
  (b) Cómo han de actuar los varones (2,8)
  (c) Cómo han de actuar las mujeres (2,9-15)
 (B) El liderazgo en la comunidad (3,1-13)
  (a) Principio básico (3,1)
  (b) Requisitos para los obispos (3,2-7)
  (c) Requisitos para los diáconos (3,8-12)
  (d) Conclusión (3,13)
(IV) Finalidad y perspectiva teológica de 1 Tim (3,14-4,10)
 (A) Finalidad: la conducta en la casa de Dios (3,14-16)
 (B) Perspectiva: la bondad de la creación (4,1-10)
  (a) La afirmación básica (4,1-5)
  (b) Estas cosas se deben enseñar (4,6-10)
(V) Enseñanzas para diferentes grupos dentro de la Iglesia (4,11-6,2)
 (A) Introducción (4,11)
 (B) Timoteo como tipo del dirigente eclesial (4,12-16)
 (C) El dirigente y los diversos grupos de edad (5,1-2)
 (D) Las viudas (5,3-16)
 (E) Los ancianos (5,17-25)
 (F) Los esclavos (6,1-2)
(VI) Resumen (6,3-16)
 (A) La situación de los falsos maestros (6,3-10)
 (B) Cómo ha de actuar Timoteo (6,11-16)
(VII) Reflexión suplementaria sobre el rico (6,17-19)
(VIII) Exhortación final a Timoteo (6,20-21a)
(IX) Bendición conclusiva para la comunidad (6,21b)

26 (I) Dirección y saludo (1,1-2). 1. *por mandato de:* Al usar *kat' epitagōn*, el autor señala la revelación divina como opuesta al ordenamiento humano (1 Cor 7,6.25; cf. también Rom 16,26). *Dios nuestro Salvador y... Cristo Jesús nuestra esperanza:* Ambos títulos retoman el tema de la salvación, que tan destacado es en Tit (cf. Tit 1,1-4). **2.** *a Timoteo, verdadero hijo mío:* Como Tito, también Timoteo es verdadero heredero de Pablo (cf. Tit 1,4). *gracia, misericordia y paz:* Sólo en este caso y en 2 Tim 1,2 aparece «misericordia» en la fórmula inicial de una carta paulina (→ Cartas del NT, 45:8A).

27 (II) Introducción: principales temas de la carta (1,3-20).

(A) La orden de Pablo a Timoteo (1,3-5). **3.** *como te rogué... Macedonia:* La oración gr. no tiene vb. principal, pero el *kathōs* introductorio, «como», puede indicar un mandato implícito («Haz como te rogué» [BAGD 391]). Sobre los movimientos geográficos de Pablo, → 5 supra. *para que mandaras a algunos:* El vb. gr. *parangellō*, «enseñar», «ordenar», «exhortar», y su sustantivo afín, *parangelia*, «mandato», «precepto», «instrucción», son palabras clave en 1 Tim (vb.: 1,3; 4,11; 5,7; 6,13.17; sustantivo: 1,5.18), pero no aparecen en 2 Tim ni en Tit. El v. 5 determina la finalidad de tal mandato. **4.** *fábulas y genealogías intermina-*

bles: Sobre «fábulas», véase el comentario a Tit 1,14; sobre «genealogías», véase el comentario a Tit 3,9. Es muy posible que se trate de acusaciones típicas, más que de descripciones de una herejía concreta. *más para promover disputas que para realizar el plan de Dios:* Las pastorales insisten en que una teología cristiana válida debe afectar a la conducta en el mundo real (p.ej. Tit 1,1). El «plan de Dios» es literalmente el «modo de administrar la casa de Dios» (*oikonomia theou*). 1 Tim pretende exponer la conducta oportuna que se ha de seguir en «la casa de Dios» (3,15). **5.** *el fin de este mandato es la caridad que procede de un corazón limpio, de una conciencia recta y de una fe sincera:* Resumen de la finalidad del mandato ético cristiano. La expresión «un corazón limpio» probablemente procede de Sal 51,10 (donde un corazón así se considera un don de Dios). Siguen dos expresiones sinónimas: la de «una conciencia recta», que es más helenística (véase Tit 1,15; 2 Tim 1,3; 2,22); y la referencia a «una fe sincera», esto es, una fe vivida en la práctica.

28 **(B) Los adversarios como falsos maestros (1 Tim 1,6-11). 7.** *maestros de la ley:* El contexto indica que se trata de cristianos judíos («desviados», a saber, de la verdad del cristianismo) y éste es el modo en que se describen a sí mismos... En opinión del autor, no son tal cosa, pues carecen totalmente de verdadero conocimiento. **8.** *sabemos que la ley es buena:* Combinación de Rom 7,14 y 16. Sin embargo, lo que se dice en este caso es diferente, a saber, que los buenos no necesitan una ley que guíe su conciencia (así también Gál 5,18). Sólo los malhechores tienen tal necesidad. **9-10.** La lista de vicios se basa casi con seguridad en los mandamientos, aunque en algunas ocasiones sirven de ejemplo casos extremos. Los cuatro pares que terminan con «parricidas y matricidas» ilustran la primera «tabla» de los mandamientos (cf. Filón, *De Dec.* 51). No se mencionan los dos últimos mandamientos (véase N. McEleney, *CBQ* 36 [1974] 204-10). **11.** Pablo es presentado aquí, lo mismo que en las pastorales en general, como alguien con una responsabilidad única en lo tocante a la transmisión del evangelio (véase Tit 1,3).

29 **(C) Pablo como el verdadero maestro (1,12-17).** Una construcción concéntrica formada por las dos (cuasi-)doxologías (vv. 12 y 17) y la afirmación repetida «pero encontré misericordia» (vv. 13 y 16) sirven para centrar la atención en la «afirmación cierta y digna de ser aceptada» sobre la obra salvadora de Cristo (v. 15). El esquema «entonces-ahora» (véase Tit 3,3-8) se aplica en este caso a Pablo. Él nunca describió su conversión en términos tan descarnados (véanse Gál 1,11-16; Flp 3,4-8; pero cf. Hch 9,1-19). **13.** *blasfemo:* Pablo era lo que los herejes son ahora (v. 20). A diferencia de ellos, sin embargo, la «ignorancia» (v. 13) le servía entonces a Pablo de excusa (cf. Hch 3,17; 17,30). Sin embargo, la comparación apunta a la esperanza de que aquéllos se conviertan, expresada en el v. 20. **15.** *Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores:* Entre las variantes evangélicas de esta «afirmación cierta» se encuentran Jn 3,17; Lc 19,10; Mt 9,13 par. **16.** *sirviera de ejemplo a los que habían de creer:* Pablo es «el primero» (v. 15) en ser liberado por Cristo; su conversión es un modelo para todos los creyentes que vengan tras él (véase también 2 Tim 1,13). **17.** Se pone de relieve la trascendencia de Dios.

30 **(D) Resumen (1,18-20).** La tarea del «mandato» (véase el v. 5) es ahora «confiada» (*paratithemai;* para el sustantivo afín *parathēkē*, «depósito», véanse 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14) formalmente por Pablo a Timoteo (v. 18). A éste se le recuerda la necesidad de «la fe y la conciencia recta» (v. 19; cf. v. 5). Los esfuerzos de Timoteo van a estar en marcado contraste con los de los falsos maestros. **18.** *de acuerdo con las profecías pronunciadas sobre ti anteriormente:* Referencia a la ordenación de Timoteo (1 Tim 4,14). **20.** *Himeneo y Alejandro, a quienes entregué a Satanás para que aprendiesen:* Himeneo va emparejado con Fileto en 2 Tim 2,17 como falso maestro. El mismo Alejandro (probablemente) es presentado en 2 Tim 4,14 como enemigo y acusador de Pablo. Sobre el procedimiento de «entregar a Satanás», véase 1 Cor 5,4-5; en ambos casos se espera que de ahí se derive la salvación del individuo.

31 **(III) Culto y liderazgo en la Iglesia (2,1-3,13).**

(A) La conducta de la comunidad en el culto (2,1-15).

(a) INTENCIONES DE LA ORACIÓN (2,1-7). En esta sección, el acento se pone en el deseo de Dios de salvar a todo ser humano (véanse también 1 Tim 4,10; Tit 2,11; 3,2.8). Los vv. 5-6 aportan a esta insistencia el razonamiento teológico, y el v. 7 indica que Pablo aceptó expresamente esta misión. **1.** *recomiendo:* Todo ser humano ha de estar incluido en las intenciones de la oración de intercesión y acción de gracias de la comunidad. **2.** *por los reyes:* Como los judíos, los cristianos no participaban en el culto cívico a los dioses, y por esa razón eran sospechosos. En parte para compensar tal sospecha, ambos grupos dejaban claro que oraban por el bienestar del emperador y de las demás autoridades cívicas. El autor de las pastorales, sin embargo, no recomienda tal oración por una cuestión de mero patriotismo, sino por un deseo de que esas autoridades permitan que los cristianos vivan en paz («para que podamos vivir una vida tranquila y apacible» [v. 2]) y por una esperanza (implícita) de que dichas autoridades lleguen a un «conoci-

miento pleno de la verdad» (vv. 3-4). *piedad:* Véase Tit 1,1. **4.** *conocimiento pleno de la verdad:* Véase Tit 1,1. **5-6.** Buena parte de estos versículos, si no su totalidad, parece ser una fórmula tradicional. *un solo Dios:* Si Dios es uno solo, debe ocuparse de todos los pueblos, no sólo de este o aquel grupo o nación. *y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también:* La repetición de la expresión «uno solo» vincula a Cristo con Dios. Sin embargo, en este punto se hace hincapié en su humanidad de dos maneras: mediante el uso de la palabra *anthrōpos*, «ser humano», y mediante la designación de «mediador» (aplicada a Moisés en Gál 3,19-20; cf. Filón, *De vita Mos.* 2.166). **6.** *como rescate por todos:* cf. Mc 10,45. De nuevo se hace hincapié en la universalidad de la obra de Cristo. *el testimonio dado en los momentos oportunos:* El «testimonio» de Cristo ciertamente hace referencia a su muerte (véase 2 Tim 1,8), pero probablemente también, dada la formulación plural, «momentos oportunos», al conjunto de su actividad. Lo que Cristo hizo da testimonio del cumplimiento de la promesa de Dios (véanse Tit 1,2-3; 2 Tim 1,1). **7.** *digo la verdad, no miento:* El papel esencial de Pablo en el plan de salvación de Dios (Tit 1,3; 2 Tim 1,11) queda recalcado en el texto mediante esta fórmula de aseveración sacada de Rom 9,1.

32 (b) CÓMO HAN DE ACTUAR LOS VARONES (2,8). *en todo lugar:* Expresión formularia utilizada en la legislación cultual (cf. también *Did* 14.3) y sacada de Mal 1,11. *elevando... unas manos piadosas:* En el primitivo arte cristiano, ésta es la postura normal de una persona en oración: de pie, con las manos extendidas y con las palmas vueltas hacia el cielo, para indicar receptividad respecto a los dones de Dios. *sin ira ni discusiones:* cf. Flp 2,14. Según el autor de las pastorales, los falsos maestros se caracterizan por fomentar los debates y las discusiones (1 Tim 6,4; 2 Tim 2,14.23).

33 (c) CÓMO HAN DE ACTUAR LAS MUJERES (2,9-15). Como en 1 Cor 11,5, se supone que tienen derecho a rezar en voz alta en el culto cristiano. Pero está claro que al autor le preocupa la conducta de las mujeres, pues algunas de ellas parecen haber ejercitado un papel de docencia y predicación (véase 1 Tim 5,13). En las Iglesias paulinas, las mujeres ocupaban puestos de responsabilidad (p.ej. Febe [Rom 16,1-2], Prisca [Rom 16,3; 1 Cor 16,19], Junia [? Rom 16,7]) y se dice que predican (1 Cor 11,5) y enseñan (Hch 18,26; cf. *HchPyT*). **9-10.** La preocupación por un atavío demasiado rico y artificioso es un tópico de la filosofía grecorromana. No obstante, es de suponer que la comunidad de las pastorales contaba con miembros más ricos que podían permitirse lucir perlas, oro, joyas, etc. **11-12.** 1 Cor 14,33b-35, probablemente una antigua adición al texto original de 1 Cor, se acerca a este texto por lo que a su lenguaje y sentir respecta. El autor de las pastorales sólo habla explícitamente de la conducta de las mujeres en el culto cristiano, pero tal vez tuviera en mente una aplicación más general. *ni que tenga autoridad sobre un hombre:* En opinión del autor, tal cosa iría contra Gn 3,16. **13-14.** *Adán:* Argumento escriturístico sacado de Gn 2-3 LXX y que utiliza su lenguaje. Se afirman dos cosas: el varón tiene prioridad porque fue creado primero; y, como en Gn 3,13, donde el «engaño» se predica explícitamente de la mujer, pero no del varón, es más probable que las mujeres sean llevadas por mal camino y por eso no conviene que sean maestras (véase también Eclo 25,24). Pablo como tal prefiere atribuir la culpa a Adán (como homólogo de Cristo, véanse Rom 5,12-21; 1 Cor 15,45-49; → Romanos, 51:53). **15.** *se salvará por su maternidad:* No es un parecer puramente machista, sino que se debe leer a la luz de 1 Tim 4,3-5: los falsos maestros prohíben el matrimonio, pero la fe verdadera insiste en la bondad de la sexualidad humana como algo creado por Dios. ¡Las mujeres se van a salvar, dice el autor de las pastorales, precisamente por eso mismo que los falsos maestros rechazan!

34 (B) El liderazgo en la comunidad (3,1-13)

(a) PRINCIPIO BÁSICO (3,1). Algunos indican que la «afirmación cierta» (véase Tit 3,8) hace referencia a 2,13-14, pero más bien parece recalcar como auténtica tradición paulina lo que sigue a continuación. *cargo de supervisor: Episkopē* es un término genérico y todavía no significa «episcopado» en el sentido moderno de la palabra.

(b) REQUISITOS PARA LOS OBISPOS (3,2-7). Este texto y Tit 1,6-8 parecen utilizar un listado anterior de requisitos. El autor de las pastorales probablemente corrigió de varias maneras esa tradición anterior. El v. 7 parece ser ciertamente una adición de ese tipo. **2.** *el obispo:* Es decir, cualquier obispo/supervisor. Probablemente se trataba de una especie de «pastor» al cargo de una Iglesia doméstica (véase el v. 5 y Tit 1,7), pero tal vez tuviera también responsabilidades más amplias. *marido de una sola esposa:* Véase Tit 1,6. *sobrio:* Esto se refiere principalmente a la templanza en comer y beber, pero puede tener un significado más general. Véase Tit 1,7. **3.** *desprendido del dinero:* Véase Tit 1,7. **4-5.** Se supone que el obispo está casado y tiene hijos. Puesto que el autor de las pastorales ve la asamblea de creyentes como «la casa de Dios» (1 Tim 3,15), la manera en que el candidato gobierna su propia casa se considera un buen indicador de su probable actuación como obispo. **7.** La preocupación que caracteriza a las pastorales de que la comunidad cristiana sea atractiva para los de fuera deriva de la conciencia que en ellas se manifiesta de

la universal voluntad salvífica de Dios (véase 1 Tim 2,1-7).

(c) REQUISITOS PARA LOS DIÁCONOS (3,8-12). **8.** *diáconos:* Normalmente, en el NT la palabra gr. *diakonos* tiene el sentido genérico de «servidor» o «ministro», pero en ocasiones, como aquí, se refiere a un cargo eclesial (lo mismo que en Flp 1,1 y puede que también en Rom 16,1; cf. Hch 6,1-6). Resulta difícil determinar el papel preciso de los diáconos en este período inicial, pues los diáconos/«camareros de mesa» de Hch 6 también se dedicaban a la predicación (Hch 7; 8,4-8.26-40). **9.** *el misterio de la fe:* Los diáconos deben creer en la palabra y cumplirla. **11.** *mujeres:* Puesto que las cualidades requeridas de las «mujeres» (o «esposas» [de los diáconos] –el *gynaikas* gr. es ambiguo) son prácticamente idénticas a las enumeradas en los vv. 8-9, y no hay ninguna referencia semejante a las esposas de obispos o ancianos, el autor probablemente se refiera aquí a diaconisas. **12.** También se supone que los diáconos varones están casados y tienen hijos (véanse Tit 1,6-7; 1 Tim 3,4-5).

(d) CONCLUSIÓN (3,13). Aunque el ptc. «que ejercen» lo vincula con lo que se acaba de decir de los diáconos, este versículo parece servir para explicar por qué desear un «cargo de supervisor» (3,1) es una «obra hermosa».

35 (IV) Finalidad y perspectiva teológica de 1 Tim (3,14-4,10).

(A) Finalidad: la conducta en la casa de Dios (3,14-16). 15. *pero si tardo:* ¡Los lectores originales sabían que la muerte de Pablo había causado un retraso muy largo! Sin embargo, él proveyó a la Iglesia de instrucciones oportunas tocantes a su conducta. *casa de Dios:* Expresión bíblica referida a Israel, pero con mayor frecuencia al templo de Jerusalén. En este caso refleja deliberadamente el carácter familiar de las comunidades cristianas primitivas, que solían reunirse en domicilios particulares. **16.** *manifestado... gloria:* Primitiva formulación poética del kerigma. Tres pares de frases dispuestas de manera que se yuxtaponen acontecimientos celestiales/espirituales y terrenos. Con una sola excepción, las seis frases gr. tienen el mismo número de sílabas. *misterio:* Como en Col 1,26-27 y 2,2, el «misterio» de la revelación de Dios (esto es, la revelación en el tiempo del momento otrora oculto de la salvación) se identifica con Cristo. *ha sido manifestado en la carne:* Parece suponer algún tipo de preexistencia divina. *justificado* [o *vindicado*] *en el espíritu:* Se refiere a la resurrección de Cristo.

(Reumann, J., *«Righteousness» in the New Testament* [Filadelfia 1982] 30. Schweizer, E., «Two Early Christian Creeds Compared», *CINTI* 166-177.)

36 (B) Perspectiva: la bondad de la creación (4,1-10).

(a) LA AFIRMACIÓN BÁSICA (4,1-5). **1.** Lo mismo que en 2 Tim 3,1-5, las actividades de los falsos maestros (que en este caso se señalan claramente como algo que se da dentro de la comunidad cristiana) se ven como signos del tiempo final predichos por el espíritu profético de Dios. **2.** *marcada a fuego:* Los esclavos, esp. fugitivos, a veces eran marcados a fuego con un hierro al rojo vivo. La imagen hace pensar en la condición cautiva, esclavizada, de quienes rechazan la verdad. **3-4.** La falsa enseñanza, en este momento identificada con precisión, resulta ser muy parecida a la enseñanza atribuida a Pablo en *HchPyT* (→ 13 supra). Allí se presenta a Pablo proclamando una doctrina de «continencia y la resurrección» (5), y a él y a sus seguidores se les encuentra viviendo en una tumba y subsistiendo a base de pan, verduras y agua (23-25). Según parece, puesto que el autor de las pastorales utilizó Gn 1,4.10.12 para insistir en que todo lo de la creación de Dios es bueno, y por tanto puede ser utilizado por los creyentes, los falsos maestros habían instado a una retirada del mundo material como algo malo, perspectiva que se encuentra de manera generalizada en el gnosticismo y en otros ámbitos. **5.** *queda santificado:* La creación es buena en sí misma. La palabra de Dios, la oración y la acción de gracias (vv. 3-4) son medios que permiten al cristiano reconocer que el mundo creado procede de la mano de Dios.

(b) ESTAS COSAS SE DEBEN ENSEÑAR (4,6-10). Timoteo y todos los dirigentes cristianos han de seguir el ejemplo de Pablo (v. 10) enseñando el punto de vista presentado en los vv. 3-5 («estas cosas», v. 6) y rechazando la herejía. **6.** *que has seguido fielmente:* Esto se desarrolla más en 2 Tim 3,10. **7.** *cuentos de viejas:* Aunque se trata de una expresión estereotipada (cf. Epicteto, *Diss.* 2.16.39; Luciano, *Philopseudes* 9), al autor le preocupa la participación de las mujeres en la difusión de la falsa enseñanza (p.ej., 1 Tim 5,13). **8.** *piedad:* Véase Tit 1,1. **9.** *es cierta y digna de ser aceptada esta afirmación:* El prov. bimembre del v. 8a parece ser tradicional. No es un rechazo de los ejercicios atléticos, sino de los «ejercicios corporales» (es decir, la abstinencia corporal) propugnada por los herejes. **10.** *el salvador de todos los hombres, principalmente de los creyentes:* Una de las afirmaciones bíblicas más rotundas de la universal voluntad salvífica de Dios. Los creyentes disfrutan de un derecho especial, pero no único. Véanse Tit 2,11; 3,2.8; 1 Tim 2,1.4.

37 (V) Enseñanzas para diferentes grupos dentro de la Iglesia (4,11-6,2).

(A) Introducción (4,11). 1 Tim 6,2 termina con un lenguaje muy parecido; los dos versículos, por tanto, enmarcan la sección.

(B) Timoteo como tipo del dirigente eclesial (4,12-16). Aunque se enumeran deberes eclesiales concretos (v. 13), en lo que se hace hincapié es en la vida ejemplar que se le pide al

dirigente eclesial. **12.** *que nadie menosprecie tu juventud:* Resulta históricamente improbable que Timoteo fuera un «joven» (así también 1 Tim 5,1). En cambio, su «juventud» lo convierte en símbolo de todo dirigente eclesial que llega después de Pablo (esto es, de cada «nueva generación»). Cf. Tit 2,15. *en la pureza:* Véase 1 Tim 5,2 para detalles concretos. **13.** *a la lectura, a la exhortación, a la enseñanza:* La «lectura» era la lectura pública del AT, y la «exhortación» se refiere a la homilía. Ambas prácticas proceden de la sinagoga judía. **14.** *la imposición de manos:* 2 Tim 1,6 hace hincapié en el vínculo directo de Timoteo con Pablo en la cadena de tradición. Este texto, sin embargo, refleja los ritos de ordenación conocidos en la comunidad de las pastorales, a saber, el uso de la profecía para descubrir el carisma de un candidato y el encargo que se le hace de la misión mediante el ritual (judío) de la imposición de manos por parte de los ancianos (cf. Nm 27,18-23; Dt 34,9). **15.** *aprovechamiento:* Véase Flp 1,25. Tampoco el dirigente puede quedarse estancado, sino que debe avanzar y de este modo alentar a los demás.

38 (C) El dirigente y los diversos grupos de edad (5,1-2). 1. *anciano:* La palabra gr. *presbyteros*, en este caso contrapuesta a *neōterous*, se refiere a la «persona mayor», no al anciano en cuanto «miembro del consejo» o «presbítero».

(D) Las viudas (5,3-16). La comunidad de las pastorales estaba familiarizada con la institución de las «viudas inscritas»; en los vv. 9-10 el autor probablemente cita reglamentaciones anteriores relativas a su inscripción. Está claro que, en opinión del autor, esta institución ha crecido demasiado; de ahí que indique tres maneras (vv. 3-8.915.16) de limitar el número de sus miembros a «las que son verdaderamente viudas» (vv. 3.5). Su preocupación procede, no sólo de las exigencias económicas (v. 16), sino también de la actividad de algunas de las «viudas» en cuestión en la difusión del error (vv. 13.15; véase J. Bassler, *JBL* 103 [1984] 23-41). **4.** *que aprendan éstos primero:* Es decir, los hijos o nietos. Las viudas con parientes vivos debían ser atendidas por ellos. **5.** *la que de verdad es viuda:* Se define como una persona verdaderamente sola en el mundo. Aunque lo más probable es que tales mujeres tuvieran deberes concretos de oración, etc., dentro de la comunidad, y por tanto formaran una especie de «orden religiosa», el lenguaje del v. 5b tal vez pretenda recalcar simplemente que dependen absoluta y únicamente de Dios. **6.** Tales viudas no deben establecer relaciones sexuales irregulares. **7-8.** Palabras dirigidas a los parientes vivos de viudas. **9-10.** El hecho de que la forma de estas reglamentaciones recuerde Tit 1,6-9 y 1 Tim 3,2-7.8-12 refuerza la impresión de que las «viudas inscritas» constituían un cargo concreto dentro de la comunidad. *esposa de un solo marido:* No se trata de la prohibición de un segundo matrimonio (véase el v. 14). Sobre su significado, véase Tit 1,6. *haber educado bien a los hijos... toda clase de buenas obras:* Como en otros lugares de las pastorales, se hace hincapié en la solicitud por la familia, la hospitalidad y las obras corporales de misericordia. **11-12.** El autor quiere que las viudas más jóvenes (o sea, las menores de 60 años) se casen de nuevo y vuelvan a la vida organizada de la casa (véase v. 14). *quieren casarse de nuevo:* Según parece, a las viudas inscritas se les exigía el celibato. Resulta fácil entender por qué los maestros que «prohibían el matrimonio» (1 Tim 4,3) podían desear ampliar el número de tales viudas. **13.** *hablando de lo que no deben:* En Tit 1,11 casi las mismas palabras se aplican a los falsos maestros. *ir de casa en casa:* Casi con seguridad (cf. Tit 1,11) esto entrañaba, no un simple chismorreo, sino la difusión de enseñanzas que al autor de las pastorales le resultaban repugnantes (cf. v. 15). **14.** La disciplinada estructura de la casa grecorromana se ve como un antídoto eficaz de tales actividades (cf. también 1 Tim 2,9-15). **16.** *si alguna creyente tiene viudas en su casa: Pistē* se refiere a una cristiana que se ha comprometido a mantener a una o más viudas que no son parientas suyas.

39 (E) Los ancianos (5,17-25). 17. *ancianos que presiden:* Algunos «ancianos» (*presbyteroi;* véase v. 1) «presiden» y son por tanto dirigentes eclesiales en sentido formal. Quienes desempeñan «bien» su ministerio merecen «doble remuneración» de la comunidad. Esto se aplica especialmente en el caso de aquellos ancianos que presiden y que son especialmente responsables de la «predicación» y la «enseñanza»». (Véase J. Meier, *CBQ* 35 [1973] 325-37). **18.** El autor sigue a Pablo (1 Cor 9,9) al utilizar Dt 25,4 para instar a que se dé apoyo económico a los ministros de la Iglesia. *el obrero... su salario:* En Lc 10,7, esto es un dicho de Jesús. Aquí, esa frase se trata como un texto de la Escritura (cf. 1 Cor 2,9). **19.** *testigos:* La ley bíblica (Dt 19,15; cf. 2 Cor 13,1; Mt 18,16) rige la admisión de acusaciones contra ancianos. **20.** Los culpables deben ser reprendidos, para que los demás ancianos se abstengan de obrar mal. **21.** El trato de los ancianos no debe estar regido por el favoritismo. **22.** *no te precipites en imponer a nadie las manos:* Como en 1 Tim 4,14 y 2 Tim 1,6, referencia a la ordenación. *consérvate puro:* Probablemente los falsos maestros reclamaban la «pureza» como una virtud especial; la digresión del v. 23 insiste, por tanto, en que la verdadera «pureza» no consiste en un ascetismo que niega el mundo (véase 1 Tim 4,3-5). **24.** *pecados:* Las obras buenas y malas de algunos candidatos presbiterales son evidentes, mientras que las

de otros sólo salen a la luz tras una investigación concienzuda.

(F) Los esclavos (6,1-2). Para la perspectiva general, véase Tit 2,9-10. **1.** *para que no se blasfeme el nombre de Dios:* Referencia a Is 52,5 tal como se cita en Rom 2,24; el autor ha añadido la expresión «y de la doctrina». **2.** Aunque en la experiencia de las pastorales la mayoría de los amos de esclavos eran no cristianos (v. 1), había algunos cristianos más ricos que poseían esclavos (véase el comentario a Tit 2,9). *esto debes enseñar y recomendar:* Se retoma el lenguaje de 4,11, y así concluye esta unidad de pensamiento.

40 (VI) Resumen (6,3-16).

(A) La situación de los falsos maestros (6,3-10). Gran parte del lenguaje de esta sección, esp. la acusación de avaricia, son invectivas corrientes sacadas de los ataques lanzados por los filósofos contra sus adversarios. Como en los diálogos platónicos, dichos adversarios suelen ser presentados como «sofistas» que enseñan por dinero y prefieren complacer antes que exponer la verdad. **3.** Varias palabras recuerdan 1,3-4. *las sanas palabras:* Sobre la aplicación de las imágenes de salud/enfermedad -nótese también el v. 4- a la enseñanza, véanse Tit 1,13; 2,1. *conforme a la piedad:* Véase el comentario a Tit 1,1. **4.** *no sabe nada:* En la tradición filosófica, *epistēmē* es la forma más alta de conocimiento, conocimiento de la verdad misma. Los falsos maestros carecen totalmente de tal cosa. Cf. Tit 1,1. *envidias... discusiones:* Estado de cosas diametralmente opuesto a la caridad producida por el «mandato» al que se aludía en 1,5. **6.** *es un gran negocio la piedad, con tal de que se contente con lo que tiene:* Los falsos maestros de corte sofista, dice el autor, enseñan una supuesta piedad para conseguir beneficios monetarios. Carecen de la virtud filosófica de la *autarkeia*, «autosuficiencia», esto es, del contentamiento con los bienes que se tienen (véase el v. 8), y por eso no obtienen verdadero beneficio (a saber, espiritual). **7.** Este sentir aparece en muchas fuentes antiguas (cf. Job 1,21; Filón, *De spec. leg.* 1.294-95; *Anth. Pal.* 10.58; Séneca, *Ep.* 102.25). **8.** *contentos:* 2 Tim 4,13 presenta a Pablo como ejemplo de sencillez en sus necesidades de vestido. **10.** *la raíz de todos los males es el afán de dinero:* Sentencia tópica de la antigüedad.

41 (B) Cómo ha de actuar Timoteo (6,11-16). El verdadero dirigente eclesial actuará de manera muy diferente de la del falso maestro. **11.** *hombre de Dios:* El uso de un apelativo aplicado con frecuencia en el AT a los profetas (p.ej., Dt 33,1; 1 Sm 2,27) llama la atención sobre el poder espiritual poseído por el dirigente eclesial. **12.** *el buen combate:* La propia vida de Pablo ejemplificaba cómo se debía llevar a cabo este combate (2 Tim 4,7). *solemne profesión:* Probablemente se trata de una referencia a la profesión de fe hecha en el bautismo, y no a la ordenación, como piensan algunos. **13.** *testimonio:* La propia conducta de Jesús al afrontar su pasión y muerte siendo Pilato gobernador ejemplifica la verdadera fidelidad. **14.** *el mandato:* La palabra gr. *entolē* no se refiere en este caso, a diferencia de lo que suele ocurrir, a un «mandamiento» concreto de Dios, sino al entero «mandato» divino dado a Timoteo. *hasta la manifestación:* Véase Tit 2,11.13. **15-16.** Doxología en alabanza de Dios que muestra cierto paralelo con la encontrada en 1,17. Es de inspiración judío-helenística y hace hincapié en la trascendencia de Dios y en su superioridad respecto a todos los soberanos terrenos.

42 (VII) Reflexión suplementaria sobre el rico (6,17-19). El planteamiento del tema del dinero en 6,6-10 tal vez llevara a incluir esta digresión parenética dirigida a los miembros más prósperos de la comunidad, que al parecer no constituyen un grupo insignificante (véanse 2,9; 6,2; Tit 2,9-10). **17.** *en Dios, que nos provee espléndidamente de todo para que lo disfrutemos:* Siguiendo el pensamiento de 4,3-5, el dinero se incluye entre los dones creados de Dios. **18-19.** El dinero ofrece incluso oportunidades espirituales a sus poseedores, si se utiliza correctamente. La creciente prosperidad de los cristianos estimulaba la aparición de tales opiniones.

43 (VIII) Exhortación final a Timoteo (6,20-21a). **20.** *guarda lo que se te ha confiado:* La palabra gr. *parathēkē* puede referirse a un «depósito», p.ej. de dinero, que una persona ha de devolver exactamente como lo recibió (véase el comentario a 1,18). Dado el modo dinámico en que las pastorales tratan la tradición paulina, en este caso se hace hincapié en el «mantenimiento de una responsabilidad». *el supuesto conocimiento:* Al parecer, los falsos maestros llamaban a su enseñanza «conocimiento» (*gnōsis*), nombre que puede conectarlos con un gnosticismo en ciernes (→ 10 supra). Para el autor de las pastorales, el verdadero cristianismo es, por contraste, «conocimiento pleno» (*epignōsis;* cf. Tit 1,1; 1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; 3,7).

(IX) Bendición conclusiva para la comunidad (6,21b). Bendición para un grupo más amplio de lectores; se habla a un «vosotros» (lo mismo que en Tit 3,15 y 2 Tim 4,22).

COMENTARIO A 2 TIMOTEO

44 Esquema. La segunda carta a Timoteo se puede esquematizar de la manera siguiente:

(I) Dirección y saludo (1,1-2)
(II) Acción de gracias (1,3-5)
(III) Llamamiento a que Timoteo renueve los dones espirituales de fortaleza, caridad e instrucción ética (1,6-2,13)
  (A) Introducción: reaviva el carisma divino (1,6-7)
  (B) La fortaleza permite soportar los sufrimientos (1,8-12)
  (C) La caridad permite la fidelidad a Pablo (1,13-18)
  (D) La instrucción ética permite la fiel transmisión del evangelio (2,1-10)
    (a) Necesidad de conservar el depósito de la fe (2,1-2)
    (b) Tres ejemplos propuestos a la imitación (2,3-6)
    (c) La ejemplar fidelidad de Pablo a Cristo (2,7-10)
  (E) Resumen: la «afirmación cierta» (2,11-13)
(IV) Enseñanza verdadera y enseñanza falsa (2,14-4,8)
  (A) Cuatro antítesis que distinguen al maestro verdadero del falso (2,14-26)
  (B) Recursos de que dispone el dirigente eclesial en medio de los males de los últimos días (3,1-17)
    (a) La conducta de los falsos maestros contrastada con el virtuoso ejemplo de Pablo (3,1-12)
    (b) Los errores de los falsos maestros contrastados con la verdad de la Escritura (3,13-17)
  (C) Exhortación conclusiva (4,1-8)
(V) Situación y necesidades de Pablo (4,9-21)
  (A) Timoteo ha de reunirse con Pablo (4,9-13)
  (B) Situación legal de Pablo (4,14-18)
  (C) Saludos y cuestiones varias (4,19-21)
(VI) Bendiciones conclusivas a Timoteo y a los lectores (4,22)

45 (I) Dirección y saludo (1,1-2). 1. *por voluntad de Dios:* Para las pastorales, el papel de Pablo como emisario de Cristo formaba parte del plan divino de salvación (cf. 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11; Tit 1,3). *de acuerdo con* [o *para*, o ambas cosas] *la promesa de vida:* Resumen sucinto de Tit 1,2-3. Sobre el doble significado de la prep. gr. *kata*, véase el comentario a Tit 1,1. *en Cristo Jesús:* Es decir, no simplemente cualquier «vida», sino la que se encuentra dentro de la comunidad cristiana. **2.** *a Timoteo, hijo querido:* Como en 1 Cor 4,17, el lenguaje recalca la estrecha relación de Timoteo con Pablo.

(II) Acción de gracias (1,3-5). Típica acción de gracias epistolar (→ Cartas del NT, 45:6,8B), desarrollada con la ayuda de Rom 1,8-11. La fe de Pablo y de Timoteo depende de cadenas de tradición que se remontan incluso a la fe de Israel. **3.** *como mis antepasados:* Pablo recuerda a sus padres y madres (judíos) en la fe (cf. Hch 24,14-15; 26,6). **4.** *al acordarme de tus lágrimas:* Probable referencia a una escena de despedida semejante a la recogida en Hch 20,37-38. **5.** *en tu abuela Loida y en tu madre Eunice:* Hch 16,1 indica que la madre de Timoteo era «una mujer judía creyente», es decir, cristiana judía, pero guarda silencio acerca de su abuela. Las pastorales y Hechos utilizan en este punto una tradición común; probablemente el padre de Timoteo no es mencionado porque era pagano (Hch 16,1.3). La «cadena de tradición» (cf. también 2,1-2; Tit 1,4-5) ilustra cómo se transmite correctamente la fe (cf. 3,14-15).

46 (III) Llamamiento a que Timoteo renueve los dones espirituales de fortaleza, caridad e instrucción ética (1,6-2,13).

(A) Introducción: reaviva el carisma divino (1,6-7). 6. *que reavives el carisma de Dios:* Tal como lo describe 2 Tim, Pablo vive sus últimos días; sus herederos espirituales deben continuar su misión. *por la imposición de mis manos:* No se trata de una reflexión sobre el rito de ordenación utilizado en la comunidad de las pastorales (véase 1 Tim 4,14), sino un esfuerzo por dejar claro que sólo Pablo autenticaba la misión de Timoteo. Nada se dice en este punto que limite la concesión de los dones carismáticos a la imposición de manos. **7.** La estructura de la sentencia guarda estrecho paralelo con Rom 8,15. *un espíritu... de instrucción ética:* La palabra *sōphronismos* se refiere literalmente a la comunicación de la virtud cardinal de la templanza (*sōphrosynē*) y luego, por extensión, a la competente enseñanza de la virtud en general. Esta capacidad se ve como un don de Dios.

47 (B) La fortaleza permite soportar los sufrimientos (1,8-12). Siguiendo el ejemplo de Pablo, que no «se avergüenza» ante el sufrimiento –el vocabulario de los vv. 8 y 12 recuerda Rom 1,16–, Timoteo, en cuanto tipo del dirigente eclesial, no ha de «avergonzarse», sino unirse a Pablo en el sufrimiento por el evangelio. Las referencias a la «fuerza» de Dios en los vv. 8 y 12 y el recuerdo del kerigma proporcionan una base para la confianza. **8.** *el testimonio... de nuestro Señor:* Pese a esta referencia a la pasión de Jesús, es a Pablo y no a Jesús a quien se propone como modelo excelente para la imitación. *ni de mí, su prisionero:* Hay en estas palabras un punto de ironía; si bien Pablo es el prisionero de Cristo, en realidad es libre (cf. 1 Cor 7,22). **9-11.** Gran parte del lenguaje de este «esquema de revelación» se encuentra en otros lugares dentro del cor-

pus paulino; para sus rasgos comunes, véanse Tit 1,2-3; Ef 3,5-7.9-11; Rom 16,25-26. *que nos ha salvado:* Para Pablo como tal, la salvación es normalmente un acontecimiento futuro (pero véase Rom 8,24-25; → Teología paulina, 82:71). *no por nuestras obras... en Cristo Jesús:* Un sentir muy paulino (véanse Rom 9,11; Gál 2,16; cf. Ef 2,8-9). *antes de las edades eternas:* Véase Tit 1,2. *la manifestación de nuestro Salvador:* Véase el comentario a Tit 1,4; 2,11.13. *quien ha destruido la muerte:* En 1 Cor 15,26 esto se describe como un acontecimiento futuro. **11.** *he sido yo constituido heraldo:* Sobre el papel esencial de Pablo en la economía de la salvación, véanse Tit 1,3; 1 Tim 2,7. **12.** *para guardar lo que se me ha confiado:* Sobre *parathēkē*, véase el comentario a 1 Tim 6,20.

48 (C) La caridad permite la fidelidad a Pablo (1,13-18). El principio enunciado en los vv. 13-14 queda ilustrado negativamente en el v. 15 y positivamente en los vv. 16-18. Pablo y su enseñanza siguen siendo el modelo para la comunidad cristiana. **15.** *todos se apartaron de mí:* Tit 1,14 ve el «apartamiento» como una apostasía. Probablemente esto ocurrió cuando llegó a Éfeso la noticia de la detención de Pablo (→ 5 supra). *Figelo:* Desconocido en las demás fuentes. *Hermógenes:* Junto con Demas (véase 4,10) aparece en *HchPyT* como un seguidor apóstata de Pablo. **16.** *Onesíforo:* Conocido fuera de este texto únicamente por *HchPyT*, donde también es presentado como fiel amigo de Pablo. **18.** *concédale el Señor encontrar misericordia ante el Señor:* Probablemente el primer uso de «Señor» se refiere a Cristo y el segundo a Dios, pero la cosa no está clara. Se habla de Onesíforo como si estuviera muerto.

49 (D) La instrucción ética permite la fiel transmisión del evangelio (2,1-10).

(a) Necesidad de conservar el depósito de la fe (2,1-2). El autor imagina a Pablo mirando hacia el futuro, pensando (al menos) en las tres siguientes generaciones de dirigentes cristianos: Timoteo («hijo mío», v. 1), los «hombres fieles» (v. 2) y los «otros» que serán a su vez instruidos por ellos. Cf. *1 Clem* 42.44. **2.** *en presencia de muchos testigos:* Tal vez sea una referencia a la ordenación de Timoteo (1,6; 1 Tim 1,18; 4,14), pero véase también Dt 19,15. *confía... cuanto has oído:* Véanse 1 Tim 1,18; 6,20.

(b) Tres ejemplos propuestos a la imitación (2,3-6). Los ejemplos son lugares comunes de la tradición filosófica (cf., p.ej., Epicteto, *Diss.* 3.10.8; 3.24-31-37) y también fueron empleados por Pablo (1 Cor 9,7.24-27), aunque en un sentido un tanto diferente. En este caso, el soldado enseña la necesidad de resolución; el atleta, la abnegación; y el labrador, el esfuerzo intenso.

(c) La ejemplar fidelidad de Pablo a Cristo (2,7-10). **7.** La fuerza de Dios permite comprender la palabra exterior de la revelación. **8.** La procedencia paulina de esta fórmula confesional es explícita. *según mi evangelio:* Véanse Rom 1,1; 2,16; 16,25. La formulación probablemente deriva de Rom 1,3-4. Curiosamente, la resurrección de Cristo se menciona antes que su nacimiento. **9-10.** En las pastorales no aparece la idea de que otros apóstoles actuarían en el caso de que la obra personal de Pablo se viera obstaculizada.

(E) Resumen: la «afirmación cierta» (2,11-13). Fragmento de un himno utilizado en las Iglesias paulinas. Tiene una estructura a,b,a',b',c,d,c',d', con un colofón (*pues no puede negarse a sí mismo*) quizá añadido por el autor de las pastorales. **11.** *es cierta esta afirmación:* Véase Tit 3,8. El resto del v. 11 es lingüísticamente muy parecido a Rom 6,8. **13.** El elemento (d') (*él permanece fiel* [a Dios]) es la base teológica del elemento (d) (*también nos negará*); los otros elementos paralelos del himno son sinónimos.

50 (IV) Enseñanza verdadera y enseñanza falsa (2,14-4,8). Véase L. Johnson, *JRelS* 6-7 (1978-79) 1-26.

(A) Cuatro antítesis que distinguen al maestro verdadero del falso (2,14-26). Cada una de las antítesis (2,14-15.16-21.22.23-26) señala actos que se han de evitar y recomienda directa o implícitamente la conducta contraria correcta. Este estilo de parénesis antitética («haz esto, evita aquello») sigue un modelo corriente en la antigüedad. **14.** *conjura en presencia de Dios:* La reaparición de esta frase en 4,1, es decir, al final de la unidad principal, contribuye a dar cohesión al argumento. *que se eviten las discusiones de palabras:* Según 1 Tim 6,4-5, actividad característica de los maestros carentes de verdadero entendimiento. **15.** *fiel distribuidor de la palabra de la verdad:* La imagen gr. utilizada es la de «trazar una línea recta» o «abrir una senda recta» para la palabra. **16.** *palabrerías profanas:* Esta expresión, repetición de 1 Tim 6,20, describe un rasgo del «supuesto conocimiento» poseído por los falsos maestros. *impiedad: Asebeia*, lo contrario de la *eusebeia*, «piedad», alabada tan a menudo por el autor (véase Tit 1,1). **17.** *Himeneo y Fileto:* En 1 Tim 1,20 Himeneo también aparece como adversario de Pablo; allí se empareja con Alejandro. Fileto no aparece en ninguna otra fuente. **18.** *la resurrección ya ha sucedido:* En *HchPyT* 14, un par diferente de adversarios de Pablo, Demas (véase 2 Tim 4,10) y Hermógenes (véase 2 Tim 1,15), enseñan que «la resurrección, que Pablo afirma venidera, ya ha tenido lugar en los hijos que tenemos, y que resucitamos de nuevo [es decir, ya] porque hemos llegado a conocer al verdadero Dios». **19-20.** Se combina el lenguaje de 1 Cor 3,10-12 y Rom 9,21 para crear la imagen un tanto incoherente de una gran casa (a saber, la Iglesia) construida sobre un sólido fundamento y que contiene diversos tipos de utensilios. **19.** *fun-*

damento puesto por Dios: Mientras que 1 Cor 3,10-11 identifica dicho fundamento con «Jesucristo» sin más, Ef 2,20 piensa más bien en los «apóstoles y profetas», con Cristo como «piedra angular» del fundamento. En el caso que nos ocupa, la idea probablemente es que la Iglesia está construida sobre la verdadera revelación de Dios. *sello:* Dos textos sirven de «sello» o marca distintiva de este «sólido fundamento». El primero, Nm 16,5, procede del relato en que Dios destruye a Coré y a los demás adversarios de Moisés: «Dios conoce a los que son suyos»... ¡y destruye a los que no lo son! El segundo, posiblemente combinación de Eclo 35,3 (ó 7,2) y Lv 24,16, aconseja a los verdaderos creyentes que se abstengan de obrar mal. **21.** *utensilio:* Aunque la Iglesia es un cuerpo mixto que contiene miembros valiosos y miembros viles (los diversos «utensilios»), estos últimos también pueden llegar a ser valiosos en virtud de la «limpieza». *dispuesto para toda obra buena:* Para las pastorales, éste es un distintivo del verdadero creyente (véase Tit 1,16; 3,1; 2 Tim 3,17). **22.** La tercera antítesis: huir de la pasión e ir al alcance de la virtud. *con corazón puro:* Véase 1 Tim 1,5, cf. 1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3. **23.** Próximo en su lenguaje a Tit 3,9-10 (cf. 1 Tim 6,3-5), que hace concretamente referencia a la conducta de los falsos maestros. **24-26.** En cambio, el verdadero dirigente eclesial («siervo del Señor», v. 24) no ha de ser un polemista discutidor, sino un maestro amable. **25.** *Dios les otorgue un cambio de corazón:* Pese a la hostilidad del autor de las pastorales hacia los falsos maestros (p.ej., Tit 1,10-16; 3,9-11; 1 Tim 1,19-20; 6,9-10), sigue convencido de que «Dios quiere salvar a todos» (1 Tim 2,4; cf. 1 Tim 1,12-17). *conocer plenamente la verdad:* Véanse 1 Tim 2,4 y el comentario a Tit 1,1. **26.** *por él a su voluntad:* Los pron. gr. son ambiguos en cuanto a su antecedente, pero probablemente ambos se refieren al diablo.

51 (B) Recursos de que dispone el dirigente eclesial en medio de los males de los últimos días (3,1-17).

(a) LA CONDUCTA DE LOS FALSOS MAESTROS CONTRASTADA CON EL VIRTUOSO EJEMPLO DE PABLO (3,1-12). Los malhechores son signos de los «últimos días» (3,1-5), gentes que «tienen la apariencia de piedad» (v. 5) pero no su realidad. Éstos resultan ser personajes reales, los falsos maestros que actúan dentro de la comunidad de las pastorales (3,6-9). Timoteo (lo mismo que cualquier dirigente eclesial) no ha de seguir su ejemplo, sino el de Pablo (3,10-12). **2-5.** La organización de esta lista gr. de vicios está regida más por la asonancia y la aliteración que por un orden lógico o bíblico más profundo. *fanfarrones, soberbios... rebeldes a los padres... despiadados:* Estos vicios se mencionan casi en el mismo orden en Rom 1,30-31. *teniendo la apariencia de piedad:* Rom 2,20 emplea una frase bastante parecida. Mediante estos paralelos con Rom, el autor de las pastorales tal vez desee dar a entender que quienes se apartan de la verdad recaen en la mala situación de quienes vivieron antes de la venida de Cristo. **6.** *en las casas:* En 2,20 está claro que *oikia*, «casa» o «familia», se refiere a la «casa» de los creyentes; tal vez signifique también eso mismo (o sea, «Iglesia doméstica») en las otras dos ocasiones en que aparece dentro de las pastorales, en 1 Tim 5,13 y aquí. *mujerzuelas: Gynaikaria* es un diminutivo despectivo. Aunque la afirmación de que la enseñanza falsa atraía a las mujeres era una acusación corriente en la antigüedad, 1 Tim 5,13 da a entender que algunas mujeres contribuían a difundir esa enseñanza cristiana heterodoxa a la que se oponía el autor de las pastorales (cf. 1 Tim 2,9-15; 5,15; quizá también 4,7). *toda clase de pasiones:* Es el estado de esclavitud propio de los no creyentes, más que de los cristianos (véase Tit 3,3). **8-9.** *Janés y Jambrés:* Nombres dados en la tradición posterior (CD 5,18-19; véanse también Plinio, *Hist. nat.* 30.11; Apuleyo, *Apol.* 90; Numenio, frg. 9 [= Eusebio, *Praep. evang.* 0.8.1-2]) a los magos que se opusieron a Moisés en Éx 7,11-12. Lo mismo que ni estos hombres ni Coré y los suyos (2,19 supra) pudieron a la larga contra el verdadero representante de Dios, así también los falsos maestros están condenados a fracasar (v. 9). **10-11.** El verdadero dirigente eclesial imitará a Pablo especialmente soportando cualquier sufrimiento que le sobrevenga por mantener el evangelio. *en Antioquía, en Iconio, en Listra:* Pablo como tal nunca señala de manera particular sus actividades en estas ciudades. Véanse en cambio Hch 13,50; 14,5-6.19. En *HchPyT*, la labor de Pablo se centraba en estas tres localidades. *de todas me libró el Señor:* Probable referencia a Sal 34,20, que insiste en la vindicación del justo. Como Moisés (2,19; 3,8), también Pablo fue vindicado por Dios. Cf. 4,18. **12.** Principio generalizado: todos los verdaderos cristianos sufrirán persecución. *vivir piadosamente:* Véase Tit 1,1; 2,12.

52 (b) LOS ERRORES DE LOS FALSOS MAESTROS CONTRASTADOS CON LA VERDAD DE LA ESCRITURA (3,13-17). **13.** La penosa situación de los falsos maestros. *hechiceros:* Es decir, son como Janés y Jambrés (3,8). Esta palabra es también un epíteto aplicado corrientemente a los adversarios filosóficos. *extraviándose:* Están en la misma situación que los no creyentes (véanse 3,6; Tit 3,3). **14.** *tú, en cambio, persevera:* «Perseverar», «mantenerse firme», «permanecer» (*menein*) se opone a la situación de los falsos maestros, que «van errantes» o «se extravían». *de quiénes lo aprendiste:* A Timoteo no le enseñó sólo Pablo, sino también su familia (1,5). **15.** *mediante la fe en Cristo Jesús:* La Escritura –el autor piensa en el AT– es capaz de ofrecer

verdadera instrucción, pero sólo si se lee en el contexto de la fe de la comunidad cristiana. **16.** *todo texto de la Escritura es inspirado por Dios y útil:* Puesto que probablemente el autor no podía imaginar que un texto escriturístico no estuviera inspirado, la otra trad. posible, «Todo texto divinamente inspirado de la Escritura es también útil», se debe rechazar en razón del contexto. Sobre *theopneustos*, véase *TDNT* 6.453-55. Al v. 16 se suele remitir habitualmente en los estudios acerca de la inspiración bíblica (→ Inspiración, 65:9-16). **17.** *hombre de Dios:* Véase 1 Tim 6,11. *preparado para toda obra buena:* Véase Tit 1,16.

53 (C) Exhortación conclusiva (4,1-8). 1. *te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús:* Una repetición de los términos de 2,14 cierra la unidad de pensamiento. *su manifestación:* Véase Tit 2,11.13. **2.** *a tiempo y a destiempo:* Se trata de un consejo inusitado, dado que comúnmente los antiguos sólo recomendaban hablar «a tiempo». Pero los «tiempos» están en las manos de Dios (véanse Tit 1,3; 1 Tim 2,6; 6,15) y, por tanto, quien habla puede dejarle a él la «oportunidad» (véase A. Malherbe, *JBL* 103 [1984] 235-43). **3-4.** *vendrá un tiempo:* cf. 3,15. Este «tiempo» es en realidad parte de la experiencia presente de la comunidad. *doctrina sana:* Véanse Tit 1,13; 2,1. **4.** *fábulas:* Véase Tit 1,14. **5.** *pórtate en todo con prudencia:* El lenguaje recuerda 3,14. Los vv. 3-5 siguen con la modalidad de exhortación por antítesis, característica de 2 Tim. *soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador:* En 2,9 Pablo habla de «mi evangelio, por el cual estoy sufriendo hasta llevar cadenas». En 1,8 Timoteo era invitado a «soportar [con Pablo] los sufrimientos por el evangelio». La responsabilidad respecto al mensaje cristiano se transfiere de Pablo a la generación siguiente de dirigentes eclesiales. *tu ministerio:* Anteriormente era el «ministerio» de Pablo (1 Tim 1,12). **6-8.** La muerte de Pablo se presenta como inminente, de ahí que éste transmita su legado a Timoteo y a otros futuros dirigentes. Las imágenes se encuentran en las propias cartas de Pablo: libación (Flp 2,17), competición y corona (1 Cor 9,25), carrera (1 Cor 9,24; Flp 3,12).

54 (V) Situación y necesidades de Pablo (4,9-21). Ésta es una de las secciones conclusivas más largas del corpus paulino (→ Cartas del NT, 45:8D). Dado que Pablo no escribió las pastorales, la mejor manera de interpretar esta sección probablemente sea entenderla como una serie de estampas de Pablo ofrecidas como modelos dignos de imitación. Sobre el marco geográfico y el curso propuesto de los acontecimientos, → 5 supra.

(A) Timoteo ha de reunirse con Pablo (4,9-13). 10. *Demas:* En Flm 24; Col 4,14, seguidor fiel de Pablo; pero véase el comentario a 2,18. *Crescente:* Desconocido en las demás fuentes. *Galacia:* Región de Asia Menor. Algunos mss. leen *Gallia*, «Galia». **11.** *Lucas:* Véanse Flm 24; Col 4,14 («Lucas el médico»). A medida que la muerte se acerca, Pablo padece el abandono de casi todos, igual que le pasó a Jesús (Mt 26,56; Mc 14,50). *Marcos:* Probablemente el Marcos de Flm 24; Col 4,10, «primo de Bernabé». Juan Marcos, compañero de Bernabé (Hch 12,12.25; 15,37-39), probablemente es la misma persona, aunque de él se dice que abandonó a Pablo en un determinado momento (Hch 13,13; 15,38). **12.** *Tíquico:* Véase Tit 3,12. **13.** Este versículo pone de manifiesto el modo personal en que Pablo ejercitaba la virtud filosófica de la autosuficiencia (véase 1 Tim 6,6-8 y compárese, p.ej., Epicteto, *Diss.* 3.22.47-48) y su interés por las cosas de la mente y el espíritu más que por las del cuerpo. Lo único material que Pablo necesita es su basta capa de invierno; fuera de eso sólo pide sus libros y pergaminos. *Carpo:* Desconocido en las demás fuentes.

55 (B) Situación legal de Pablo (4,14-18). 14-15. La relación entre la hostilidad de Alejandro y la inicial defensa legal de Pablo (v. 16) es incierta, pero el vb. *enedeixato*, «mostró, ofreció como prueba», puede tener un sentido legal. Si esto es correcto, el v. 15b se debiera traducir: «pues se opuso muy tenazmente a nuestros argumentos». *Alejandro, el herrero:* ¿El mismo mencionado en 1 Tim 1,20? En *HchPyT* 1, Hermógenes «el herrero» se opone a Pablo (→ 13 supra). *le retribuirá según sus obras:* cf. Prov 24,12; Sal 62,12. **16-18.** En este momento se imagina a Pablo escribiendo 2 Tim en el intervalo entre su primer y su segundo juicio. Aunque abandonado por «todos» (véase el comentario a 4,11), no es abandonado por su Señor. Sin embargo, su vida sigue en peligro (véase 4,6-8). *de la boca del león:* Véase Sal 22,22. El Sal 22 cuenta cómo Dios vindica al justo que sufre persecución. *me librará:* Véase 3,11. ¡Tal «liberación» no excluía la posibilidad de la muerte física de Pablo!

56 (C) Saludos y cuestiones varias (4,19-21). 19-20. *Prisca y Áquila:* Matrimonio que colaboraba estrechamente con Pablo (véanse Rom 16,3; 1 Cor 16,19; Hch 18,2.18.26). *Erasto:* Véanse Rom 16,23; Hch 19,22. *Trófimo:* Probablemente Trófimo de Éfeso (Hch 20,4; 21,29). Mileto está bastante cerca de Éfeso. **21.** Los cuatro individuos mencionados son desconocidos en las demás fuentes.

(VI) Bendiciones conclusivas a Timoteo y a los lectores (4,22). *con tu espíritu:* En 2ª pers. sg. *la gracia con vosotros:* Véanse Tit 3,15; 1 Tim 6,21; en 2ª pers. pl.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

57
Primera carta de Pedro

William J. Dalton, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Achtemeier, P. J., *1 Peter. A commentary on First Peter* (Minneápolis 1996). Beare, F. W., *The First Epistle of Peter* (Oxford [3]1970). Bechtler, S. R., *Following in his steps. Suffering, community, and christology in 1 Peter* (Atlanta 1998). Best, E., *1 Peter* (NCB, Londres 1971). Bigg, C., *The Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC, Edimburgo [2]1902) 1-198. Boring, M. E., *1 Peter* (Nashville, Tenn. 1999). Brox, N., *La primera carta de Pedro* (Salamanca 1994). Campbell, B. L., *Honor, shame, and the rhetoric of 1 Peter* (Atlanta 1998). Cervantes Gabarrón, J., *La pasión de Jesucristo en la primera carta de Pedro* (Estella 1991). Cranfield, C. E. B., *The First Epistle of Peter* (Londres 1958). Dalton, W. J., *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (AnBib 23, Roma 1965). Davids, P. H., *The first epistle of Peter* (Grand Rapids, Mich. 1990). Elliott, J. H., *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar* (Estella 1995); *1 Peter. A new translation with introduction and commentary* (Nueva York 2000). Franco, R., «Primera carta de San Pedro», *La Sagrada Escritura* (BAC 214, Madrid 1962) 219-97. Goppelt, L., *Der erste Petrusbrief* (MeyerK 12/1, ed. F. Hahn, Gotinga 1978). Hunter, A. M., «The First Epistle of Peter» (*IB* 12, Nueva York 1957) 75-159. Kelly, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (Londres 1969) 1-221. Leaney, A. R. C., *The Letters of Peter and Jude* (CBC, Cambridge 1967) 3-73. Lugo Rodríguez, R., «La Primera Carta de San Pedro en los estudios actuales», *Efemerides Mexicana* 10 (1992) 269-73. Margot, J. C., *Les épîtres de Pierre* (Ginebra 1960) 1-91. Michl, J. C., *Die katholischen Briefe* (RNT 8/2, Ratisbona [2]1968) 94-152. Ortiz, F., *1 Pedro* (Terrassa 1997). Perrot, C. (ed.), *Études sur la première lettre de Pierre* (París 1980). Reicke, B., *Epistles of James, Peter and Jude* (AB 37, Garden City, NY, 1964) 67-139. Schelkle, K. H., *Cartas de Pedro; carta de Judas* (Madrid 1974). Schrage, W., *Der erste Petrusbrief* (NTD 10, Gotinga 1973) 59-117. Schweizer, E., *Der erste Petrusbrief* (Prophezei, Zúrich [3]1972). Selwyn, E. G., *The First Epistle of Peter* (Londres [2]1947). Spicq, C., *Les Épîtres de Saint Pierre* (SB, París 1966) 9-182. Stibbs, A. M. y A. F. Walls, *The First General Letter of Peter* (TynNTC, Grand Rapids 1959). Windisch, H., *Die katholischen Briefe* (HNT 15, 3ª ed., rev. H. Preisker, Tubinga 1951) 49-82.

DBSup 7.1415-55. Brown, *INT* 909-33. WikSchm, *INT* 879-97.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autoría.** La declaración que la epístola hace de haber sido escrita por Pedro (1,1) fue aceptada desde Eusebio (*HE* 4.14.9) hasta el s. XIX. Muchos investigadores modernos, sin embargo, no aceptan la autoría petrina. Explican la epístola como la obra tardía de una «escuela» petrina (p.ej., Best, Goppelt, Elliott), o bien la consideran como una obra puramente seudónima (p.ej., Brox). Los argumentos contra la autenticidad son los siguientes: (1) El estilo gr. de 1 Pe y las citas de los LXX no podían proceder de Pedro. (2) Se da una fuerte dependencia respecto a los escritos paulinos. (3) Es poco probable que Pedro conociera a las personas de Asia Menor a las que se dirige la epístola. (4) En tiempos de Pedro, la Iglesia no estaba sometida a una persecución estatal de ámbito universal (véase 5,9). (5) Las Iglesias a las que fue enviada 1 Pe no existían, se dice, en tiempos de Pedro. En cuanto a (1), era práctica común en tiempos del NT que en la composición de cartas se diera considerable libertad a un secretario (p.ej., 5,12; → Cartas del NT, 45:19; cf. W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* [Filadelfia 1973] 41). En cuanto a (2), se ha exagerado la influencia de Pablo en la Iglesia primitiva (véase R. E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome* [Nueva York 1983] viii). En

cuanto a (3), Pedro ciertamente estuvo en Roma y murió allí. Como en el caso de *1 Clem*, no era necesario un conocimiento personal de los destinatarios. Con los comienzos de la rebelión judía, bien pudo ser que la Iglesia romana empezara a ejercer el liderazgo anteriormente procedente de Jerusalén. En cuanto a (4), la persecución era un ejemplo del acoso a los cristianos por parte de la población local, experimentado de manera generalizada en toda la Iglesia. En cuanto a (5), existen indicios de una temprana expansión cristiana en Bitinia (véase Plinio, *Ep.* 10.96). Simplemente, no sabemos en qué momento surgió la Iglesia en otros lugares de Asia Menor. A favor de la autenticidad está el carácter primitivo de la teología de 1 Pe (escatología, cristología del siervo) y de su orden eclesial. Además, si 1 Pe hubiera sido escrita poco después de la muerte de Pedro, resultaría difícil de explicar por qué no hay en ella indicio alguno de la horrenda persecución a la que Nerón sometió a la Iglesia romana en el 64 d.C., ni del martirio de Pedro (cf. 4,12; 2 Pe 1,14-15; *1 Clem* 5,4). Quienes prefieren ver en 1 Pe una obra seudónima posterior han de establecer las circunstancias que la hicieron posible (véanse N. Brox, *Der erste Petrusbrief* 43-47; «Tendenz und Pseudepigraphie im ersten Petrusbrief», *Kairos* 20 [1978] 110-20; *Fälsche Verfasserangaben: Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* [Stuttgart 1975]).

3 (II) Fecha, ocasión, finalidad. Hemos visto que existen buenas razones para datar 1 Pe justo antes de la muerte de Pedro, que probablemente tuvo lugar en el 65 d.C., durante la persecución de Nerón (Eusebio, *HE* 2.25.5). La carta va dirigida a los «extranjeros» (1,1), «forasteros y extranjeros» (2,11), términos que indican la precaria situación de los cristianos en el mundo pagano. Eran en su mayoría de origen pagano (véanse 1,14.18; 2,9.10; 4,3-4), probablemente recién convertidos (véanse 1,14; 2,2; 4,12), y estaban en peligro de abandonar la fe cristiana en medio de la hostilidad pagana. No existe indicio alguno de una persecución oficial de ámbito estatal: la carta aconseja respeto a las autoridades y al emperador (2,13-17). Al recordar la grandeza de su vocación y poner de manifiesto que la persecución es un signo de su llamamiento, el autor anima y exhorta a sus lectores a mantenerse firmes (5,12). Aquellos a los que el mundo considera forasteros y extranjeros han encontrado un hogar en la comunidad cristiana.

4 (III) Género literario. Mucho se ha discutido desde tiempos de A. von Harnack acerca del género literario de 1 Pe. Algunos especialistas han visto en 1,3-4,11 una homilía o liturgia bautismal a la que posteriormente se añadieron 1,1-2 y 4,12-5,14. R. Bultmann afirmaba haber descubierto en el texto un himno (2,21-24) y una confesión de fe (3,18-19.22) («Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief», ConNT 11 [Fest. A. Fridrichsen, 1947] 1-14) y M.-É. Boismard desarrolló esta línea de investigación, llegando a descubrir cuatro himnos (1,3-5; 2,22-25; 3,18-22; 5,5-9); véase su *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (París 1965).

Los especialistas modernos admiten que en 1 Pe hay incorporado mucho material confesional e hímnico, pero ven en ella una auténtica carta con su propia finalidad y unidad literaria (véase Dalton, *Christ's Proclamation* 76-77; Kelly, *A Commentary* 21).

5 (IV) Doctrina. 1 Pe es un documento pastoral. Al hacer hincapié en la dignidad de la vocación cristiana, que proporciona una «casa» (*oikos*, 2,5; 4,17) de origen divino a los «sin casa» (*paroikoi*, 2,11; cf. 1,17), y en el valor positivo de compartir la pasión de Cristo mediante la persecución, el autor anima a sus lectores a permanecer fieles. Estos dos temas están presentes a lo largo de la carta entera, pero alcanzan puntos culminantes en textos tales como 2,4-10 (la «casa espiritual») y 2,18-25 (que trata directamente de los esclavos, pero es válido para todos los cristianos). El clímax de la carta parece llegar en 3,18-4,6, donde la confianza de los cristianos en medio de la persecución se considera basada en el relato de los actos salvíficos de Cristo.

(Para una visión general de la teología de 1 Pe, véase A. Vanhoye, «1 Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament», *Études* [ed. C. Perrot] 97-128.)

6 (V) Esquema. 1 Pe se puede esquematizar de la manera siguiente:

- (I) Introducción: dirección y saludos (1,1-2)
- (II) Primera parte: la dignidad de la vocación cristiana y sus responsabilidades (1,3-2,10)
  - (A) La vocación cristiana (1,3-25)
    - (a) La salvación realizada por el Padre, mediante el Hijo, revelada por el Espíritu (1,3-12)
    - (b) Exhortación a la santidad (1,13-25)
  - (B) Responsabilidades de la vocación cristiana (2,1-10)
    - (a) Exhortación: vivid como hijos de Dios (2,1-3)
    - (b) La nueva casa de Dios (2,4-10)
- (III) Segunda parte: el testimonio de la vida cristiana (2,11-3,12)
  - (A) La conducta en un mundo pagano (2,11-12)
  - (B) Catequesis tradicional (2,13-3,7)
    - (a) Respecto a la autoridad civil (2,13-17)
    - (b) Código doméstico (2,18-3,7)
  - (C) Sobre todo, amor y humildad (3,8-12)
- (IV) Tercera parte: el cristiano y la persecución (3,13-5,11)
  - (A) El enfoque cristiano de la persecución (3,13-4,11)
    - (a) Confianza en medio de la persecución (3,13-17)

(b) Cristo es la base de la confianza (3,18-4,6)
(i) La victoria de Cristo sobre el pecado, aplicada a los cristianos por el bautismo (3,18-22)
(ii) El cristiano renuncia al pecado mediante el sufrimiento (4,1-6)
(c) Vida cristiana y parusía (4,7-11)
(B) La persecución afrontada de manera realista (4,12-5,11)
(a) Gozo en medio de la persecución misma (4,12-19)
(b) Exhortación a los ancianos y los fieles (5,1-5)
(c) Exhortación final: confiad en Dios, que a través del sufrimiento os lleva a la gloria (5,6-11)
(V) Conclusión: ésta es la verdadera gracia de Dios: perseverad en ella; despedida (5,12-14)

(Para un análisis del esquema de 1 Pe, véase Dalton, *Christ's Proclamation* 72-83.)

COMENTARIO

7 **(I) Introducción: dirección y saludos (1,1-2).** Nos encontramos aquí con un tipo de fórmula inicial corriente en la correspondencia oficial judía (→ Cartas del NT, 45:6-8A). **1.** *Pedro:* Versión gr. del ar. *Kēpā'*, «roca» (véase Mt 16,17-18). Su posición central en la Iglesia primitiva queda reflejada en los evangelios (p.ej., Mt 16,16-19; Lc 22,32; Jn 21,15-19). Es el jefe de los primeros apóstoles (Mc 3,16 par.; Gál 1,18). *a los elegidos extranjeros:* Este último término significa, más técnicamente, «extranjeros que están de paso». Esto, junto con los «forasteros y extranjeros» de 2,11, designa a los cristianos como una clase social inferior sin derechos ciudadanos. *de la Diáspora:* Término técnico que denota a los judíos que en la época helenística vivían en grupos fuera de la tierra santa (Dt 28,25 LXX; 30,4); se aplicaba a los cristianos (Sant 1,1) y en este caso a comunidades cristianas mayoritariamente gentiles. *Ponto, Galacia, Capadocia, Asia, Bitinia:* O provincias romanas (Ponto y Bitinia constituían una sola provincia), o nombres de regiones anteriores. **2.** *según el previo conocimiento de Dios Padre, con la acción santificadora del Espíritu, para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre:* La elección del cristiano para la nueva alianza (cf. Éx 24,8) entraña la cooperación de Padre, Espíritu e Hijo. Esta referencia trinitaria se amplía en 1,3-12. *gracia y paz:* Al saludo normal se le añade la expresión típicamente judía «se os acrecienten» (véanse Dn 4,1; 6,25).

8 **(II) Primera parte: la dignidad de la vocación cristiana y sus responsabilidades (1,3-2,10).**

(A) La vocación cristiana (1,3-25).

(a) La salvación realizada por el Padre, mediante el Hijo, revelada por el Espíritu (1,3-12). **3.** *bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo quien... nos ha hecho nacer de nuevo:* La iniciativa del Padre en la elección del cristiano es celebrada con una forma de bendición que es común dentro de la tradición judía (véanse Gn 9,26; Sal 66,20; 68,20; 72,18; 1 Re 1,48; 2 Mac 15,34). Él se revela y hace todas las cosas mediante su Hijo. Los cristianos entran en la nueva vida divina por medio de «la palabra de Dios viva y permanente» (1,23), «la palabra que les fue anunciada» (1,25). *a una esperanza viva:* Tema dominante de 1 Pe, en una medida mucho mayor de lo que un simple cómputo de palabras haría pensar (1,3.13.21; 3,5.15). *mediante la resurrección:* Esto no se refiere sólo a «viva», sino también a «nos ha hecho nacer de nuevo». **4.** *a una herencia incorruptible:* Las promesas hechas a Israel se ven también cumplidas en la Iglesia cristiana. En el AT, la herencia es principalmente la tierra de Israel (Dt 15,4). En contraste con la tierra, la herencia cristiana es «incorruptible». *reservada en los cielos para vosotros:* cf. Col 1,5; Flp 3,20; Gál 4,26. **5.** *por medio de la fe:* «Fe» posee en 1 Pe una amplia gama de significados (1,5.7.9.21; cf. 1,8.21; 2,6.7). En este caso hace referencia a la confianza en Dios que es esencial para la salvación. *salvación dispuesta ya a ser revelada:* La salvación escatológica (véanse 1,9.10; 3,21) es inminente (véanse 1,20; 4,5.13.17; 5,10). **6.** *por lo cual rebosáis de alegría:* «Lo cual» hace referencia al pensamiento entero de 1,3-5. «Rebosáis de alegría» expresa el gozo religioso escatológico (véanse 4,13; Mt 5,12; Jds 24; Ap 19,7). Nótese la inclusión formada por este versículo y 4,12-13. *pruebas:* En 1 Pe, la experiencia cristiana de dislocación social en medio de un mundo pagano se denomina normalmente «sufrimiento» (tanto con formas nominales como verbales): 1,11; 4,13; 5,9; 2,19.20; 3,14.17; 4,1.15.19; 5,10. Esto se vincula con los «sufrimientos» de Cristo (5,1; 2,21.23; 3,18; 4,1). **8.** *sin haberle visto:* El autor de 1 Pe se presenta en 1,1 como uno de los apóstoles primeros que habían «visto» a Jesús (cf. Hch 1,21-22). **9.** *alcanzáis la meta de vuestra fe, la salvación de vuestras almas:* Las realidades escatológicas se inauguran hoy en la Iglesia por la fe. En 1 Pe, «alma» (1,9.22; 2,11.25; 3,20; 4,19) tiene el significado de «yo» o «persona» (→ Teología pau-

lina, 82:104). **10.** *sobre esta salvación:* La palabra gancho «salvación» indica un tema nuevo, el papel del Espíritu (1,10-12; cf. 1,2). *profetas:* No los profetas cristianos, sino los del AT (véase Mt 1,22-23; Rom 1,2; 4,23; Hch 3,18). **11.** *el Espíritu de Cristo:* Lo más probable es que se refiera al Espíritu Santo (véanse 1,12; Rom 8,9; Flp 1,19; Hch 16,7). *los sufrimientos destinados a Cristo y las glorias que les seguirían:* La pasión de Cristo y las etapas de su glorificación tienen que ver con el mensaje de 1 Pe (véanse 1,6-7; 4,13; 5,1-10). **12.** *les fue revelado:* Los profetas habían de servir a aquellos a los que «ahora», en el tiempo de la Iglesia, se ha proclamado el evangelio. *cosas que los ángeles ansían contemplar:* La imagen es la de atisbar por una ventana (cf. *1 Hen* 9,1 gr.).

9 (b) EXHORTACIÓN A LA SANTIDAD (1,13-25). **13.** *ceñíos los lomos de vuestro espíritu:* La imagen de un hombre que remete su larga túnica en su cinturón y se prepara para actuar (véanse 1 Re 18,46; Jr 1,17; Lc 17,8) se aplica en este texto a la preparación para la parusía (véase Lc 12,35). **14.** *obediencia:* El cristiano ha de obedecer la ley de santidad de la nueva alianza (cf. 1,2). *de antes, del tiempo de vuestra ignorancia:* La mayoría de los destinatarios de la carta habían sido paganos (véanse 1,18; 4,3-4). **15.** *santo:* El significado básico es «separado», «consagrado», lo contrario de «profano». La relación de alianza con Dios no sólo ponía aparte a Israel, sino que además exigía el cumplimiento de normas éticas. **16.** Véanse Lv 11,44; 19,2; 20,7.26. **17.** *llamáis Padre:* La intimidad de los cristianos con Dios como Padre no es excusa para una conducta irreflexiva (cf. 4,17; Heb 12,5-11; Hch 10,34; Rom 2,10-11). *el tiempo de vuestro destierro:* Esto no hace referencia a un «exilio del cielo», sino a la dislocación social que los cristianos experimentan en medio de un mundo pagano. **18.** *rescatados... no con... plata:* Alusión a Is 52,3 (véase el comentario a Rom 3,24). **19.** *sangre preciosa... de... Cristo:* Según la concepción judía del sacrificio, la sangre representaba la vida (véase Lv 17,14). En este caso se hace referencia a la sangre del cordero pascual (véanse Éx 12,7.13; Ap 5,9; Ef 1,7; Heb 9,12; cf. 1 Cor 5,7; Jn 1,29; 19,36). *como... cordero sin tacha:* Este requisito debía cumplirlo toda víctima (véase Lv 22,19-25) y particularmente el cordero pascual (véase Éx 12,5). **20.** *predestinado... manifestado:* Probablemente esto es un fragmento de un antiguo credo o himno (cf. 2 Tim 1,9-10; véase M.-É. Boismard, *Quatre hymnes* 57-109). El designio eterno de Dios (cf. Rom 16,25-26; 1 Cor 2,7; Col 1,26; Ef 3,9-10; Tit 1,2-3) se «da a conocer» con la encarnación en la inauguración de los «últimos tiempos» (véase el comentario a Rom 5,14; 1 Cor 10,11). **21.** *de modo que vuestra fe pueda ser también vuestra esperanza en Dios:* O, «de modo que vuestra fe y vuestra esperanza estén en Dios» (véase W. J. Dalton, «"So that Your Faith May Also Be Your Hope"», *Reconciliation and Hope* [Fest. L. L. Morris, ed. R. J. Banks, Exeter 1974] 262-74). 1,22-25 está añadido para completar la tríada de fe, esperanza y amor. **23.** *habéis nacido de nuevo:* La recepción del evangelio por la fe (cf. 1,24) produce el nuevo nacimiento (cf. 1,3). *viva y permanente:* Estos epítetos se deben entender referidos a «palabra» y no a «Dios». **24.** Is 40,6-8 LXX.

10 (B) Responsabilidades de la vocación cristiana (2,1-10).

(a) EXHORTACIÓN: VIVID COMO HIJOS DE DIOS (2,1-3). **1.** *deponed:* Se trata de un término técnico de exhortación bautismal (cf. Rom 13,12; Ef 4,22.25; Col 3,8; Sant 1,21). **2.** *niños recién nacidos:* Se desarrolla la imagen de 1,3.23. Se da a entender que los destinatarios de la carta son cristianos recientemente convertidos. *leche pura de la palabra:* «Pura» significa también «sin engaño», con lo cual se opone al «engaño» de 2,1. *Logikos* significa en este caso «de la palabra», y no «espiritual» (cf. 1,23-25). **3.** *viendo que habéis gustado que el Señor es bueno:* Cita de Sal 34,9, salmo muy utilizado en 1 Pe, p.ej., 2,4; 3,10-12.

11 (b) LA NUEVA CASA DE DIOS (2,4-10). **4.** *piedra viva... elegida, preciosa:* El autor anticipa la cita de Is 28,16 y Sal 118,22 que va a hacer en 2,6-7 al empezar su descripción de la Iglesia como nueva «casa espiritual» (2,5). **5.** *piedras vivas... casa espiritual:* Al compartir la vida del Señor resucitado, los cristianos se convierten con él en una casa construida por el Espíritu Santo (cf. 4,17). *para ser un sacerdocio santo... sacrificios espirituales:* Los cristianos, considerados colectivamente como un cuerpo de sacerdotes (cf. 2,9), presentan a Dios como sacrificio sus vidas de fe y amor (cf. Rom 12,1; Ef 5,2; Flp 4,18). **6.** Forma adaptada de Is 28,16 LXX. **7.** *para vosotros, creyentes, el honor:* «Honor» se hace eco del adj. «honorable» («preciosa») de 2,6. Las citas de Sal 118,22 e Is 8,14 indican la suerte de quienes «no obedecen a la palabra» (2,8). **8.** *para esto han sido destinados:* Dios destina a los incrédulos a «tropezar». En este contexto se trata de los perseguidores paganos (cf. 4,5.17-18).

12 **9.** *linaje elegido:* En este versículo, cuatro títulos veterotestamentarios de Israel pasan a aplicarse a la nueva casa de Dios para indicar su dignidad única. El primero está tomado de Is 43,20. Fundamental para esta dignidad es la elección divina (cf. 1,1; 5,13). *casa real, cuerpo de sacerdotes:* Véase el comentario a 2,5. Es mejor entender esta expresión como dos sustantivos que como uno acompañado de un adj., «sacerdocio real» (cf. Ap 1,6; 5,10; Éx 19,16 LXX). *nación santa:* El tercer título está también tomado de Éx 19,6. Lo mismo que Is-

rael era santo, elegido y amado por Dios (Dt 7,6-9), también lo es el nuevo pueblo de Dios. Para «santo», véase el comentario a 1,15. *pueblo propiedad de Dios:* Lit., «pueblo adquirido en posesión», combinación de Is 43,21 y Mal 3,17 (cf. Hch 20,28; Tit 2,14). Los cristianos se han convertido en «posesión» de Dios por el derramamiento de la sangre preciosa de Cristo (véase 1,19). *para anunciar las grandezas:* Adaptación de la segunda parte de Is 43,21 LXX. Para la nueva casa de Dios, las grandezas divinas se encuentran en la muerte y resurrección de Jesús. Esta proclamación hace referencia al testimonio cristiano del evangelio (cf. 2,5). *de aquel que os ha llamado:* Es Dios, no Cristo, quien llama (cf. 1,15; 2,21; 3,9; 5,10). *de las tinieblas a su... luz:* Es más acertado aplicar esto a los convertidos del paganismo (1,18; 4,3). **10.** *no pueblo... pueblo de Dios:* Aplicación de Os 1,6.9.10; 2,25 a la Iglesia cristiana.

(Sandevoir, P., «Un royaume de Prêtres?», *Études* [ed. C. Perrot] 219-29. Elliott, J. H., *The Elect and the Holy* [NovTSup 12, Leiden 1966]. Brox, *Der erste Petrusbrief* 108-10.)

13 Segunda parte: el testimonio de la vida cristiana (2,11-3,12).

(A) La conducta en un mundo pagano (2,11-12). 11. *forasteros y extranjeros:* Véase el comentario a 1,1. Al hacerse cristianos, los destinatarios de la carta quedaron reducidos a la condición propia de una clase social inferior (cf. Heb 10,32-34). En 1 Pe, a diferencia de Heb, el verdadero hogar de los cristianos no es tanto el mundo venidero como la comunidad cristiana. **12.** *conducta:* Una de las palabras favoritas de 1 Pe (1,15.18; 2,12; 3,1.2.16; vb., 1,17). El testimonio cristiano puede acabar llevando a los paganos a Dios.

14 (B) Catequesis tradicional (2,13-3,7). (a) RESPECTO A LA AUTORIDAD CIVIL (2,13-17). **13.** *sed sumisos:* Ésta es la actitud cristiana básica en lo tocante al comportamiento social (cf. 2,18; 3,1; 5,5), actitud que refleja el orden divino de la sociedad. *toda institución humana:* En el griego corriente, *ktisis* se aplica a la «fundación» de una ciudad. En los LXX y el NT denota algo creado por Dios. En este caso parecen quedar incluidas ambas ideas: las instituciones divinas proceden de Dios (cf. Rom 13,1). *a causa del Señor:* Se alude a Cristo resucitado. **15.** *la ignorancia de los insensatos:* Los cristianos deben procurar causar buena impresión en los paganos hostiles en virtud de una vida sin tacha (cf. 3,15-16). **16.** *vivid como hombres libres:* cf. Mt 17,26; Lc 4,18-21; Jn 8,32; Rom 8,2; 1 Cor 7,22; 2 Cor 3,17; Gál 5,1. *como siervos de Dios:* La libertad cristiana es liberación del pecado y disposición para hacer la voluntad de Dios. Seguir una conducta antisocial con el pretexto de la libertad es una aberración. **17.** *honrad a todos:* Estos mandatos forman dos pares, el último de los cuales es una adaptación de Prov 24,21 (cf. Mt 22,21). La actitud favorable mostrada en este pasaje respecto a la autoridad pública arroja luz sobre la datación de 1 Pe (cf. Rom 13,1-7; → 3 supra).

15 (b) CÓDIGO DOMÉSTICO (2,18-3,7). En esta sección hallamos instrucciones sobre el comportamiento de los esclavos (2,18-28), esposas (3,1-6) y maridos (3,7) cristianos. Códigos similares se encuentran en Col 3,18-4,1 y Ef 5,22-6,9 (cf. 1 Tim 2,1.8-15; 6,1-2; Tit 2, 1-10). Véanse Goppelt, *Der erste Petrusbrief* 163-79; D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive* (SBLMS 26, Chico 1981). **18.** *esclavos domésticos:* Pese a la enseñanza del NT sobre la libertad (véase el comentario a 2,16), la Iglesia antigua no vio el intrínseco mal social de la esclavitud (cf. 1 Cor 7,21; Ef 6,5-8; Col 3,22-25). Véase M. Carrez, «L'Esclavage dans la Première Épître de Pierre», *Études* (ed. C. Perrot) 207-16. *temor:* Reverencia debida a Dios, no temor de los seres humanos. **19.** *por consideración a Dios:* El gr. *syneidēsis*, normalmente traducido por «conciencia», puede tener diversos significados según el contexto (cf. 3,16.21; → Teología paulina, 82:144). **21.** *para esto habéis sido llamados:* Esto introduce una sección (2,21b-25) que normalmente se entiende como parte de un primitivo himno cristiano basado en Is 53,4-12 (véase Goppelt, *Der erste Petrusbrief* 204-07). **22.** Cf. Is 53,9. **23.** *confiaba todo a Aquel que juzga con justicia:* En el texto gr., el vb. «confiaba» no lleva objeto alguno. Lo mejor es dejar el sentido envuelto en cierta vaguedad. **24.** *sobre el madero llevó nuestros pecados en su cuerpo:* cf. Is 53,4.12. «Árbol» o «madero» es una denominación muy primitiva de la cruz (véanse Hch 5,30; 10,39; 13,29; Gál 3,13). *a fin de que, muertos a nuestros pecados:* cf. Rom 6,10-11. *curados:* cf. Is 53,6. **25.** *pastor y guardián:* El Siervo sufriente, vindicado por Dios en la resurrección (cf. Is 52,13; 53,11), se convierte en el Buen Pastor (cf. Jn 10,11; 13,10; para el trasfondo veterotestamentario, véanse Sal 23; Is 40,11; Ez 37,24). «Pastor» y «guardián» (*episkopos*) se convirtieron más tarde en términos eclesiásticos (cf. 5,2-4; Hch 20,28).

16 3,1 *algunos que no creen en la palabra:* Las mujeres cristianas todavía pueden albergar la esperanza de ganarse a sus maridos paganos, no mediante la predicación, sino mediante el buen ejemplo. **2.** *conducta casta y respetuosa:* Lit., «conducta casta con temor (de Dios)». **3.** *vuestro adorno:* cf. 1 Tim 2,9. **4.** *la persona oculta del corazón:* «Persona» traduce *anthrōpos*, «ser humano». (Cf. el «hombre interior» en Rom 7,22; 2 Cor 4,16; Ef 3,16). **6.** *Sara:* La madre de Israel (cf. Is 51,2). *llamándole señor:* En Gn 18,12, el título «señor» es meramente convencional, pero la tradición judía lo interpretó como una indicación de la

obediencia de Sara a Abrahán. **7.** *en la vida común sed considerados:* El marido no ha de ejercer los derechos absolutos que le concedía la sociedad pagana, sino actuar con amor comprensivo (cf. 1 Tes 4,4-5; Ef 5,25). *tributad honor a la mujer, que es el sexo débil:* Esta actitud es fiel reflejo del sistema patriarcal del mundo antiguo, según el cual a las mujeres, por el hecho de ser débiles, se les otorgaba un honor especial (cf. 1 Cor 12,22-23). *coherederas de la gracia de vida:* Este concepto contribuyó a transformar el matrimonio dentro de la sociedad cristiana (cf. Gál 3,28). *vuestras oraciones no encuentren obstáculo:* Las relaciones maritales propiamente dichas no se pueden separar de la relación con Dios expresada en la oración.

17 (C) Sobre todo, amor y humildad (3,8-12). 8. *unánimes...:* En el texto gr., cinco adj. sintetizan el ideal tradicional de la vida comunitaria cristiana. **9.** *no devolváis mal por mal:* cf. Rom 12,17; 1 Tes 5,15; 1 Cor 4,12. *bendecid:* El vb. significa en este caso «invocad la bendición de Dios». *pues habéis sido llamados a heredar la bendición:* Los cristianos son los herederos de las bendiciones del AT (cf. Gn 27,29; 49,25-26). **10-12.** Sal 34,13-17 (LXX, con ligeros cambios). Los términos «paz», «vida», «días felices», reciben un significado más profundo en cuanto realidades de la existencia cristiana.

18 (IV) Tercera parte: el cristiano y la persecución (3,13-5,11). Tras algunas vagas referencias iniciales a la persecución (1,6-7; 2,12.15.19-20; 3,9), el autor pasa ahora a tratar explícitamente el tema.

(A) El enfoque cristiano de la persecución (3,13-4,11).

(a) CONFIANZA EN MEDIO DE LA PERSECUCIÓN (3,13-17). **13.** *¿quién os hará mal?:* El «mal» en este caso es el debilitamiento o pérdida de la fe cristiana. **14.** *si tuviérais que sufrir:* El «si» no da a entender que la posibilidad de sufrir sea remota; es más bien una introducción suave a un tema doloroso. *dichosos:* cf. Mt 5,10-11. **15.** *reverenciad a Cristo como Señor:* El «Señor» de Is 8,13 es Dios; en este caso el título se aplica a Cristo. *una defensa:* Esto no supone un tribunal. *la esperanza que hay en vosotros:* cf. Col 1,27. **16.** *queden confundidos:* El acusador pagano, al «quedar confundido», desistirá de acosar a los cristianos. **17.** *mejor es padecer por obrar el bien... que por obrar el mal:* En este texto, «mejor» significa «más conveniente», no «moralmente mejor». El autor es consciente del hecho de que algunos cristianos pueden, con su mala conducta, dar pie a la hostilidad pagana.

19 (b) CRISTO ES LA BASE DE LA CONFIANZA (3,18-4,6).

(i) *La victoria de Cristo sobre el pecado, aplicada a los cristianos por el bautismo* (3,18-22). El contexto es una exhortación a los cristianos a que permanezca fieles ante el peligro derivado de su marginación social. En la interpretación aquí ofrecida, los espíritus a los que Cristo hizo la proclamación son los pecadores angélicos arquetípicos que, según la tradición judía, instigaron en tiempos del diluvio el «pecado original» de los seres humanos y continúan induciendo a éstos a hacer el mal. La proclamación de Cristo a estos pecadores, con motivo de su ascensión, es una manera mítica de decir que, mediante su muerte y resurrección, ha vencido todo mal: se proclamó a sí mismo el Resucitado. La vinculación de estos espíritus con el diluvio da al autor la oportunidad de hacer una elaboración tipológica (3,20-22): lo mismo que Noé fue salvado del mundo malvado de su tiempo por el agua, también los cristianos son salvados mediante el agua del bautismo. En la nueva alianza, los cristianos prometen vivir de acuerdo con la voluntad de Dios. Tal promesa sólo es eficaz en virtud del poder de Cristo resucitado y triunfante (3,21-22).

20 En el credo de los apóstoles leemos: «Descendió a los infiernos». Éste es un modo de decir que Jesús murió realmente, que fue a la morada de los muertos (cf. Rom 10,6-7; Heb 13,20; Hch 2,24.31; Mt 12,40). La especulación posterior se interesó por la actividad de Cristo en la morada de los muertos. Según la interpretación aquí expuesta, 1 Pe 3,19 nada tiene que ver con ese descenso de Cristo.

Lo que sigue es un esbozo de la historia de la interpretación del texto. (1) Hasta la época de Clemente de Alejandría (150-215 d.C.) no existe un vínculo claro entre 1 Pe 3,19 y el descenso de Cristo. (2) Clemente entendió el texto como una predicación del evangelio realizada por el alma de Cristo en el mundo de los muertos a las almas de los pecadores del diluvio (*Strom.* 6,6; GCS 15.454-55). Esta opinión, en forma modificada, la proponen algunos estudiosos modernos (Goppelt, Vogels). (3) Según Agustín, Cristo, en su preexistencia divina, predicó a través de Noé a los pecadores del diluvio (*Ep.* 164; CSEL 44.521-41). (4) Roberto Bellarmino supuso que los pecadores del diluvio se habían arrepentido de sus pecados antes de morir. El alma de Cristo, con ocasión del descenso, anunció su liberación del limbo. (5) Una opinión posterior, propuesta por F. Spitta (*Christi Predigt an die Geister* [Gotinga, 1890]), sostenía que los espíritus desobedientes no eran almas de seres humanos, sino los ángeles rebeldes que, según la tradición judía, instigaron el pecado humano que provocó el diluvio. Algunos autores sitúan la proclamación de Cristo durante su descenso (Selwyn, Reicke); otros (Gschwind, Dalton), en el momento de su ascensión. Esta última explicación es la que adoptamos aquí. Los vv. 18-22 probablemente

son la combinación de una declaración confesional o himno (3,18.22) y una sección catequética sobre el bautismo (3,19-21).

21 **18.** *también Cristo sufrió:* La lectura *apethanen*, «murió», mejor testimoniada, probablemente se debe a una armonización con la habitual declaración confesional del NT: «Cristo murió por nuestros pecados» (cf. Rom 5,6; 6,10). El vocabulario de 1 Pe y el contexto requieren la lectura «sufrió» (cf. 3,14.17; 4,1). *en la carne... en el espíritu:* Esta distinción no es la de «cuerpo» y «alma» tal como se encuentra en la filosofía gr. Así, 3,19 no se refiere a la actividad del «alma» de Cristo. El texto alude a las dos esferas de la existencia de Cristo, la de su vida terrena y la de su estado como Señor resucitado transformado por el Espíritu (cf. Rom 1,3; 1 Cor 15,45; 1 Tim 3,16). **19.** *en el cual:* Algunos traducen *en hō kai* como «en esta ocasión», pero todo aconseja tomar «en el cual» como equivalente a «y en este espíritu»: la proximidad del pron. rel. *hō* al sustantivo «espíritu», la frecuentísima expresión neotestamentaria «en el espíritu» y la interpretación universal de los comentaristas antiguos de habla griega. Cristo hizo su proclamación como Señor resucitado. *a los espíritus encarcelados:* En el uso del NT, «espíritus», sin otra precisión (cf. Heb 12,23), significa «seres sobrenaturales», no «almas humanas». En *1 Hen*, libro muy popular en los primeros tiempos cristianos, Henoc, encargado por Dios de una misión, fue a anunciar a los ángeles rebeldes (cf. Gn 6,1-2) que estaban condenados a prisión (véase *1 Hen* 6-11; 12-16; cf. *OTP* 1.15-22). En esta tradición, la rebelión de los ángeles está expresamente vinculada con el diluvio (*TestXIINef* 3,5 [*OTP* 1.812]). En un desarrollo posterior, Henoc atraviesa los cielos y se encuentra con los ángeles rebeldes encarcelados en el segundo cielo (*2 Hen* 7,1-3; 18,3-6 [*OTP* 1.113-14.131-32]). La historia de Henoc se aplica en 1 Pe 3,19 a Cristo resucitado, que en su ascensión atravesó «todos los cielos» (véanse Ef 4,8-10; Heb 4,14; cf. 1 Tim 3,16; Flp 2,9; Ef 1,20; 6,12; Heb 7,26). Todos los espíritus hostiles quedaron sometidos a él (cf. Ef 1,20-22; 4,8; 1 Pe 3,22). *fue:* Esto hace referencia a la actividad de Cristo tras su resurrección corporal. Ese «ir» se entiende de manera espontánea como su ascensión al cielo (cf. 3,22; Hch 1,10-11). *proclamó:* El vb. *ekēryxen* significa «actuar como heraldo» (*kēryx*). Normalmente, en el NT se aplica a la proclamación del evangelio. En este caso, Cristo se proclama a sí mismo como «Señor» (cf. Flp 2,11). Como en 3,22, se declara que el poder de los espíritus hostiles ha llegado a su fin. Tanto en 3,19 como en 3,22, lo que al autor le interesa no es la reacción psicológica de los espíritus, sino únicamente la liberación de los seres humanos respecto a su poder.

22 **20.** *que desobedecieron:* En una tradición judía posterior, el oscuro texto de Gn 6,1-2 se convierte en un relato detallado. Los «hijos de Dios» eran ángeles que pecaron con mujeres y fueron responsables de la corrupción moral de los seres humanos que provocó el diluvio. Es ésta una versión del pecado primigenio u «original»: «Se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel» (*1 Hen* 10,8 [*OTP* 1.18]; cf. Josefo, *Ant.* 1.3.1 § 73; *1 Hen* 15,1-11; *Jub* 5). La palabra *apeithein*, «desobedecer», se aplica en otros lugares de 1 Pe (2,8; 3,1) al rechazo del evangelio. *cuando les esperaba la paciencia de Dios:* Según una tardía tradición judía, «Dios condenó a los vigilantes (ángeles) a la maldición del diluvio» (*TestXIINef* 3,5). La historia de éstos y la de los pecadores humanos están inextricablemente unidas. Noé (véase 2 Pe 2,5) advirtió a sus pecadores contemporáneos del castigo venidero, con la esperanza de que se arrepintieran. *ocho personas:* El número ocho (cf. 2 Pe 2,5) es símbolo de la resurrección (cf. Justino, *Dial.* 138.1-2). *fueron llevadas sin percance al arca a través del agua:* La imagen que se sugiere es la de Noé y su familia atravesando las aguas que crecían (cf. 1 Cor 10,1-2; *Midr. Gen. Rab.* 7,7). **21.** *bautismo:* Los cristianos son salvados por «atravesar» las aguas del bautismo. En este sentido, el agua bautismal es un equivalente, «antitipo», del agua del diluvio. *no en quitar la suciedad del cuerpo:* Lit., «no en eliminar la suciedad de la carne». Éste sería un modo extraño de referirse al mero acto de lavarse. El lenguaje se ajusta mejor al rito judío de la circuncisión. Como la Iglesia de Roma probablemente fue fundada desde Jerusalén, esta comparación podría formar parte habitual de su catequesis (cf. Col 2,11; 3,8-9; Ef 4,22; Dalton, *Christ's Proclamation* 215-24). *promesa de mantener una actitud correcta:* El gr. *eperōtēma* significa «pregunta», pero se convirtió en un término técnico para designar la realización de un contrato. El gr. *syneidēsis*, a menudo traducido «conciencia», no se refiere en este caso a un estado subjetivo, sino a una disposición objetiva o actitud. *resurrección:* Véanse 1,3; 3,18; cf. Rom 6,3-9. **22.** *ido al cielo:* Se utiliza aquí, como en 3,19, el vb. gr. *poreutheis*. *diestra de Dios:* Aplicación a Cristo de Sal 110,1 (cf. Mt 22,24; Hch 2,33-35; Rom 8,34; Heb 9,1). *le están sometidos los ángeles...:* Tema parecido al de la «proclamación a los espíritus» de 3,19. Por el bautismo, los cristianos comparten la victoria de Cristo sobre los espíritus hostiles (cf. Flp 2,10; 1 Cor 15,24.27; Ef 1,21; 6,2; Col 2,10.15).

(Dalton, *Christ's Proclamation*. Gschwind, K., *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt* [NTAbh 2/3-5, Münster 1911]. Reicke, B., *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* [Copenhague 1946]. Vogels, H.-J., *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten* [FTS 102, Friburgo de

Brisgovia 1976]. Perrot, C., «La descente aux enfers et la prédication aux morts», *Études* 231-46. Brox, *Der erste Petrusbrief* 182-89.)

23 (ii) *El cristiano renuncia al pecado mediante el sufrimiento* (4,1-6). **1.** *Cristo sufrió:* El tema del sufrimiento de Cristo (3,18) es retomado de nuevo como motivación para la vida cristiana. *este mismo pensamiento:* El mejor modo de entender esto es referirlo al contexto precedente. El *hoti* que sigue, por tanto, se ha de traducir «porque» (cf. 2,21; 3,18). El cristiano que asume una vida de sufrimiento (*pathōn*) con Cristo queda de ese modo entregado a una vida moral que rechaza el pecado (cf. 1 Jn 3,6; Rom 6,1-11). **4.** *se extrañan:* Tenemos aquí una imagen plástica de la situación de los cristianos recién convertidos y de la presión que sobre ellos se ejerce para que vuelvan a las costumbres paganas. **5.** *juzgar a vivos y muertos:* Formulación confesional que presenta a Cristo resucitado en la parusía como juez de todos los seres humanos, tanto de los que aún viven en la tierra como de los ya muertos (cf. Hch 10,42; Rom 14,9; 2 Tim 4,1). **6.** *fue predicada:* El uso neotestamentario está a favor de esta traducción (véanse Hch 5,42; 8,35; 11,20; Gál 1,16; cf. 1 Cor 15,12; 2 Cor 1,19; 1 Tim 3,16). *hasta a los muertos:* La predicación sobre Cristo es la predicación normal del evangelio en la tierra. El objetivo del texto es vindicar a aquellos cristianos que habían aceptado el evangelio en la tierra, pero que luego habían muerto (cf. 1 Tes 4,13-18). Este texto trata un tema muy diferente del de 3,19.

24 (c) VIDA CRISTIANA Y PARUSÍA (4,7-11). **7.** *el fin:* cf. 1,5.7; 2,12; 4,5.17; 5,4.10; Lc 21,36; 1 Cor 7,29; 10,11; Sant 5,8. **8.** *el amor cubre multitud de pecados:* Proverbio cristiano derivado del TM de Prov 10,12. En éste, los pecados «cubiertos» son los de quienes son amados; en este caso son los de la persona que ama (cf. Sant 5,20; Lc 7,47; 1 Cor 13,7). **9.** *hospitalarios:* cf. Rom 12,13; Heb 13,2; 3 Jn 5-8; Mt 25,23; Lc 7,44-47; 11,5-10; 14,12. **10.** *administradores:* Los cristianos son administradores (*oikonomoi*) en la casa (*oikos*) de Dios (véanse 2,5; 4,17). **11.** *si alguno habla:* Los maestros y predicadores de la comunidad deben transmitir el auténtico mensaje del evangelio (cf. 1 Tes 2,13; 2 Cor 5,20). *a quien:* Esta doxología va dirigida al Padre (como en Rom 16,27; Ap 1,6).

25 (B) La persecución afrontada de manera realista (4,12-5,11). A lo largo de la carta el autor ha preparado a los lectores para este enfrentamiento con la persecución (véanse 1,6-7; 2,12.21-24; 3,14.17; 4,1).

(a) GOZO EN MEDIO DE LA PERSECUCIÓN MISMA (4,12-19). **12.** *no os extrañéis:* Esto es indicio de un tiempo anterior a la existencia de persecuciones estatales habituales. *fuego... para probaros:* Se retoma de nuevo la imagen de 1,6-7. **13.** *participáis en el sufrimiento de Cristo:* Vamos más allá de la imitación (2,21) de los sufrimientos, hasta una participación más profunda en ellos (2,24-25; 3,18; 4,1). **14.** Cf. 3,14. *el Espíritu de gloria y de Dios:* El texto, que está inspirado por Is 11,2 LXX, es difícil y tal vez esté corrompido. Tenemos en él un eco de 1,8: «rebosando de alegría... gloriosa». **15.** *entrometido:* El gr. *allotriepiskopos* es un término muy raro que denota a quien se inmiscuye en los asuntos ajenos (cf. Hch 16,20-21). **16.** *por cristiano:* cf. Hch 11,26; 26,28. Esto no quiere decir que ser cristiano fuera un delito público. La situación es la de 2,15; 3,16; 4,4. *no se avergüence:* Los cristianos no se enfrentan a la muerte, sino al oprobio público. **17.** *juicio:* Los actuales sufrimientos de los cristianos son los comienzos del juicio escatológico, una purificación de «la casa de Dios» (cf. Mc 13,8-13; 1 Cor 11,31-32; Mal 3,1-6). Dicho juicio será terrible para los paganos incrédulos (cf. 2 Tes 1,5-10). **18.** Prov 11,31 LXX. **19.** *confíen sus almas al Creador:* No se hace referencia al martirio. Éste es el único lugar del NT donde se llama «Creador» a Dios.

26 (b) EXHORTACIÓN A LOS ANCIANOS Y LOS FIELES (5,1-5). Esta adición al código de 2,13-3,7 (cf. 1 Tim 3,13; 5,4-19) pone de manifiesto una estructura eclesial relativamente poco desarrollada. *ancianos:* Este cargo de jefatura pastoral fue tomado del judaísmo contemporáneo. *co-anciano:* Término acuñado por el autor para indicar la solidaridad entre el apóstol (véase 1,1) y ancianos semejantes a los «colaboradores» de Pablo (Rom 16,3.9.21; Flp 2,25; 4,3; Flm 24; Col 4,11; 2 Cor 8,23). *testigo:* Quien da testimonio, no necesariamente «testigo ocular» (cf. Lc 24,48; Hch 1,8; 22,15.20; Ap 2,13; 17,6). **2.** *apacentad la grey de Dios:* En 5,2-3 encontramos la descripción de un pastor ideal (cf. Jn 21,15-17; Hch 20,28; Ef 4,11). Los dirigentes eclesiales recibían una paga (cf. Hch 20,33-34; 1 Cor 9,7-14; 2 Cor 12,13-18; 1 Tim 5,17-18; Mt 10,10); de ahí la advertencia contra la codicia (cf. Tit 1,7; 1 Tim 3,8). Algunos mss. añaden *episkopountes*, «supervisando» (cf. 2,25). **4.** *mayoral:* cf. 2,25. Cristo llama a otros pastores a compartir su ministerio y su gloria. **5.** *jóvenes:* «Anciano» denota a la vez edad y cargo. «Jóvenes», en este caso en contraste con «ancianos», hace referencia a la edad, y no a un ministerio subordinado. *revestíos:* La imagen subyacente a *enkombōsasthe*, vb. gr. poco común, es la del esclavo que se pone un mandil para realizar trabajos de ínfima categoría. La cita está tomada de Prov 3,34 LXX; cf. Sant 4,6-10.

27 (c) EXHORTACIÓN FINAL: CONFIAD EN DIOS, QUE A TRAVÉS DEL SUFRIMIENTO OS LLEVA A LA GLORIA (5,6-11). **6.** *humillaos:* Palabra gancho conectada con el «humildes» de 5,5. *la poderosa mano de Dios:* Imagen que recuerda las grandes liberaciones divinas (véanse Éx 3,19;

6,1; Dt 9,26), pero en este caso más aún la disciplina que Dios impone a su pueblo (véanse Job 30,21; Sal 32,4; Ez 20,34-35). **7.** Cita de Sal 55,23 LXX con un eco de Sab 12,13 (cf. Mt 6,25-34). **8.** *velad:* cf. 1,13; 1 Tes 5,6; Mt 24,42; Lc 21,34-36; Rom 13,11-12. *vuestro adversario:* El gr. *antidikos* significa «oponente» en un pleito. *el diablo:* En los LXX, el término gr. *diabolos*, «diablo», traduce el hebr. *śāṭān*, «acusador» (Job 1-2), y se aplicó más tarde al cabecilla de los ángeles caídos. *león rugiente:* Véase Sal 22,14; como tal, el diablo instiga a los paganos en su persecución de los cristianos. **9.** *vuestros hermanos que están en el mundo:* Los cristianos afrontaban en todas partes el mismo problema de marginación y acoso. **10.** *el Dios de toda gracia:* Este versículo compendia algunos de los principales elementos de la carta: «gracia», «ha llamado», «gloria», «sufrimientos».

28 **(V) Conclusión: ésta es la verdadera gracia de Dios: perseverad en ella; despedida (5,12-14).** Estos versículos bien podrían haber sido de puño y letra de Pedro (cf. 1 Cor 16,14; Gál 6,11; Col 4,18; 2 Tes 3,17). **12.** *Silvano:* El compañero de Pablo (cf. 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; 2 Cor 1,19; llamado «Silas» en Hch 15,22.27.32.40; 16,19.25.29; 17,4.10.14.15; 18,5). *os he escrito:* En griego, «escribir por medio de alguien» puede significar «enviar una carta utilizando a alguien como correo». *brevemente:* Esto se refiere a la composición de la carta. *la verdadera gracia:* La persecución es un don de Dios (cf. 2,19). *perseverad en ella:* Éste es el único texto de las cartas del NT donde el gr. *eis* significa «en», posible signo del imperfecto griego de Pedro (cf. *ZBG* § 99-111). **13.** *la que está en Babilonia:* La Iglesia de Roma (cf. 2 Jn 13). «Babilonia» era un criptograma de «Roma» (cf. Ap 14,8; *2ApBar* 11,1-2; 67,7; 2 Esd 3,12.28; *OrSib* 5,143.159). *mi hijo Marcos:* Juan Marcos, originario de Jerusalén (Hch 12,12-17), relacionado más tarde con Pedro en la redacción del evangelio de Marcos (véase Eusebio, *HE* 3.39.15), por lo demás conocido en el NT como colaborador de Pablo (Hch 12,25; 2 Tim 4,11). **14.** *beso:* Véase el comentario a Rom 16,16.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

58
Carta de Santiago

Thomas W. Leahy, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Adamson, J. B., *The Epistle of James* (NICNT, Grand Rapids ²1995); *James: The Man and His Message* (Grand Rapids 1986). Baker, W. R., *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James* (Tubinga 1995). Balz, H. y W. Schrage, *Die «Katholischen» Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas* (Gotinga 1993). Bauckham, R., *James. Wisdom of James, disciple of Jesus the sage* (Londres 1999). Becquet, G., *La carta de Santiago: lectura socio-lingüística* (Estella ⁶2002). Bray, G. y M. Merino Rodríguez (eds.), *Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas* (Madrid 2002). Burchard, Ch., *Der Jakobusbrief* (Tubinga 2000). Cantinat, J., *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (SB, París 1973). Cargal, T. B., *Restoring the diaspora. Discursive structure and purpose in the Epistle of James* (Atlanta 1993). Chaine, J., *L'Épître de Saint Jacques* (EBib, París 1927). Chester, A. y R. P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude* (Cambridge 1994). Chilton, B. D. y C. A. Evans (eds.), *James the Just and Christian origins* (Leiden 1999). Davids, P., *Commentary on James* (NIGTC, Grand Rapids 1982). Dibelius, M., *James* (rev. H. Greeven, Herm, Filadelfia 1975). Edgar, D. H., *Has God not chosen the poor? The social setting of the epistle of James* (Sheffield 2001). Francis, F., «The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John», *ZNW* 61 (1970) 110-26. García Araya, A., *Santiago, el profeta: la tradición profética en la carta de Santiago* (Salamanca 1994). Hoppe, R., *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes* (FB 28, Wurzburgo 1977). Hort, F. J. A., *The Epistle of St. James* (Londres 1909). Jackson-MacCabe, M. A., *Logos and law in the letter of James. The law of nature, the law of Moses, and the law of freedom* (Leiden 2001). Konradt, M., *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* (Gotinga 1998). Kugelman, R., *James and Jude* (NTM 19, Wilmington 1980). Laws, S., *The Epistle of James* (HNTC, San Francisco 1980). Luck, U., «Die Theologie des Jakobusbriefes», *ZTK* 81 (1984) 1-30. Mayor, J., *The Epistle of St. James* (Londres 1892). Moscoso Pacheco, A., *¡Ay de los ricos! (Santiago 4,13-5,6)* (Cochabamba 1999). Mussner, F., *Der Jakobusbrief* (HTKNT 13/1, Friburgo de Brisgrovia 1964). Ortiz, F., *Santiago* (Terrassa 1997). Penner, T. C., *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Letter* (Sheffield 1996). Ropes, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James* (ICC, Edimburgo 1916). Sidebottom, E. M., *James, Jude and 2 Peter* (NCB, Londres 1967). Vouga, F., *L'Épître de Saint Jacques* (CNT 2/13a, Ginebra 1984). Wall, R. W., *Community of the Wise. The letter of James* (Valley Forge, Pa. 1997). Ward, R. B., «The Communal Concern of the Epistle of James» (tesis, Harvard, Cambridge, MA, 1966). Webber, R. C., *Reader response analysis of the epistle of James* (San Francisco 1996). Wuellner, W., «Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik», *LB* 8/43 (sept. 1978) 5-65. Zmijewski, J., *Christliche «Vollkommenheit»: Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes* (SUNT A5, Gotinga 1980).

DBSup 4.783-95. *IDBSup* 469-70. Brown, *INT* 935-62. Wik-Schm, *INT* 842-64.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autenticidad.** Según su versículo inicial, esta primera de las epístolas católicas (→ Cartas del NT, 45:17) está escrita por «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo». ¿Quién es este Santiago? ¿Es él realmente el autor de la epístola? El uso del título «siervo», que hace pensar en un dirigente eclesial, el hecho de que se atreva a dirigirse «a las doce tribus de la Dispersión» y el inconfundible tono de autoridad presente en la carta entera son indicios, todos ellos, de que se trata de alguien con autoridad, conocido en la Iglesia. Esta conclusión queda confirmada por Jds 1, donde el autor se refiere a sí mismo como «hermano de Santiago». En el NT, se puede identificar a esta persona como Santiago, «hermano del Señor» (Gál 1,19; cf. Mt 13,55; Mc 6,3) y dirigente de la primitiva Iglesia de Jerusalén

(Hch 12,17; 15,13; 1 Cor 15,7; Gál 2,9.12), conocido en la tradición posterior como «Santiago el Justo» (Eusebio, *HE* 2.23.4). Esta identificación ha sido tradicionalmente aceptada en la Iglesia, y los investigadores modernos la mantienen en general. Aunque la Iglesia occidental identificó tradicionalmente a este Santiago de Jerusalén con el apóstol Santiago (hijo) de Alfeo (Mc 3,18; Hch 1,13), esta opinión está en la actualidad mayoritariamente abandonada (Wik-Schm, *INT* 574).

3 ¿Escribió este Santiago la epístola que se le atribuye? Entre los investigadores modernos existe división de opiniones: un grupo mayoritario y cada vez más numeroso de estudiosos contemporáneos se decanta por la seudonimia (→ Canonicidad, 66:88), basándola en buena medida en las razones siguientes: el excelente estilo gr. de la carta; la carencia de testimonios de su canonicidad anteriores al s. III (e incluso más tarde); indicios de una fecha considerablemente posterior a Pablo (siendo así que Santiago murió ca. 62 d.C.); y el hecho de que de la carta estén aparentemente ausentes tanto una enseñanza específicamente cristiana, como el legalismo y ritualismo estrictos que las tradiciones sobre Santiago el Justo podrían hacernos esperar. Aunque Davids, Mussner, Chaine y sus predecesores han dado respuestas perspicaces a cada uno de estos puntos tomados individualmente, la opinión hoy más ampliamente sostenida es que esta carta la escribió bajo el nombre de Santiago de Jerusalén, a finales del s. I d.C., un cristiano versado en el helenismo y el judaísmo. La opinión intermedia (Davids, Cantinat), según la cual una tradición primitiva procedente de Santiago de Jerusalén fue actualizada y publicada por un maestro cristiano desconocido de una generación cristiana posterior, tiene mucho a su favor.

4 (II) Finalidad y destino. La epístola consiste en una larga serie de exhortaciones: la mayoría breves y con cierta relación entre sí; algunas extensamente desarrolladas. El único rasgo común, que da a la carta su carácter peculiar, es la preocupación por que la fe de los destinatarios no sea meramente teórica o abstracta, sino que sea llevada a la práctica con hechos en todos los aspectos de sus vidas. En una situación en la que las pruebas y tentaciones abundan y los pobres padecen a manos de los ricos, Sant les exhorta a la alegría, la paciencia, la sabiduría, la oración confiada y la respuesta fiel a la palabra liberadora de Dios en un mundo hostil, mientras aguardan la venida del Señor. A juzgar por el conjunto de la carta, los destinatarios eran, al parecer, un grupo de comunidades judío-cristianas asentadas fuera de Palestina, pero que vivían en una región donde el nombre de Santiago gozaba de autoridad.

5 (III) Fecha y lugar de composición. Una fecha probable parece ser comienzos o mediados de los años sesenta del s. I, después de la enseñanza de Pablo sobre la fe y las obras, pero antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. En este caso, Jerusalén podría haber sido perfectamente su lugar de origen. Si, no obstante, la carta data de después del 70 d.C., las candidatas serían Antioquía y Alejandría.

6 (IV) Esquema. La epístola de Santiago se puede esquematizar de la manera siguiente:

(I) Fórmula inicial (1,1)
(II) Exhortación inicial (1,2-18)
- (A) Alegría en las pruebas (1,2-4)
- (B) Oración confiada pidiendo sabiduría (1,5-8)
- (C) Actitudes de los humildes y los ricos (1,9-11)
- (D) La paciencia obtiene la corona de la vida (1,12)
- (E) La genealogía del pecado y la muerte (1,13-15)
- (F) Nuestro nacimiento por la palabra de Dios (1,16-18)

(III) Poned por obra la palabra (1,19-27)
- (A) La disposición correcta (1,19-21)
- (B) El precepto: poned por obra, no os contentéis simplemente con oír (1,22)
- (C) El símil del espejo (1,23-25)
- (D) La religión auténtica (1,26-27)

(IV) Evitad el favoritismo (2,1-13)
- (A) El precepto (2,1)
- (B) Ejemplo hipotético (2,2-4)
- (C) Argumentos varios (2,5-13)

(V) La fe sin obras está muerta (2,14-26)
- (A) Tesis principal (2,14-17)
- (B) Ejemplos diversos (2,18-26)

(VI) Control de la lengua (3,1-12)
(VII) Cualidades de la sabiduría (3,13-18)
(VIII) Causas de los conflictos; remedios (4,1-12)
(IX) Contra el engreimiento mercantil (4,13-17)
(X) Ay de los ricos (5,1-6)
(XI) La espera paciente de la venida del Señor (5,7-11)
(XII) Indicaciones para diversas circunstancias; fin de la carta (5,12-20)

COMENTARIO

7 (I) Fórmula inicial (1,1). *Santiago:* gr. *Iakōbos* = hebr. *Ya'ăqōb* (sobre la identidad de Santiago, → 2-3 supra). *siervo de Dios:* El autor se aplica un título dado en el AT a jefes religiosos como Moisés, Abrahán, Jacob y los profetas. Señala así la base de su autoridad, en

virtud de la cual va a exhortar a sus lectores. *el Señor Jesucristo:* La aplicación a Jesús del título *Kyrios*, «Señor», y el estrecho emparejamiento de Dios y Cristo indican que el autor comparte la fe cristiana. Esto es de particular importancia a la vista de la escasez de referencias específicas a Cristo en Sant. *a las doce tribus:* Desde la cautividad asiria de las 10 tribus del norte, esta expresión había acabado por representar la esperanza escatológica de la restauración de Israel. En este caso se aplica a la Iglesia cristiana como prolongación del pueblo de Dios. *dispersión:* Véase 1 Pe 1,1. *saluda:* La fórmula gr. aquí utilizada (*chairein*) no se encuentra en ningún otro lugar del NT (salvo Hch 15,23 y 23,26), aunque era normal en el estilo epistolar helenístico (→ Cartas del NT, 45:6).

8 **(II) Exhortación inicial (1,2-18).** Una serie de exhortaciones breves, ligadas más por calculadas conexiones verbales que por el concepto, introduce temas que se retomarán y se desarrollarán posteriormente en la carta.

(A) Alegría en las pruebas (1,2-4). 2. *gran alegría:* La palabra «alegría», *chara*, no sólo proporciona un vínculo verbal con el «saluda» (*chairein*) precedente, sino que en virtud de su posición estratégica al comienzo de la carta introduce un tono dominante de optimismo cristiano que sirve para equilibrar el tono condenatorio de gran parte de la carta. *hermanos míos:* Sant utiliza esta forma normal de tratamiento cristiano (tomada del judaísmo) 11 veces, de ellas 4 con «amados», lo cual transmite una sensación de gravedad afectuosa. *toda clase de pruebas:* El tema de la alegría en las pruebas se encuentra de manera generalizada en el NT, a partir de las «bienaventuranzas» de Jesús (Mt 5,10-12; Lc 6,20-23; Hch 5,41; Rom 5,3; 1 Tes 1,6). El tema del aguante paciente, aquí introducido brevemente, será retomado con mayor detenimiento en 5,7-11. **3.** *lo acendrado de vuestra fe:* La imagen sobrentendida es la del oro probado y purificado al fuego (como en el AT y 1 Pe 1,7), en alusión a las pruebas o persecuciones que ponían en peligro la fe. *constancia:* La palabra *hypomonē* no supone un mero aguante pasivo, sino el espíritu activo de resistencia a la defección característico de los mártires. **4.** *la constancia ha de surtir todo su efecto:* Lit., «tener obra perfecta». La expresión gr. es vaga, pero su intención queda aclarada por lo que sigue: «para que seáis perfectos e íntegros». Lo que se considera es el esfuerzo presente y la consumación escatológica. El concepto de perfección es importante en Sant (aparece también en 1,17.25; 3,2), lo mismo que en el AT, en Qumrán y en otros lugares del NT. Entraña aspectos de madurez, terminación y consumación. J. Zmijewski (*Christliche «Vollkommenheit»* 50-78) considera que la perfección es el concepto clave y principio unificador de Sant. (Véase también B. Rigaux, *NTS* 4 [1957-58] 237-41.248.) Los vv. 3-4 emplean el recurso estilístico del «clímax», por el cual el final de una frase tiene eco en el comienzo de la siguiente. Las semejanzas de vocabulario y pensamiento entre estos versículos y 1 Pe 1,6-7 y Rom 5,3-5 probablemente no se deben a dependencia literaria, sino a un primitivo repertorio común de material parenético. (Véase Dibelius, *James* 74-77.)

9 **(B) Oración confiada pidiendo sabiduría (1,5-8).** Esta sección introduce varios temas que se desarrollarán más tarde: sabiduría (3,13-18), oración (4,2-3; 5,13-18), Dios como dador de todo bien (1,17-18), fe (2,14-26), inestabilidad (4,1-8). **5.** *carece de sabiduría:* Prosigue el entrelazamiento verbal de sentencias, pues «carece» (*leipetai*, 1,5) recuerda «faltos» (*leipomenoi*, 1,4). La conexión lógica es menos evidente, pero parece depender de temas sapienciales del AT, que conectan íntimamente sabiduría, prueba mediante tribulaciones y perfección (véanse Sab 9,6; Eclo 4,17) y hacen hincapié en la necesidad de sabiduría (Sab 9,10-18). *generosamente y sin echarlo en cara:* Esta característica de Dios contrasta con el mezquino modo de dar reprendido en Eclo 18,15-18; 20,10-15. **6.** *pida con fe:* El objeto implícito de esta fe es la disposición de Dios a responder a las oraciones (véase 1,5). *sin vacilar:* Esto probablemente depende de dichos de Jesús tales como Mt 21,21-22; Mc 11,23-24.

10 **(C) Actitudes de los humildes y los ricos (1,9-11).** El interés del autor por la trascendencia religiosa de la humildad y la pobreza, por un lado, y de la riqueza, por el otro, mostrado en este texto por vez primera, se manifiesta también en 1,27; 2,1-7.15-17; 4,10.13-16; 5,1-6. Es un tema dominante de la carta. Deriva de la comprensión veterotestamentaria de los pobres y oprimidos –los *'ănāwîm*– que son objeto de la solicitud especial de Dios y que ven en él su única esperanza de refugio en medio de la aflicción. Este tema, expuesto de manera amplia y variada en el período intertestamentario, se encuentra en la LQ y en el NT, esp. en Lucas (→ 43:23). Dicha solicitud incluye la condena de la opresión u olvido de los pobres, la afirmación de su exaltación real y la convicción de su vindicación escatológica. **9.** La conexión de este versículo con el precedente tal vez consista en que en ambos se trata de una aplicación particular de la exhortación general de 1,2, y quizá también de un conocimiento profundo y paradójico obtenido mediante la sabiduría descrita en el v. 5. *exulte:* La nota de alegría del v. 2 tiene aquí un nuevo eco. Véase Rom 5,3. La base para esta exultación se da en 2,5. **10a.** *el rico:* El paralelismo de los vv. 9 y 10 indica que los ricos son también miembros de la comunidad. *en su humillación:* Es decir, en la naturaleza transitoria

de su posición social adinerada, descrita en las frases que siguen. Desde el punto de vista de la escatología cristiana, la única esperanza del rico estriba en que se dé cuenta de su absoluta pobreza y nada ante Dios. **10b-11.** La imagen de la hierba que se agosta rápidamente -particularmente adecuada en Palestina- es muy conocida en el AT (véase Is 40,6-7; para un uso diferente, véase 1 Pe 1,24-25). *en medio de sus proyectos:* La palabra traducida por «proyectos» también puede significar «viajes». Véase la imagen parecida de 4,13-15.

11 **(D) La paciencia obtiene la corona de la vida (1,12).** Este versículo forma una especie de inclusión culminante con los vv. 2-4, haciendo con ello que la sección dé impresión de coherencia. *feliz el hombre que:* La forma de esta «bienaventuranza» es reflejo del AT (Sal 1,1) y los evangelios (Mt 5,3-10 par.). *la corona de la vida:* La corona es escatológica, pero la felicidad es una realidad presente. *a los que le aman:* Esta frase, que reaparece en 2,5, es tradicional en el contexto de la recompensa divina a la fidelidad (Éx 20,6; Dt 5,10; Rom 8,28; 2 Tim 4,8; en la LQ, véase 1QH 16,13). La semejanza de pensamiento y expresión entre 1,2-3,12 y 1 Pe 1,6-9 y Rom 5,3-5 tal vez indique dependencia respecto a un himno cristiano primitivo, quizá procedente de la liturgia bautismal (véase M.-É. Boismard, *RB* 64 [1957] 162-67).

(E) La genealogía del pecado y la muerte (1,13-15). 13. *es Dios quien me tienta:* El autor señala la antiquísima falacia de culpar de los propios pecados a Dios, en lugar de a uno mismo. Véanse Eclo 15,11-20; 1 Cor 10,13. **14.** *por su propia concupiscencia:* La tentación es causada por algo interior a la persona; sin embargo, ese algo se presenta como de alguna manera distinto de ella, porque la atrae como el cazador atrae a su presa. **15.** Se pasa a la imagen de la ascendencia genealógica. *cuando ha concebido:* Esto es, cuando se ha consentido en la tentación. *cuando está totalmente desarrollado:* Esto indica el destino escatológico hacia el cual crece el pecado. La secuencia de concupiscencia, pecado y muerte es el equivalente negativo de otra: la de prueba, paciencia probada y corona de la vida (1,12). Este versículo se hace eco parcialmente de Sal 7,15.

12 **(F) Nuestro nacimiento por la palabra de Dios (1,16-18). 17.** Puesto que tal vez se esté citando un conocido proverbio poético, parece mejor (siguiendo a H. Greeven, *TZ* 14 [1958] 1-13) tomar estas palabras como una sentencia completa: «Toda dádiva es buena y todo don es perfecto». Su significado sería este conocido parecer: lo que cuenta en un regalo no es su valor, sino la intención de quien lo hace. Se añade un significado más profundo al explicar la fuente de toda bondad creada: todo don viene de arriba. *Padre de las luces:* La expresión parece querer referirse a Dios como creador de los luminares celestes, primer ejemplo de su actividad de dar dádivas buenas. Este mismo título aparece en *ApMo* 36,5. *oscurecimiento, efecto del cambio:* A diferencia de los cuerpos celestes, cuyos movimientos según los tiempos y estaciones se traducen en las correspondientes variaciones en la luz que emiten, su creador es inmutable; por tanto, su bondad nunca mengua. **18.** *por su propia voluntad:* La libertad de la iniciativa divina con que Dios da a luz a sus hijos contrasta con la fuerza ciega del deseo que da a luz el pecado (vv. 14-15). *dio a luz:* De suyo, esta expresión se puede entender en el contexto veterotestamentario de Dt 32,18. Sin embargo, una comparación del v. 18 con 1 Pe 1,23, donde el sentido es obviamente cristiano, indica que la expresión se ha de entender más bien en el sentido específicamente cristiano (como en Jn 1,12-13). No obstante, puede que se pretenda aludir igualmente a la creación. Lo mismo que la primera creación (en Gn) tuvo lugar mediante la palabra de Dios, así sucede también con la nueva creación. *con palabra de verdad:* Probablemente esto hace referencia a la aceptación del mensaje evangélico. Sobre el uso de «palabra», véase el comentario a 1,21.

13 **(III) Poned por obra la palabra (1,19-27).** Se debe oír la palabra por la cual Dios nos dio a luz, se han de eliminar los obstáculos, y la palabra se debe llevar a la práctica con obras.

(A) La disposición correcta (1,19-21). 19. *sea diligente para escuchar y tardo para hablar, tardo para la ira:* Estas tres recomendaciones son de un tipo frecuente en el AT y la LQ (Eclo 5,11-13; 1QH 1,34-37). Se van a desarrollar respectivamente en 1,22-25; 3,13-18; y 1,20 + 4,1-2. *tardo para hablar:* Este tema se resume en 1,26 y se desarrolla con amplitud en 3,1-12. **20.** Se da la razón de la última de las tres recomendaciones del v. 19. *la justicia de Dios:* Esto es, exigida por Dios, como en Mt 5,20; 6,33. **21.** *recibir... la palabra sembrada:* El gr. *emphytos*, «implantado», «sembrado», normalmente significa «innato» -significado que parece lógicamente inadmisible en el presente contexto-. Esta siembra de la palabra se refiere más bien a la aceptación de la fe cristiana en el bautismo, aceptación que incluye las exigencias éticas que dicha fe lleva aparejadas. El uso de «palabra» (*logos*) en 1,18.21-23 refleja el uso neotestamentario típico. Es la revelación salvífica de Dios, prefigurada en la palabra dada a los profetas y en la palabra que es sinónimo de ley (*tôrâ*), pero plenamente expresada sólo en Cristo y el evangelio.

14 **(B) El precepto: poned por obra, no os contentéis simplemente con oír (1,22).** Este versículo es un acertado resumen de la

carta entera. Es llamativamente parecido a Rom 2,13. El tema general de una «religión de obras», tan característico de Sant, desempeña un papel destacado en los demás escritos del NT. Véanse Mt 7,24-27 par.; Lc 8,21; 11,28. Para el trasfondo veterotestamentario, véanse Dt 4,5-6; 28,13-15; Ez 33,31-32. *engañándoos a vosotros mismos:* Para un ejemplo de este autoengaño, véase el v. 26.

(C) El símil del espejo (1,23-25). 23. *en un espejo:* La «palabra» es como un espejo: al exponer la conducta humana ideal, pone de manifiesto las deficiencias del oyente, lo mismo que un espejo pone de manifiesto las imperfecciones o desaliño del rostro. Si quien utiliza el espejo olvida lo que ha visto, no pondrá remedio a la situación –no llegará a ser alguien «que pone por obra»–. **25.** Una vez más Sant introduce un tema (la «ley») que también reaparecerá más tarde en 2,8-12 tratado ampliamente y en 4,11 en una breve mención. *ley perfecta de la libertad:* Debido a la estrecha conexión de este versículo con el anterior, la «ley» (como en 2,8-12; 4,11) se ha de identificar con la «palabra» de los versículos precedentes. Sant carece de la distinción que Pablo establece entre la ley y el evangelio; más bien manifiesta afinidad con el espíritu de Mt 5,17-19 tal como se concreta en el sermón de la montaña. Que no se refiere simplemente a la ley antigua parecen indicarlo los calificativos de «perfecta» y «de la libertad» (véase 2,12), así como la ausencia en la carta de cualquier insistencia en el cumplimiento de las prescripciones rituales. De hecho, Sant no manifiesta ningún legalismo rígido como el que la tradición posterior atribuye a «Santiago el Justo» (véase Eusebio, *HE* 2.23).

15 (D) La religión auténtica (1,26-27). En este momento se da aplicación práctica a la exhortación del v. 22. **26.** *pone freno a su lengua:* El interés por la moderación en el hablar, que ya afloró en 1,19, se desarrollará con amplitud en 3,1-12. Véase también 4,11. *se engaña a sí mismo:* Lit., «a su propio corazón», hebraísmo derivado del uso de los LXX. **27.** *pura e inmaculada:* Estas cualidades, habitualmente rituales y cultuales, son oportunamente aplicadas a la práctica de las obras exteriores de caridad y a la integridad interior. No se intenta dar aquí una definición completa de la religión, sino sólo hacer hincapié en ciertos aspectos sin los cuales su práctica no tiene sentido. (Véanse Is 58; Mt 23.) *ante Dios Padre:* El título se elige en vista de la solicitud paternal de Dios por viudas y huérfanos (Sal 67,6). *huérfanos y viudas:* Éstos son los destinatarios normales de la caridad dentro de la comunidad; véanse Dt 27,19; Eclo 4,19; Hch 6,1. *del mundo:* Este sentido peyorativo de «mundo» (en oposición a Dios) aparece también en Pablo, 2 Pe, Jn y 1 Jn (véase BAGD 7).

16 (IV) Evitad el favoritismo (2,1-13). Esta sección es una explicación ulterior de la exhortación de 1,22: «Poned por obra la palabra». La breve mención de viudas y huérfanos en 1,27 lleva a una consideración más completa de los pobres dentro de la comunidad. El desarrollo: advertencia contra el favoritismo (2,1); un ejemplo concreto (vv. 2-4); razones contra el favoritismo (vv. 5-13).

(A) El precepto (2,1). 1. *hermanos míos:* Véase el comentario a 1,2. *favoritismo:* Véase el comentario a Rom 2,11. *nuestro Señor glorioso:* Lit., «nuestro Señor de gloria». La gran gloria del Señor en quien creemos debe anular todas esas ideas de rango o categoría mundana que podrían llevar al favoritismo en la conducta.

(B) Ejemplo hipotético (2,2-4). El carácter vívido del ejemplo tal vez no haga referencia a un incidente real. Tales ejemplos son característicos del estilo retórico de la «diatriba» (véase Dibelius, *James* 124-26; → Teología paulina, 82:12). *en vuestra sinagoga:* Este ejemplo, único en el NT, de ampliación cristiana del término *synagōgē* es un indicio de trasfondo judío-cristiano. Se imagina que tanto el rico como el pobre son desconocidos en la comunidad, de manera que su categoría social sólo se puede conocer por su apariencia. **3.** Al rico se le ofrece un asiento de honor (véanse Mt 23,6; Mc 12,39; Lc 11,43; 20,46).

(C) Argumentos varios (2,5-13). 5. *¿no ha escogido Dios a los pobres?:* Véanse 1,19 y el comentario correspondiente. La creencia veterotestamentaria de que los pobres son objeto de una especial solicitud de Dios (Sal 35,10) y destinatarios de las bendiciones mesiánicas (Is 61,1) ocupa también un puesto destacado en la LQ (1QM 13,14; 1QH 18,14) y en los evangelios (Mt 5,3; Lc 6,20; Mt 11,5). 1 Cor 1,17-29 da la explicación de Pablo de esta «opción preferencial» divina. Los pobres, por razón de su fe, son ricos. *herederos del reino:* Esta referencia única a «el reino» recuerda la primera bienaventuranza (Mt 5,3; Lc 6,20). *que prometió:* El concepto de promesa divina, estrechamente vinculado con las nociones de elección y herencia, y el de la respuesta de amor a Dios constituyen la base misma de la teología del AT y el NT. *los que le aman:* Véase el comentario a 1,12. **6.** *habéis menospreciado al pobre:* Su conducta es la antítesis misma de la atribuida a Dios en el versículo precedente. *los que os oprimen:* Esto supone que los lectores se sitúan entre los pobres. Los ricos opresores son considerados como una clase caracterizada no sólo por la riqueza, sino también por su carácter opresor e impiedad; tal consideración se hace con términos que recuerdan a los profetas del AT (Am 8,4; véase Sab 2,10). *os arrastran a los tribunales:* A la vista del v. 7, probablemente se incluye una referencia a la persecución religiosa, junto con diversas for-

mas de opresión social y económica. **7.** *blasfeman el hermoso nombre con que sois denominados:* Ser llamado por un nombre (lit., «tener un nombre pronunciado sobre uno») equivale a ser designado como perteneciente a la persona nombrada. Perseguir a los cristianos bautizados en el nombre de Jesús (Hch 2,38) es blasfemar su nombre exaltado (véase Flp 2,10).

17 **8.** *ley regia:* Puesto que la ley mosaica procede de Dios, el rey universal, se le llama regia con toda la razón. Santiago está aludiendo así mismo al mandamiento del amor al prójimo (Lv 19,18) citado en la predicación que Jesús hace del reino (Mt 22,39; L. Johnson, «Leviticus 19 in James», *JBL* 101 [1982] 391-401). Cumpliendo el mandamiento del amor al prójimo se cumple la ley entera. Esto quedó explicitado en Rom 13,8-10; Gál 5,14. **9.** Equilibrada antítesis de lo que precede. La relación implícita entre el pecado, la ley y la transgresión parece estar básicamente en armonía con el desarrollo propio de Pablo, más detallado (véanse Rom 4,15; 5,13-14; 7,7-21; Gál 3,19). **10.** *reo de todos:* La transgresión de tan siquiera uno solo de los preceptos de la ley lo pone a uno dentro de la categoría de los transgresores de la ley. Este principio está implícito en Mt 5,18-19; Gál 3,10; 1QS 8,3; se encuentra en la tradición rabínica. Según M. O'R. Boyle («The Stoic Paradox of James 2.10», *NTS* 31 [1985] 611-17), refleja además una tradición estoica. **12.** *han de ser juzgados:* En 1,12, Santiago recurría al motivo de la recompensa futura; ahora recurre al motivo del juicio futuro (véanse 3,1; 4,12; 5,9). Esta motivación vinculada con el precepto del amor al prójimo aparece también en Mt 5,22.25; 7,1-2; 25,31-46. *por la ley de la libertad:* Véase el comentario a 1,25. Sólo una libre entrega personal a la ley en cuanto voluntad de Dios (y opuesta a una mera limitación exterior) es capaz de asegurar una observancia integral de todos los preceptos. Este espíritu de gozosa y libre entrega a la ley de Dios encuentra expresión en el AT (Sal 1,2; 40,9; 119,21) y en la LQ. **13.** *la misericordia triunfa del juicio:* Esto se hace eco de la enseñanza de Jesús en Mt 6,15; 18,23-35; 25,41-46, enseñanza que también aparece en el AT y en la literatura sapiencial apócrifa.

18 (V) La fe sin obras está muerta (2,14-26). Esta sección es única por su desarrollo unificado y relativamente extenso de un único tema. Es el corazón de la carta, de donde reciben su fundamento teórico las exhortaciones prácticas. No obstante, la apariencia de contradicción respecto a la enseñanza de Pablo sobre la justificación por la fe ha dado por lo general una importancia exagerada a esta sección. Fue en buena medida debido a esta contradicción aparente por lo que Lutero quiso excluir Sant del canon (véase Mussner, *Jakobusbrief* 42-47).

19 (A) La tesis principal (2,14-17). 14. *diga que tiene fe:* Santiago no insinúa aquí la posibilidad de que exista verdadera fe al margen de las obras, sino simplemente que cabe hacer tal afirmación. A juzgar por el presente pasaje y por 1,3.6; 2,1.5; 5,15, Santiago entiende por fe la libre aceptación de la revelación salvífica de Dios. *no tiene obras:* Por «obras» se entiende la obediente puesta en práctica de la voluntad revelada de Dios en cada uno de los aspectos de la vida, tal como ponen de manifiesto las numerosas exhortaciones prácticas de la epístola. *¿puede salvarle la fe?:* Es decir, ¿puede tal «fe» salvarle del juicio (véanse 2,13 y el comentario a 5,15)? **17.** *así:* Se explicita lo importante de la analogía precedente. *la fe en sí misma:* Cuando no va acompañada por obras –lo contrario, por tanto, de la «fe que actúa por la caridad»–. *está muerta:* Es incapaz de salvarle para la vida eterna (véase 2,14). Nótese que Santiago no opone fe y obras, sino fe viva y fe muerta.

20 (B) Ejemplos diversos (2,18-26). 18. *alguno podrá decir:* La interpretación de este versículo es bastante discutida. Lo mejor parece considerar esto una legítima objeción. Entiéndanse «tú» y «yo», no como Santiago y el objetor, respectivamente, sino en el sentido de que unos se especializan en la fe, otros en las obras. La frase siguiente, «Muéstrame tu fe...», es la respuesta de Santiago al objetor; en ella le invita a aportar pruebas de la existencia de la fe separada de las obras. Su siguiente afirmación, «yo por mis obras», sostiene que, donde se podría suponer que las obras existen sin fe, un examen más detenido pone de manifiesto que la fe subyace a ellas. **19.** *¿tú crees que hay un solo Dios?:* La insistencia del AT en la unicidad de Dios como verdad fundamental de fe (Dt 6,4) se encuentra igualmente en el NT (Mc 12,29; 1 Cor 8,4.6; Ef 4,6). *haces bien:* El tono de *kalōs*, «bien», es irónico (véanse Mc 7,9; Jn 4,117; 2 Cor 11,4). *también los demonios creen y tiemblan:* Son objetos de la ira de Dios, pese a su estéril «creencia» en la unicidad de Dios. El objeto de este ejemplo es poner de manifiesto que el conocimiento de verdades religiosas no es de provecho alguno cuando la voluntad está apartada de Dios. **20.** *la fe sin obras es estéril:* En griego, esta frase encierra un juego de palabras entre «sin obras» (*chōris ergōn*) y «estéril» (*argē*, de *a-ergos*). Este versículo sirve de introducción a las pruebas siguientes de la Escritura.

21 **21.** *Abrahán nuestro padre:* Título que los judíos aplican con predilección a Abrahán. Según Pablo (Rom 4; Gál 3-4), Abrahán es el padre de todos los creyentes. Pese a la diferen-

cia de acentos que se encuentra en Sant y en Pablo, ambos siguen una venerable corriente de tradición judía al mencionar a Abrahán como ejemplo de fidelidad y justicia ante Dios (Eclo 44,19-21; Sab 10,5; 1 Mac 2,52; *Jub* 17-19; CD 3,2; Heb 11,8-12.17-19). *justificado por las obras:* La voz pas. implica actuación divina. Las «obras» son el sacrificio de Isaac. La «justificación» parece significar que Abrahán es encontrado grato ante Dios, y por tanto es confirmado en la promesa (Gn 22,16-18). Santiago ha combinado la afirmación acerca de la justificación de Abrahán (Gn 15,6) con la de su obediencia (Gn 22). A continuación se da el fundamento de tal combinación. **22.** *la fe cooperaba con sus obras:* La obediencia de Abrahán a la difícil palabra de Dios indica el carácter activo de su fe. *por las obras alcanzó la fe su perfección:* Creer en la promesa de descendencia que Dios le hacía ante el hecho de que daba muerte a la única fuente visible de dicha descendencia hizo perfecta su fe en la promesa inicial de Dios. Esto demuestra lo inseparable de fe y obras. **23.** *se cumplió la Escritura:* Gn 15,6 se toma como una profecía cumplida por los acontecimientos de Gn 22 (véase 1 Mac 2,52). *amigo de Dios:* Este título de Abrahán, no encontrado en Gn, aparece en Is 41,8; 2 Cr 20,7; y en la LQ (CD 3,2). **24.** *la persona es justificada:* En este momento se saca de la Escritura una conclusión: lo que fue verdad en el caso de Abrahán es verdad de manera universal. *por las obras y no por la fe solamente:* Como resulta claro por el contexto, esto no significa que la fe auténtica sea insuficiente para la justificación, sino que la fe que no va acompañada por obras no es auténtica. Así, no existe desacuerdo fundamental de Santiago con Pablo, para quien la fe «actúa por la caridad» (Gál 5,6).

Sigue en pie un problema, sin embargo. No sólo existe una marcada diferencia de acento entre Pablo y Santiago en lo tocante a la fe y las obras; también existe una sorprendente cuasi-identidad de formulación y de insistencia en Abrahán (cada uno cita Gn 15,6 en favor de su propio argumento), además de una apariencia superficial de recíproca contradicción (véase Rom 3,28; también 1,17; 3,20-27.30; 4,2-5.16-24; Gál 2,16; 3,6-12.24). Tan sorprendentes son ambas cosas, que parecen exigir algún tipo de conexión, a modo de refutación o corrección. La hipótesis más satisfactoria es que Santiago parece corregir una comprensión tergiversada que corría por ahí de la enseñanza paulina sobre la justificación por la fe, comprensión que, a diferencia de la auténtica doctrina paulina, no planteaba exigencias morales al creyente.

22 **25.** *Rajab, la prostituta:* Santiago no menciona su fe, puesto que es evidente por Jos 2,11. Sus conciudadanos también tenían una especie de fe (2,9-11); pero sólo ella actuó de acuerdo con su creencia y quedó así justificada –fue hallada grata ante Dios y se salvó (Jos 6,22-25)–. Un uso semejante del ejemplo de Rajab en Heb 11,31 y (con mayor amplitud) en *1 Clem* 12 indica la popularidad de este tema en la antigüedad. **26.** La comparación cuerpo-espíritu sintetiza el tratamiento que se ha hecho del tema, indicando hábilmente que tanto la fe como las obras son indispensables. Dado que forma una inclusión semítica con el v. 14, indica la conclusión de la sección.

(Burchard, C., «Zu Jakobus 2:14-16», *ZNW* 71 [1980] 27-45. Burtchaell, J., «A Theology of Faith and Works: The Epistle to the Galatians – A Catholic View», *Int* 17 [1963] 39-47. Jacobs, I., «The Midrashic Background for Jas ii.21-23», *NTS* 22 [1975-76] 457-64. Jeremias, J., «Paul and James», *ExpTim* 66 [1954-55] 368-71. Mussner, *Jakobusbrief* 133-36.146-50.152-57. Reumann, J., *«Righteousness» in the New Testament* [Filadelfia 1982] 270-75.413.)

23 **(VI) Control de la lengua (3,1-12).** Ésta es una sección claramente definida, rigurosamente desarrollada, que amplía el tema brevemente mencionado en 1,19 y 26. **1.** *no queráis muchos haceros maestros:* El papel de los maestros en la Iglesia antigua era importante y honorable (Hch 13,1; 1 Cor 12,28; Ef 4,11), pero susceptible de abusos si se buscaba por motivos indignos. Santiago se hace eco de las advertencias de Jesús (Mt 5,19; 23,7-8). *quienes enseñamos:* Santiago se considera «maestro» dentro de la Iglesia. **2-12.** Puesto que la enseñanza se ejerce mediante la palabra, Sant pasa en este momento a una larga recomendación sobre el uso de la lengua. **2.** *todos caemos muchas veces:* Tema conocido de la Escritura (Ecl 7,20; Eclo 19,16; 1 Jn 1,8.10; 2 Esd 8,35). *no cae al hablar:* El consejo sobre el uso correcto e incorrecto del lenguaje es frecuente en la literatura sapiencial del AT (véase Prov 15,1-4.7.23.26.28; Eclo 5,11-6,1; 28,13-26) y en la LQ (1QS 7,4-5; 10,21-24). *un hombre perfecto:* La palabra *teleios* se aplica específicamente a la perfección moral cristiana (Mt 5,48; 19,21; Col 1,28; 4,12). Véase el comentario a 1,4. **3-4.** Dos analogías ilustran la afirmación del versículo precedente. El bocado y el timón se comparan con la lengua porque, aun siendo pequeños (véase el v. 5a), ambos son instrumentos de la voluntad (del jinete y del piloto).

24 **6.** Este versículo es una dura denuncia de los males de la lengua. Contiene oscuridades de estructura y significado que desconciertan a los exegetas. *fuego:* Véase Eclo 28,22-23. *el mundo inicuo:* La oscura expresión *ho kosmos tēs adikias* podría significar «la suma total de la iniquidad» (véase BAGD 8). *prende fuego a la rueda del nacimiento: Phlogizousa ton trochon tēs geneseōs* es «una de las frases más difíciles de la Biblia» (Hort). Frases pare-

cidas se encuentran en la literatura helenística, esp. en conexión con ritos órficos. La *RSV* [y la *BJ*] la entienden referida al ciclo de la naturaleza. *infierno:* La forma gr. *geenna* (= hebr. *gê hinnōm*, «valle de Hinón») aparece en el NT sólo en los sinópticos y en este texto de Sant. El versículo hace, por tanto, una brusca transición de las maneras gr. de hablar, a las hebr. **7.** Las cuatro categorías de animales son bíblicas (aparecen en el mismo orden en Gn 9,2; Dt 4,17-18; 1 Re 4,33). **9.** *bendecimos al Señor y Padre:* Según la costumbre judía, se añadía «Bendito sea» a cualquier mención de Dios, así como a otras bendiciones litúrgicas. *a imagen de Dios:* Véanse Gn 1,26; 9,6; Eclo 17,3; Sab 2,23. **10.** La exhortación sigue la tradición cristiana de Lc 6,28; Rom 12,14; 1 Pe 3,9. **11.** Las imágenes son características de Palestina, donde las fuentes son de gran importancia durante la estación seca. En 4 Esd 5,9, una combinación de agua dulce y salobre se considera signo del final que se aproxima. **12.** Las imágenes de la higuera, el olivo y la vid también son típicas de Palestina, lo mismo que de otros países mediterráneos. La figura es semejante a la de Mt 7,16 par., sin ser idéntica a ella.

25 (VII) Cualidades de la sabiduría (3,13-18). El tema de la sabiduría, brevemente mencionado en 1,5, se resume ahora en una unidad perfectamente delimitada e independiente. Tal vez vuelva también sobre el tema del maestro de 3,1, puesto que desde un punto de vista judío el maestro es casi lo mismo que el «sabio». **13.** *¿quién es sabio?:* En estos versículos se expresa claramente una verdadera comprensión de la sabiduría. Esencialmente es la de la literatura sapiencial del AT; también recuerda la comprensión de Pablo en 1 Cor 1-4. *que muestre:* Esta estructura –un interrogativo con valor de condicional seguido por un imperativo– es bíblica; véase Dt 20,5-8. *sus obras:* La enseñanza de 2,14-26 se aplica al concepto de sabiduría. *con la mansedumbre de la sabiduría:* El importante concepto cristiano de «mansedumbre» (*praytē* incluye delicadeza, moderación, cortesía, humildad). Aparece con frecuencia en Pablo (2 Cor 10,11; Gál 5,23) y ocupa un lugar destacado en la enseñanza (Mt 5,5) y ejemplo (Mt 11,29) de Jesús. **14.** *la verdad:* A juzgar por el presente contexto, y también por 1,18 y 5,19, «verdad» significa la revelación cristiana, tal como la pone en práctica el «sabio» cristiano. **15.** *desciende de lo alto:* Sobre el origen celestial de la sabiduría, véanse Prov 2,6; 8,22-31; Sab 7,25; 9,4.9-10; Eclo 1,1-4,24. *terrena, natural, demoníaca:* En 1 Cor, la sabiduría opuesta a la sabiduría divina es la «del mundo» (1,20); caracteriza al hombre «natural» (2,14). La sabiduría divina es desconocida para «los jefes de este mundo» (2,8) –expresión que tal vez incluya a los ángeles pecadores–. **16.** *envidia... ambición... desconcierto:* Estas expresiones aparecen en la lista de vicios de 2 Cor 12,20; eran una característica de la primitiva parénesis cristiana. **17.** En términos que hacen hincapié en el contraste con la sabiduría terrena, Santiago ofrece en este punto un esbozo magistral de la sabiduría cristiana que trae a la memoria a los sinópticos (véanse las bienaventuranzas, Mt 5,3-10) y a Pablo (véase Gál 5,22-23). **18.** Aunque en este versículo no se menciona la palabra «sabiduría», la redacción recuerda la asociación de sabiduría, paz y justicia propia de los LXX (Prov 3,9.17.18; 11,30 LXX). El versículo recuerda también la bienaventuranza de Mt 5,9 y constituye una conclusión apropiada de este pequeño tratado sobre la oración.

26 (VIII) Causas de los conflictos; remedios (4,1-12). Puesto que las faltas de la lengua (3,2-12) y la falsa sabiduría (3,13-16) provocan contiendas en la comunidad, Santiago pasa en este momento a considerar las causas fundamentales (4,1-6) y los remedios (4,7-10) de esa situación, concluyendo con una consideración de la ley y el juicio (4,11-12). **1.** *guerras y contiendas:* Las dos palabras gr. aparecen a menudo juntas en el sentido figurado de discusiones, disputas y cosas semejantes. Contrastan llamativamente con la última palabra de la sección precedente, «paz». *vuestras pasiones:* Lit., «vuestros placeres» (véase Tit 3,3). **2.** La generalidad del v. 1 queda ahora especificada mediante ejemplos concretos. *porque no pedís:* Eco, en forma negativa, de las exhortaciones evangélicas sobre la oración (Mt 7,7-11 par.; Mc 11,24; Jn 14,13-14; 1 Jn 3,22). **3.** *pedís mal:* El planteamiento correcto de la oración se indica más adelante (4,7-10). Véanse también 1 Jn 5,14; Mt 6,33. (Sobre la oración en Sant, véanse también 1,5-8; 5,13-18 y los comentarios correspondientes.) **4.** *adúlteros:* Este epíteto sorprendentemente duro es reflejo de la presentación que los profetas del AT hacían de la infidelidad a Dios como adulterio (Jr 3,9; Ez 16; Os 3,1), y quizá se haga eco del uso de Jesús (Mt 12,39; 16,4; Mc 8,38). *mundo:* Véase el comentario a 1,27. *se constituye en enemigo de Dios:* El estado de enemistad entre Dios y los hombres no es como el que se da en unas relaciones humanas ordinarias, porque la actitud permanente de amor por parte de Dios no se ve interrumpida por dicho estado.

27 **5.** *la Escritura dice:* En el AT no es posible encontrar un texto así. Santiago tal vez esté citando una obra apócrifa o una variante perdida de una versión gr. del AT. *el espíritu:* Se trata de la íntima vida divina infundida en el hombre en el momento de su creación (véase 2,26). **6.** *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes:* Sant cita Prov 33,4 LXX en el v. 6, y luego pasa a comentar este texto y a aplicarlo en los vv. 7-10 –procedimiento que L.

Alonso Schökel llama «anuncio de tema» (*Bib* 54 [1973] 73-76)–. **7-10.** Estos versículos, con sus 10 imperativos, constituyen un desarrollo sumamente estructurado basado en Prov 33,4 (véase Davids, *James* 165). El hecho de que 1 Pe 5,5-9 cite el mismo pasaje de Prov en un contexto parecido de sometimiento a Dios y de rechazo del diablo es un excelente ejemplo de la dependencia de estas dos cartas (y de otros escritos cristianos primitivos) respecto a un repertorio común de parénesis basada en la Escritura. **10.** *humillaos ante el Señor y él os ensalzará:* La primera parte de este versículo forma una inclusión unificadora con el v. 7. El versículo en su conjunto se hace eco de la enseñanza de Jesús (Mt 23,12; Lc 14,11; 18,14).

28 **11-12.** El tema de los pecados de palabra, ya tratado en 1,26 y 3,2-10, se retoma en conexión con el juicio sobre los demás, puesto que estas maneras de proceder también contribuyen a los conflictos dentro de la comunidad. Por su vocabulario y estructura, estos dos versículos constituyen una sección independiente y perfectamente unificada. **11.** *hermanos:* El término «afectuoso» contrasta con el duro «adúlteros» precedente (v. 4). *el que habla mal de un hermano o juzga a su hermano:* El juicio hecho contra los demás es objeto de censura en otros lugares del NT (Mt 7,1-5; Lc 6,37-42; Rom 2,1; 14,4.10), pero sólo en este texto de Sant se aduce como motivo de dicha censura esta razón: que eso es hablar mal de la ley y juzgar a la ley. La «ley» a la que uno juzga al hablar contra un hermano es «el segundo gran mandamiento», el amor al prójimo (véase 2,8). **12.** *salvar y perder:* Véanse Mt 16,25; Lc 6,9; en el AT, Dios es el que mata y hace vivir (Dt 32,39; 1 Sm 2,6; 2 Re 5,7). *pero ¿quién eres tú?:* Esta pregunta retórica pone de relieve la enormidad de la presunción oculta en la costumbre tremendamente común de juzgar al prójimo. Tal persona prácticamente ha «usurpado el papel de Dios» (Davids, *James*).

29 **(IX) Contra el engreimiento mercantil (4,13-17).** Este pasaje y el siguiente (5,1-6) son paralelos por cuanto ambos tienen idéntica introducción –«Ahora bien» (*age nyn*)– y emplean el estilo directo. Difieren en que 4,13-17 es una reprensión enérgica, probablemente dirigida a cristianos, mientras que 5,1-6 es una durísima condena de los ricos opresores, que al parecer no son considerados como cristianos. **13.** Aunque puede parecer que este versículo introduce un brusco cambio de tema, cabe considerarlo como un desarrollo de la pregunta precedente, «¿quién eres tú?». **14.** *vosotros que no sabéis qué será de vuestra vida el día de mañana:* Véanse Prov 27,1; Mt 6,34. La queja de la carta no es contra la industria y el comercio como tales, sino contra una falsa sensación de seguridad. *sois una niebla:* Esta imagen de la naturaleza frágil y transitoria de la existencia humana es común en el AT (Sal 39,6.7.12; Sab 2,1-5). *aparece... desaparece:* En griego, esto constituye un juego de palabras (*phainomenē... aphanizomenē*). **15.** *si el Señor quiere:* Expresiones parecidas a esta famosa *conditio Jacobaea* eran de uso corriente entre los primitivos griegos y romanos. La fórmula no aparece en el AT ni en los escritos rabínicos. Al parecer fue tomada del uso pagano y «cristianizada» por los autores del NT. Está expresada en el habitual *inshallah* musulmán. **17.** Este «consejo para malvados» concluye con un proverbio sucinto, semejante a Lc 12,47; Jn 9,41; 15,22.24. Es una expresión más abstracta de la verdad de que la fe sin obras está muerta (2,26).

30 **(X) Ay de los ricos (5,1-6).** Véase el comentario a 4,13-17. Esta severa denuncia de los ricos injustos recuerda a los profetas del AT (p.ej., Am 8,4-8). No se pretende influir en los ricos a los que va dirigido retóricamente el texto; éste es más bien una advertencia saludable a los fieles acerca del terrible destino de quienes abusan de las riquezas, y quizá también un consuelo para quienes están ahora oprimidos por los ricos (2,5-7). **1.** *desgracias que están para caer:* La pérdida de la riqueza (vv. 2-3) y el juicio aterrador que vengará sus crueles injusticias (vv. 3-6). **2.** *está podrida:* El tiempo pf. de este vb. y de los dos siguientes probablemente indica la actual carencia de valor de la riqueza. *vestidos:* Éstos eran en la antigüedad una de las formas principales de riqueza (véanse Horacio, *Ep.* 1.6.40-44; Mt 6,19; Hch 20,33). **3.** *están corroídos:* Aunque la plata y el oro de hecho no se corroen, esta expresión indica su carencia fundamental de valor. *testimonio contra vosotros:* La herrumbre y la decadencia de sus posesiones serán prueba de que sus propietarios no les dieron buen uso poniéndolas al servicio de los pobres. *devorará vuestras carnes como fuego:* Los objetos de riqueza acumulada son representados, por metonimia, como instrumentos de castigo vindicativo –sin duda, con alusión a «la gehena del fuego» (Mt 5,22)–. *los últimos días:* En vista de la alusión a la venida del Señor en los vv. 7 y 9, Santiago probablemente señala la absurdidad de la excesiva preocupación por este mundo, puesto que los últimos días están próximos (véase Hch 2,16-17). Otros entienden esto referido al futuro juicio de ira que el rico ha «acumulado» para sí.

31 **4.** *salario de los obreros:* La denuncia de la retención del salario o de otras formas de estafar a los trabajadores es un tema importante tanto en el AT como en el NT (véanse Lv 19,13; Dt 24,14; L. Johnson, *JBL* 101 [1982] 391-401; Davids, *James*). *a los oídos del Señor de los ejércitos:* Estas palabras están tomadas literalmente de Is 5,9 LXX, que está en un contexto semejante al de Sant. **5.** *día de la matanza:* Esta expresión, tomada de Jr 12,3, hace hincapié en

la proximidad del juicio escatológico. Resulta irónico que su excesivo lujo haga a los ricos más vulnerables a los tormentos venideros. **6.** *matasteis al justo:* Santiago tal vez aluda a Eclo 34,22: «Mata a su prójimo quien le roba el sustento, quien no paga el sueldo al jornalero derrama sangre». Esta acusación culminante tal vez aluda así mismo a Sab 2 y 3, donde los impíos traman la destrucción del pobre justo (véase esp. Sab 3,3-5,16). Por último, incluso puede que en este texto se contenga una alusión a la muerte de Cristo. *no os resiste:* El significado es incierto. Puesto que la palabra *antitassetai,* «resistirse» –rara en el NT– aparece también en 4,6, el vb. de 5,6 bien puede pretender evocar esa aparición anterior, donde Dios es explícitamente el sujeto, y de ese modo unificar y rematar la sección situada entre ambos (véase L. Alonso Schökel, «James 5:2 [*sic,* léase 5,6] and 4:6», *Bib* 54 [1973] 73-76).

32 **(XI) La espera paciente de la venida del Señor (5,7-11). 7.** *tened paciencia:* Las palabras iniciales compendian la sección entera. Tienen aplicación, no sólo ante la injusticia monstruosa (5,4-6), sino en las pruebas ordinarias de la vida (5,9.12.13.14.19). *la venida del Señor:* En el NT se hace a menudo referencia a la parusía del Señor (1 Tes 2,19; 4,15; 2 Tes 2,1.8.9; Mt 24,3; 2 Pe 1,16; 3,4.12; 1 Jn 2,28). Probablemente, «el Señor» significa aquí Cristo, como en otros lugares (así Ropes, Chaine, Dibelius, Mussner, Law, Davids), y no Dios Padre (así *BJ*; véanse los vv. 10 y 11). *el labrador:* Santiago vuelve a emplear una ilustración imaginativa (véanse 1,6.11.23-24; 3,3-4.11-12). *las lluvias tempranas y tardías:* Expresión del AT utilizada a menudo en la enumeración de los dones de Dios (p.ej., Dt 11,14). La importancia que para el labrador tenían los chubascos tempranos (octubre-noviembre) y tardíos (abril-mayo) era característica de Palestina y el sur de Siria. Santiago manifiesta así conocimiento de este aspecto de la vida palestinense. **8.** *tened paciencia:* Al repetir el precepto inicial de la sección, Santiago aplica ahora a sus oyentes la ilustración precedente. ¿El objeto de la paciencia lo constituyen sólo los diversos sufrimientos, o también el retraso de la venida del Señor? Los vv. 7-8 parecen indicar esto último (véase 2 Pe 3,3-13). *fortaleced vuestros corazones:* Véase 1 Tes 3,13. *la venida del Señor está cerca:* Otras expresiones de la cercanía de la parusía aparecen en Flp 4,5; Heb 10,25.37; 1 Jn 2,18; Ap 22,10.12.20. En la mayoría de estos casos, es un motivo de esperanza y fortaleza en medio de las tribulaciones presentes. Puesto que en el NT la parusía hace referencia a la venida de Cristo resucitado, este pasaje es uno de los pocos de Sant que exponen explícitamente una doctrina específicamente cristiana (véanse 1,1; 2,1), doctrina que va claramente más allá de las enseñanzas del AT y del judaísmo contemporáneo. Sin embargo, la amplia resonancia que en Sant tienen los dichos de Jesús y otras partes del NT acreditan esta carta como un documento completamente cristiano.

33 **9.** La exhortación cambia de manera bastante brusca al tema de las relaciones mutuas dentro de la comunidad, remitiendo a 4,11-12 (véanse 1,19; 3,2-10). La venida del Señor se ve en este momento como la venida del juez. *para no ser juzgados:* Véase Mt 7,1-2. *a las puertas:* Véanse Ap 3,20; Mc 13,29 par. **10.** *como ejemplo:* Sant ya ha utilizado como ejemplos a personajes del AT (Abrahán y Rajab, 2,21-25); ahora se presenta a los profetas como mártires (véanse Mt 23,29-31; Hch 7,52). La persecución de los cristianos se ve como prolongación de la de los profetas en Mt 5,12 y 23,29-39. **11.** *proclamamos felices a los que fueron pacientes:* Santiago mismo lo ha hecho (1,12). Combinaciones de «felices» (*makarios*) y «paciencia» (*hypomonē*) también se dan en Dn 12,12 (Teodoción); 4 Mac 7,22. *la paciencia de Job:* Ez 14,14.20 pone de manifiesto la fama de Job como ejemplo de virtud, incluso independientemente del libro que lleva su nombre. Véase también el apócrifo *Testamento de Job. el resultado de lo que el Señor llevó a cabo:* Éste es el significado probable del compendioso *to telos kyriou* (semitismo; véase Davids, *James*). Presupone que los lectores están familiarizados con los detalles de las pruebas, paciencia y providencial liberación de Job. *el Señor es compasivo y misericordioso:* Frase del AT: Éx 34,6; Sal 103,8; 111,4; 145,8. Santiago se aparta de los LXX al introducir la palabra *polysplanchnos,* «compasivo», no testimoniada en el uso gr. anterior, pero acertada traducción del *rāḥûm* del TM. En contraste con la virtud autosuficiente del estoicismo, la paciencia cristiana se basa en la convicción de que Dios es misericordioso y en la esperanza de la venida del Señor.

34 **(XII) Indicaciones para diversas circunstancias; fin de la carta (5,12-20).** Tres instrucciones cierran la carta: una sobre juramentos (5,12); otra sobre la oración (5,13-18); y una tercera sobre la conversión de quien se desvía (5,19-20). **12.** *ante todo:* Esta expresión gr. (*pro pantōn*) aparece en la sección conclusiva de algunas cartas helenísticas escritas sobre papiro y descubiertas en Egipto (véase F. X. Exler, *The Form of the Ancient Greek Letter* [Washington 1923] 110). Esta breve recomendación está desconectada de lo que precede y de lo que sigue; la única excepción la constituye la advertencia relativa a la posibilidad de incurrir en condenación, que es semejante a la de 5,9. Sin embargo, Exler (*Form* 127-32) ha señalado que en la sección conclusiva de las cartas helenísticas aparece con frecuencia una «fórmula de juramento». *no juréis:* Véase Mt 5,33-37. Pensamiento y expresión son parecidos, aunque el griego de Mt es más semítico.

En ninguno de los dos pasajes se prohíben absolutamente los juramentos, sino sólo su abuso (véase Eclo 23,9-11). *que vuestro sí sea sí, y el no, no:* Santiago no especifica el modo de la declaración, como hace Mt 5,37 («Sea vuestro lenguaje "Sí, sí" "no, no"»). Sólo exhorta a la veracidad. Así, no es el uso de juramentos, sino la falsedad lo que, según se dice, provoca el peligro de incurrir en juicio. Si tanto Sant como Mt presentan formas alternativas del único dicho original de Jesús, la de Sant de la sección «sí-no» probablemente sea más original.

35 **13-18.** El tema de la oración, mencionado brevemente en 1,5-8 y 4,2-3, se desarrolla ahora en un tratamiento bien organizado y muy completo. **13.** *¿está alguno alegre?:* Puesto que cabe considerar que el sufrimiento y la alegría, como términos generales, abarcan la totalidad de las vicisitudes de la vida humana, y puesto que «cantar alabanzas» es una forma de oración, el presente consejo corresponde al «orad en toda ocasión» de Ef 6,18. Alegría y oración se relacionan en Rom 12,12; 1 Tes 5,16-17. **14.** *enfermo:* El vb. *astheneō* se aplica a veces a los que están cercanos a la muerte (Jn 4,46-47; 11,1.4.14; Hch 9,37). *entre vosotros:* Se refiere a los miembros de la comunidad cristiana. *llame:* El hombre está lo bastante enfermo para tener que guardar cama, pero todavía no está *in extremis*. *ancianos de la Iglesia:* En la primitiva comunidad cristiana, los *presbyteroi*, «ancianos», estaban estrechamente relacionados con los apóstoles en lo tocante a autoridad (Hch 15,2.4.6.22-23; 16,4). Los ancianos estaban así mismo al cargo de las iglesias misioneras (Hch 14,23; 20,17; 1 Tim 5,17.19; Tit 1,5). De ahí que el término no signifique meramente edad avanzada, sino posición oficial de autoridad dentro de la Iglesia local. *que oren sobre él:* La oración pidiendo la curación en tiempo de enfermedad es recomendada en Eclo 38,9-10, junto con el arrepentimiento de los pecados. *le unjan con aceite:* El uso del aceite como elemento terapéutico se encuentra en el AT, así como en la literatura rabínica y entre los griegos. Un ejemplo neotestamentario aparece en Lc 10,34. *en el nombre del Señor:* Así, la unción no es un mero remedio médico, sino que, como en Mc 6,13, simboliza la presencia y fuerza sanadoras del Señor, es decir, de Jesucristo (cf. el bautismo administrado «en el nombre del Señor», Hch 19,5). **15.** *la oración de la fe:* Tampoco en este caso se habla de un mero tratamiento médico. *salvará al enfermo:* En otros lugares de Sant, *sōzein*, «salvar», se refiere a la salvación escatológica de la persona (1,21; 2,14; 4,12; 5,20). En los evangelios se aplica a la salvación de la persona y también al restablecimiento de la salud (véase BAGD), frecuentemente en conexión con la «fe» (Mc 5,34 par.; 10,52 par.; Lc 7,50; 17,19; Rom 10,9). En el presente contexto, se hace hincapié en el restablecimiento de la salud. *el Señor hará que se levante:* El mismo vb. se utiliza en las curaciones de Jesús en Mc 1,31; 9,27. Como en el v. 14, «el Señor» probablemente se refiere a Cristo, aunque en ambos casos los términos tal vez fueran adaptados a partir de expresiones judías referidas a Dios. *y si hubiera cometido pecados:* A la vista de 3,2, los pecados parecen ser algo más que las faltas inevitables cometidas por todos. *le serán perdonados:* La curación física y el perdón de los pecados están estrechamente relacionados también en Mc 2,3-12 y Jn 5,14. La redacción del primer texto guarda gran semejanza con este pasaje.

36 El concilio de Trento, en su sesión XIV, definió la extremaunción como «verdadera y propiamente sacramento instituido por Cristo nuestro Señor y promulgado por el bienaventurado Santiago Apóstol» (DS 1716; véanse 1694-1700). Esto no equivale a decir que todas las precisiones de la posterior teología sacramental se hayan de encontrar en Sant. Sin embargo, los puntos siguientes son importantes con respecto a la identidad sustancial entre lo que Santigo recomienda aquí y el sacramento de la unción de los enfermos en la Iglesia: la distinción respecto a la mera curación carismática (1 Cor 12,9.28.30), tal como queda puesta de manifiesto por el papel cultual de los *presbyteroi*; la unción con aceite de oliva; la invocación del nombre del Señor y la oración de fe; la subsiguiente recuperación y perdón de los pecados. También es importante observar, como señala M. Dibelius, algo que está claro: Santiago, de acuerdo con su estilo parenético, no pretende introducir una nueva manera de proceder, sino que presupone su existencia.

(Coppens, J., «Notes exégètiques: Jacques 5,13-15», *ETL* 53 [1977] 201-07. Cothenet, E., «La maladie et la mort du chrétien (Jc 5,13-16)», *EspV* 84/41 [1974] 561-70. Empereur, J., *Prophetic Anointing* [Wilmington 1982].)

37 **5,16-18.** La conexión con lo precedente es oscura. Tras haber hablado del perdón de los pecados personales de la persona enferma, Santiago parece volverse a los miembros de la comunidad en general para recordarles cómo han de ser perdonados sus pecados. Las nociones de oración y curación proporcionan ulterior apariencia de continuidad con lo precedente. **16.** *confesad vuestros pecados:* La confesión de los pecados es un tema del AT (Lv 5,5; Nm 5,7; Sal 32,5; Dn 9,4-20; Esd 9,6-15), conocido también en el NT (Mt 3,6; Hch 19,18) y en la Iglesia antigua (*Did* 4,14; *Bern* 19,12; *1 Clem* 51,3). *los unos a los otros:* Probablemente esto significa «en la asamblea litúrgica», como en la *Did*. Puesto que en la *Did* y *Bern* la confesión de los pecados se considera preparación necesaria para una oración eficaz, en este caso tal vez se pretenda sugerir esa misma relación. *orad unos por otros:* Al parecer, a este precepto cristiano básico (implícito en Mt 5,44 y en las peticiones de la

segunda mitad del Padrenuestro [Mt 6,11-13] y ejemplificado en Hch 12,5; Col 3,4; 1 Tes 5,25; 2 Tes 3,1; Heb 13,18, así como en las frecuentes declaraciones de Pablo de que ora por sus lectores) no se le da formulación explícita en ningún lugar de la Escritura fuera del presente versículo. En el contexto de éste, la oración mutua probablemente se haya de entender como motivada por la mutua confesión de los pecados (un ejemplo actual de ésta sería el «rito penitencial» al comienzo de la liturgia eucarística). *para que seáis curados:* De acuerdo con la interpretación de que Santiago se dirige en este momento, no simplemente a los enfermos, sino a la comunidad en general, la palabra «curar» se ha de entender en el sentido espiritual de perdón de los pecados –sentido que de hecho tiene en otros lugares del NT y en los Padres apostólicos–. Tal vez se pretenda hacer también una referencia secundaria a la curación de los enfermos. *la oración ferviente del justo tiene mucho poder:* Otros traducen: «La oración del justo es poderosa en sus efectos». La idea general se encuentra en Sal 34,16.18; Prov 15,29. La intención del versículo es, por un lado alentar la confianza en el poder de la oración cristiana, y por otro, exhortar a que se practique con fervor (véase G. Bottini, «Confessione e intercessione in Giacomo 5,16», *SBFLA* 33 [1983] 193-226; F. Manns, «Confessez vos péchés les uns aux autres», *RSR* 58 [1984] 233-41).

38 **17.** *Elías:* Los ejemplos veterotestamentarios de Abrahán y Rajab se usaron como modelos de buenas obras (2,21-25), y el de Job, como modelo de paciencia (5,11); Elías se presenta ahora como modelo de oración eficaz (véase 1 Re 17,1.7; 18,1.41-45). Su papel con relación a la hambruna se recuerda también en Eclo 48,2-3 y 4 Esd 109. *un hombre como nosotros:* El matiz del gr. *homoiopathēs* queda bien expresado por la paráfrasis de *NEB*: «fue un hombre con fragilidades humanas como las nuestras». Santiago se anticipa a la objeción de que la oración de ese santo heroico es más de admirar que de imitar. *oró insistentemente:* 1 Re cuenta la profecía de Elías de la sequía y la lluvia, sin afirmar que fueran debidas a su oración. Santiago sigue la tradición de Eclo y 4 Esd. *tres años y seis meses:* Esta especificación de la duración de la sequía es más precisa que 1 Re 18,1. Refleja una tradición judía encontrada también en Lc 4,25 y probablemente conectada con el apocalíptico «tres y medio», la mitad de siete (Dn 7,25; 12,7; Ap 11,2.9; 12,6.14; véase G. Bottini, *La preghiera di Elia in Giacomo 5:17-18* [Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 16, Jerusalén 1981).

39 **5,19-20.** Aunque este pasaje final, como otros varios anteriores, empieza bruscamente, existe una continuidad de contenido marcada por los temas del pecado y el perdón. **19.** *se desvía de la verdad: Alētheia* en este caso, como ya en 1,18 y 3,14, y frecuentemente en el evangelio y las epístolas de Juan, remite al sentido veterotestamentario de fidelidad eficaz a la palabra de Dios, y no tanto a la insistencia gr. en la comprensión intelectual de la realidad. **20.** *salvará su alma* (= «persona» o «yo») *de la muerte:* Se alude a la muerte espiritual y escatológica, como en Rom 5,12. Los comentaristas discrepan a la hora de determinar a quién se refiere «su»: ¿alude al pecador o al salvador? En vista de la probable influencia de Ez 3,20-21 y 33,9, bien puede ser que se refiera a ambos. *cubrirá multitud de pecados:* La formulación de la frase es muy parecida a 1 Pe 4,8. Probablemente ambos derivan de una tradición parenética judía basada en Prov 10,12 (TM, no LXX). El «cubrimiento» de los pecados es una metáfora del perdón. (Véanse Sal 32,1-2 LXX y su uso en Rom 4,7-8.) Los pecados así «cubiertos» incluyen los del hermano que se desvía, pero también se pueden entender de manera más global. Sant carece de salutación epistolar final. Sin embargo, F. X. Exler (*Form* 69) ha señalado que gran número de cartas oficiales griegas de la antigüedad carecen de toda salutación epistolar final. Los últimos versículos de Sant sirven perfectamente de conclusión. En los amenazadores problemas abordados en la carta queda reflejada la sombría posibilidad de la apostasía; pero la nota inicial de alegría al comienzo de la carta se recoge en la perspectiva conclusiva que ve a los cristianos como aquellos que ponen por obra la palabra y no se limitan a oírla, que salvan a quienes están en peligro con una esperanza común de salvación definitiva.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

59
Carta de Judas

Jerome H. Neyrey, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Bauckham, R., *Jude and the relatives of Jesus in the early church* (Edimburgo 1990). Bigg, C., *Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC, Edimburgo [2]1902). Burt, D. F., *Poderoso para guardaros: la epístola de Judas* (Barcelona 1999). Ellis, E. E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Grand Rapids 1978) 221-36. Eybers, I. H., «Aspects of the Background of the Letter of Jude», *Neot* 9 (1975) 113-23. Kelly, J. N. D., *The Epistles of Peter and of Jude* (Londres 1969). Lyle, K. R., *Ethical admonition in the epistle of Jude* (Nueva York 1998). Osborn, C. D., «The Christological Use of 1 Enoch i.9 in Jude 14.15», *NTS* 23 (1976-77) 334-41; «The Text of Jude 5», *Bib* 62 (1981) 107-15. Palomares Fernández, J. M., *Sermones y bosquejos sobre la Epístola de Judas: un comentario completo* (Terrassa 1991). Reese, R. A., *Writing Jude. The reader, the text, and the author in constructs of power and desire* (Leiden 2000). Rowston, D. E., «The Most Neglected Book in the New Testament», *NTS* 21 (1974-75) 554-63. Wisse, F., «The Epistle of Jude in the History of Heresiology», *Essays on the Nag Hammadi Texts* (Fest. A. Böhlig, ed. M. Krause, Leiden 1972) 133-43.

DBSup 4.1285-98. Brown, *INT* 963-78. Wik-Schm, *INT* 864-73.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autenticidad.** El autor indicado es «Judas... hermano de Santiago» (v. 1), probablemente Santiago «el hermano del Señor» (Gál 1,19) y jefe de la Iglesia de Jerusalén (Hch 15,13-21). Judas no es el apóstol Judas (Lc 6,16). Los investigadores consideran que ésta es una carta seudónima debido a cuatro razones: (1) la fecha tardía de la carta (el v. 17 habla de «los apóstoles de nuestro Señor» como si fueran figuras de un pasado distante); (2) la sensación que da de formalización de «la fe que ha sido transmitida... de una vez para siempre» (v. 3), característica de los escritos «católicos tempranos»; (3) el excelente estilo gr., que no se considera posible en un seguidor judío de Jesús; y (4) la convención existente en la Iglesia posterior de validar la enseñanza atribuyéndola a un personaje de la Iglesia primitiva.

3 **(II) Ocasión, finalidad, destino.** El autor censura la presencia de hombres sarcásticos en la comunidad (v. 18) que cuestionan doctrinas fundamentales tales como la autoridad de Dios (v. 4) y cuya mala teología conduce a la inmoralidad. Sin embargo, como observa F. Wisse («Heresiology»), la descripción que Jds hace de ellos es demasiado general para permitirnos reconstruir su herejía. En cuanto a la ocasión de la carta, se dice que se ha cumplido una antigua predicción sobre los falsos maestros (vv. 17-18), convención invocada para aumentar las dimensiones de lo que Jds percibe como una crisis. Esta carta no va dirigida a ninguna Iglesia concreta, sino a todas las Iglesias, y no describe ninguna herejía particular en una Iglesia dada, sino que alerta a todas las Iglesias de un problema general. Nada de lo contenido en Jds nos permite datarla con precisión, de manera que sólo nos queda la posibilidad de considerarla como una carta seudónima que expresa una preocupación general ante la presencia de puntos de vista divergentes en las Iglesias de finales del s. I.

4 **(III) Tipo de Iglesia.** Como señalaba E. E. Ellis (*Prophecy and Hermeneutic*), Jds pone de manifiesto un notable conocimiento de materiales diversos, tanto documentos, como interpretaciones y expresiones tradicionales muy difundidas. Alude a la *Asunción de Moisés* (v. 9), cita *1 Hen* (vv. 14-15) y recoge predic-

ciones apostólicas (vv. 18-19); Jds echa mano de Gn para poner ejemplos (vv. 5-7) y conoce el saber tradicional judío (v. 11). Esto hace pensar en una Iglesia refinada, con ricos recursos, inmersa en el proceso de consolidar una «fe transmitida de una vez para siempre» tanto con materiales cristianos como bíblicos. Nada de lo contenido en Jds permite una datación segura. Puesto que fue utilizada por 2 Pe, provisionalmente fechada ca. 100 d.C., Jds se debió de escribir antes, probablemente en los años noventa del s. I.

5 **(IV) La relación de Jds con 2 Pe.** Puesto que generalmente hay acuerdo en que 2 Pe sacó un texto de Jds, es mejor estudiar la cuestión de la estrecha relación de estos dos documentos en el contexto del comentario a 2 Pe (→ 2 Pedro, 64:5).

6 **(V) Esquema.** Según las convenciones epistolares, Jds se puede esquematizar de esta manera:

- (I) Comienzo de la carta (1-2)
- (II) Ocasión de la carta (3-4)
- (III) Avisos de juicio (5-15)
  - (A) Juicios pasados de Dios (5-7)
  - (B) Declaración del juicio de Dios (8-10)
  - (C) Ejemplos de juicio (11-13)
  - (D) Predicción de juicio (14-15)
- (IV) Pecadores y santos (16-23)
  - (A) Rasgos de los pecadores (16-19)
  - (B) Características de los santos (20-23)
- (V) Conclusión de la carta: doxología (24-25)

COMENTARIO

7 **(I) Comienzo de la carta (1-2). 1.** *Judas:* Como siervo de Jesucristo, Judas se pone al lado de otros siervos tales como Moisés (Dt 34,5), David (2 Sm 7,5-29), Pablo (Flp 1,1) y Pedro (2 Pe 1,1), y por tanto es un representante autorizado y fiel de Jesús. *hermano de Santiago:* Judas alega ortodoxia en virtud de su íntima relación con una «columna de la Iglesia» (Gál 2,9). *llamados:* No se dirige a ninguna Iglesia en particular; «a los que han sido llamados» indica la intención católica o universal del documento. La Iglesia a la que va dirigida la carta es un grupo perfectamente definido, claramente diferenciado de otros grupos existentes en el mundo: (a) «llamados por Dios», por tanto un grupo concreto; (b) «amados», es decir, miembros de un grupo vinculado a una alianza; y (C) «guardados por Cristo Jesús», es decir, pertenecientes al grupo de Jesús. Estas etiquetas específicas de grupo se deben vincular con otros marbetes del documento que dialécticamente sirven para distinguir a este grupo de un grupo heterodoxo. *misericordia, paz y amor:* Se ora pidiendo un aumento del amor de alianza, de la armonía comunitaria y de la solidaridad grupal, oración comprensible a la luz de la evidente división existente dentro del grupo (→ Cartas del NT, 45:8A).

8 **(II) Ocasión de la carta (3-4). 3.** *necesario:* El autor destaca su papel de expositor de la fe con la sensación de verse en la necesidad de exhortarles a luchar por defender la fe, un sistema claro de enseñanzas. *transmitida:* Término técnico aplicado a «tradición» (véanse 1 Cor 11,23 y 15,3). En una cultura que acepta el pasado como normativo, el llamamiento a la fe transmitida de una vez para siempre hace las veces de profesión de ortodoxia contra la enseñanza novedosa (véase el v. 5; cf. Mc 7,13). **4.** *se han introducido solapadamente:* Si el pasado fue un tiempo de armonía, los maestros heterodoxos no pertenecían a él desde el principio, sino que entraron después a hurtadillas como seductores o ladrones. Dado que están «ya de antiguo señalados como destinados» para el juicio oportuno, su aparición se tomaba ya entonces en consideración (véanse los vv. 17-18). *impíos:* Sinónimo de pecadores (Prov 11,31; 1 Tim 1,9), siempre censurados (Rom 1,18); el juicio sobre estas personas impías llegará a ser un tema destacado en los vv. 15.18. *convierten en libertinaje la gracia:* El vicio peor es la perversión de la gracia (véase 2 Pe 2,20-22); aunque llamados y salvados, los herejes transforman la gracia en pecado. Cosa típica de esta cultura, el resultado final de una mala teología es la recaída del espíritu en la carne, incluso en la corrupción sexual (véase Rom 1,24-27). *reniegan de nuestro único dueño:* Como en 2 Pe 2,1, estos herejes son como los hombres sarcásticos de los Salmos, que, o bien niegan que Dios sepa lo que hacen, o dan a entender que Dios es impotente para juzgarlos; la falta de respeto por las leyes del Señor se entiende como «negación» del poder y jurisdicción del Señor. No está claro si los herejes niegan formalmente el juicio de Jesús o si el autor entiende que ésta es la consecuencia de su error.

9 **(III) Avisos de juicio (5-15).** No hay menos interés en refutar la doctrina heterodoxa que en invocar el juicio sobre quienes la defienden. Judas apela a las Escrituras, y a otras tradiciones también, como ilustraciones del juicio venidero de los herejes.

(A) Juicios pasados de Dios (5-7). 5. *recordaros:* Si la tradición de fe es un hecho del pasado, «recordarla» correctamente se convierte en la principal tarea de la Iglesia (véanse Jn 2,22; Lc 24,6). Los ejemplos escriturísticos de los vv. 5-7 sirven como prueba contra

los pecadores del momento presente. Haciéndose eco de la advertencia de 1 Cor 10,5-13, Jds alude al ejemplo del justo juicio de Dios pronunciado sobre la generación del éxodo. Liberados de la esclavitud y convertidos en pueblo santo de Dios, pecaron y fueron destruidos en el desierto. **6.** *ángeles:* También ellos cayeron en «des-gracia», del cielo al infierno, de la luz a la oscuridad (Gn 6,1-4). La naturaleza ejemplar de estas referencias estriba en el hecho de que los ángeles están ya encarcelados, aguardando la gran sesión del tribunal divino. *guardados con cadenas:* Un principio de retribución subyace al v. 6; los ángeles no «guardaron» su lugar y por eso son «guardados» por Dios en otro lugar. **7.** *Sodoma y Gomorra:* Un tercer ejemplo hace hincapié no tanto en la caída en des-gracia, como simplemente en el crimen y su castigo: Sodoma se dio a los peores vicios (la homosexualidad –«se fueron tras una carne diferente» [Gn 19,4-8]– y la fornicación), vicios de los cuales el autor acusa a los herejes en los vv. 4.8.12. *castigo de fuego:* Destruida por el fuego, Sodoma puede servir de prueba del juicio ardiente del Señor (véanse Mt 3,10; Mc 9,43-48), juicio que es definitivo y eterno.

10 (B) Declaración del juicio de Dios (8-10). 8. *de igual manera:* El v. 8 remacha la lección de los vv. 5-7: dos cosas hacen a los herejes como los juzgados en el AT: (a) su crimen (como Sodoma y los ángeles caídos, estas personas «manchan la carne») y (b) su castigo. Son «soñadores», etiqueta aplicada a los falsos maestros en Dt 13,1-5 y Jr 27,9. *desprecian la autoridad:* Niegan la autoridad, probablemente el futuro juicio de Jesús sobre los pecadores (véase el v. 4); esto lleva al libertinaje sexual, es decir, a «manchar la carne». Los vv. 4 y 8 forman una inclusión:

Versículo 4	Versículo 8
A. inmoralidad sexual	A. manchan la carne
B. reniegan de nuestro único Dueño	B. rechazan la autoridad

se ríen de los gloriosos: Un tercer pecado; puesto que la «blasfemia» no es lo mismo que «manchar» la santidad de la Iglesia, los gloriosos no son los santos de la Iglesia (v. 3). Más bien son los ángeles de Dios, los querubines de la gloria (Heb 9,5; *TestXIILev* 18,5). Blasfemar de los ángeles de Dios significa negar al Señor y rechazar la autoridad; así, si los herejes rechazan la ley y el juicio de Dios, también niegan cualquier mención de los ángeles como dadores de la ley de Dios o representantes del juicio celestial (véase el v. 14). **9.** *Miguel... el diablo:* El argumento de los vv. 9-11 tal vez aluda a *AsMo* (→ Apócrifos, 67:49). Un glorioso, Miguel, disputaba con Satanás –situación tradicional de batalla cósmica (véanse Dn 10,13; Ap 12,7)–. Lo importante de la alusión son las palabras de Miguel, una declaración del juicio de Dios: «Que te reprenda el *Señor*» (cf. Zac 3,2). La situación simboliza la que vive el autor: como Miguel, el autor afirma el juicio del Señor (véanse los vv. 5-7.11.14). A diferencia de Miguel, que no se «atrevió a pronunciar contra él juicio alguno por su blasfemia», este autor censura a los herejes por su «blasfemia» contra todos aquellos que representan el juicio. Como en el v. 8, el ejemplo se aplica de manera patente: lo mismo que blasfemaron contra los gloriosos, blasfeman ahora contra lo que no conocen; los vv. 8, 9 y 10 están hilvanados por la palabra repetida «blasfemar». **10.** *animales irracionales:* Al llamar a sus adversarios ignorantes e irracionales, el autor los considera menos que humanos, «brutos animales», destinados por naturaleza a ser capturados o matados (o juzgados).

11 (C) Ejemplos de juicio (11-13). 11. *ay de ellos:* Como en los juicios de Is 5,8.11.18 o Mt 11,23-24, sobre estos herejes se pronuncia una maldición. Este versículo los compara con tres pecadores bíblicos, un trío ocasionalmente catalogado como «los que no tendrán parte en el mundo venidero» (*'Abot R. Nathan* 41). Esta comparación guarda un estricto paralelismo: «a la manera de Caín... en el descarrío de Balaán... en la rebelión de Coré». ¿Por qué estos tres? Según la tradición, Caín negó el justo juicio de Dios (véase Gn 4,13; cf. «negar al Señor», v. 4); Balaán, profeta de Dios, pervirtió su cometido para maldecir a Israel por dinero (véanse Nm 22-24; 31,16; cf. «convierten en libertinaje la gracia», v. 4); y Coré se rebeló contra Moisés, legítima autoridad de Dios en la comunidad de la alianza (véase Nm 16; cf. «desdeñan al señorío», v. 8). Igual que Dios castigó a este trío de pecadores, castigará también a los herejes. **12.** *manchas:* La opinión expresada aquí se parece bastante a la perspectiva de Pablo en 1 Cor 5 sobre la contaminación que corrompe a una comunidad santa: lo mismo que la levadura pecadora corrompió una hornada santa (1 Cor 5,6-8), estos herejes son borrones en las comidas sagradas y actúan sin escrúpulos en sus fiestas solemnes. *se apacientan a sí mismos:* Como ciertos corintios, ignoran la santidad e integridad del grupo, ya que cuidan sólo de sí mismos (véanse 1 Cor 13,5; 10,29; Flp 2,4.21). Su capacidad para dividir es, pues, una amenaza para un cuerpo íntegro y santo (véase 1 Cor 1,11-13). *nubes sin agua... árboles... sin frutos:* Para equilibrar la comparación anterior, se pasa ahora a etiquetar a los herejes con cuatro metáforas: nubes, árboles, olas y estrellas. La elección está determinada por varios factores: (a) estas nubes carecen de humedad; estos árboles, de frutos; y puesto que por sus frutos se les conocerá, los herejes son estériles, infructuosos y quedan condenados; (b) las nubes son «zarandeadas por el viento»,

las olas rompen «salvajemente», y las estrellas «van errantes», indicando la anarquía inconformista y la conducta descontrolada de los herejes; (c) las olas ensucian de espuma, lo mismo que los herejes corrompen (v. 12); y (d) lo mismo que el árbol es arrancado de raíz y las estrellas son encerradas, sobre estos pecadores se pronunciará un juicio.

12 **(D) Predicción de juicio (14-15). 14.** *Henoc:* La importancia de Henoc estriba en el contenido de la cita que de él se hace y en la función de ésta dentro del argumento. *1 Hen* (1,9), como Mc 8,38 y 13,24, describe la venida del Señor con los ángeles a juzgar a los pecadores (véase *AOT* 185; → Apócrifos, 67:7-15). Jds llega a afirmar que Henoc estaba «profetizando» contra estos mismos herejes, y así la cita hace las veces de un juicio más tradicional contra los adversarios de Judas, comparada con los ejemplos bíblicos de juicio de los vv. 5-7.11. *el séptimo:* Es decir, la séptima generación desde Adán (véase Gn 5,18-23 para el relato bíblico de Henoc; cf. su posición en la genealogía lucana de Jesús [Lc 3,27; *FGL* 494,503]). **15.** *impíos:* Los herejes son llamados por tres veces *asebeis*, lo cual vincula esta acusación con otras anteriores relativas a su impiedad (v. 4) y con predicciones de ella (v. 18). La impiedad connota rebelión (Is 1,28; véase Coré en el v. 11) y anarquía (véase la negación de la autoridad y el señorío en los vv. 4 y 8).

13 **(IV) Pecadores y santos (16-23).** Se compara a los herejes con los miembros ideales de la Iglesia santa de Judas.

(A) Rasgos de los pecadores (16-19). En estos versículos encontramos un resumen de las maldades atribuidas a los herejes, yuxtapuestas a la lista de las características positivas de los miembros ortodoxos del grupo en los vv. 20-23. Dos resúmenes de sus vicios (vv. 16 y 19) forman una inclusión en torno a una predicción apostólica de su venida: (A) primera lista de maldades (v. 16), (B) predicción de dichas maldades (vv. 17-18), (A') segunda lista de maldades (v. 19). **16.** *murmuradores:* Así son los herejes (véanse Éx 15,24; 17,3): quejosos descontentos, libertinos, aduladores verbosos; no encajan en la Iglesia regulada y obediente. **19.** *sin espíritu:* Por tanto sensualistas carnales y, lo peor de todo, causa de división en la Iglesia una (véanse 1 Cor 1,11-13; 3,3). **18.** *vendrán hombres sarcásticos:* La presencia de herejes es perturbadora, pero queda mitigada por el recuerdo de una profecía apostólica convencional: el Pablo lucano predijo que los lobos atacarían a la Iglesia (Hch 20,29-30), y otro tanto anunció Pedro (2 Pe 3,3). Se sostiene que la herejía no es propia del comienzo ideal de la Iglesia (véase el v. 3), sino que se introdujo sigilosamente en ella más tarde, «en los últimos días». La profecía, pues, hace las veces de advertencia convencional de tiempos difíciles, de fórmula para etiquetar a los adversarios (hombres sarcásticos, impíos) y de llamamiento a mantenerse firmes en la tradición primitiva y correcta de la fe transmitida de una vez para siempre.

14 **(B) Características de los santos (20-23). 20.** *vosotros:* Se describe a los fieles en marcado contraste con los herejes. *santa:* Los creyentes son santos en virtud de su fe correcta y porque oran en el Espíritu Santo. Los herejes no tienen el Espíritu (v. 19) y son impuros o impíos. **21.** *manteneos:* Los fieles mantienen el amor de Dios, a diferencia de los que no mantienen la gracia y el favor de Dios (vv. 4.6a), y así son mantenidos para el juicio (vv. 6.13). *aguardando:* Los santos esperan la misericordia de Cristo obedeciendo la ley de Dios y preparándose para una inspección divina (2 Cor 5,10), mientras que los herejes niegan el juicio de Dios (v. 4). *vida eterna:* Los cristianos de Jds entran en la vida eterna, que contrasta con las tinieblas eternas preparadas para los malvados (v. 13). **22-23.** ¿Cómo han de tratar los santos con los impíos? Jds distingue entre los que tienen remedio y los que no (véase 1 Jn 5,16-17). A los primeros se les ha de salvar del fuego del juicio. Los segundos son otro caso: la Iglesia debe tratar con ellos «con temor», y odiar incluso el contacto con su mera superficie, sean sus ropas o su piel. Jds manda dos veces que la Iglesia «muestre misericordia con ellos». Editores posteriores de este texto lo interpretaron como «decláreles culpables», lo cual, aunque no es la lectura textual correcta, expresa el sentido del mandato. Los declarados culpables son discutidores (véase el v. 9). Han manchado sus ropas, un eco del v. 12, donde se dice que son gente manchada que mancha a la Iglesia.

15 **(V) Conclusión de la carta: doxología (24-25).** Como Rom 16,25-27, esta carta concluye con una doxología. **24.** *guardaros:* El Dios cristiano es el Dios único, capaz de custodiarnos (véase el v. 1). *sin pecado:* Dios nos guarda de tropiezo, es decir, de perder la verdadera fe (véase 1 Cor 10,32); Dios hace que permanezcamos en pie, es decir, que nos acerquemos a la sede del juicio divino confiados y sin confusión. Dios nos mantiene sin tacha o sin pecado (1 Tes 5,23). **25.** *gloria, majestad, poder y autoridad:* La gloria se da normalmente a Dios, a quien Jds asigna otros tres atributos: majestad, poder y autoridad –con lo cual probablemente afirma lo que los herejes niegan (véanse los vv. 4.8) y confirma la doctrina tradicional del justo juicio de Dios (véanse los vv. 5-7.9.14-15)–. *antes de todo tiempo, ahora y por todos los siglos:* Propio del verdadero Dios es ser a la vez eterno en el pasado y perdurable en el futuro, nota teológica encontrada en Is 41,4 y también en Ap 1,4.8 y 4,8.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

60
Carta a los Hebreos

Myles M. Bourke

BIBLIOGRAFÍA

1 Attridge, H. W., *Hebrews* (Herm, Filadelfia 1989). Bonsirven, J., *Saint Paul: Épître aux Hébreux* (VS 12, París 1943). Bruce, F. F., *The Epistle to the Hebrews* (NICNT, Grand Rapids 1964); «Hebrews», *IDBSup* 394-95. Buchanan, G. W., *To the Hebrews* (AB 36, Garden City 1972). Cothenet, É., M. Morgen, y A. Vanhoye, *Les dernières épîtres. Hébreux-Jacques-Pierre-Jean-Jude* (París 1997). DeSilva, D. A., *Despising shame. Honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews* (Atlanta 1996); *Perseverance in gratitude. A socio-rhetorical commentary on the epistle «to the Hebrews»* (Grand Rapids, Mich. 2000). Dunnill, J., *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews* (Cambridge 1992). Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, Mich. 1993). Franco Martínez, C. A., *Jesucristo, su persona y su obra, en la Carta a los Hebreos: lengua y cristología en Heb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9,27-28* (Madrid 1992). Gooding, D., *Según hebreos: un reino inconmovible* (Terrassa 2002). Gordon, R. P., *Hebrews* (Sheffield 2000). Grässer, E., «Der Hebräerbrief 1938-1963», *TRu* 30 (1964) 138-236. Guthrie, G. H., *The structure of Hebrews. A text-linguistic analysis* (Leiden 1994). Héring, J., *The Epistle to the Hebrews* (Londres 1970). Hughes, P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids 1977). Isaacs, M. E., *Sacred space. An approach to the theology of the Epistle to the Hebrews* (Sheffield 1992). Johnson, R. W., *Going outside the camp. The sociological function of the Levitical critique in the epistle to the Hebrews* (Sheffield 2001). Kuss, O., *Carta a los Hebreos* (Barcelona 1977). Manson, W., *The Epistle to the Hebrews* (Londres 1951). Michel, O., *Der Brief an die Hebräer* (MeyerK 13, Gotinga [6]1966). Moffatt, J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC, Nueva York 1924). Montefiore, H., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (HNTC, Nueva York 1964). Rhee, V., *Faith in Hebrews. Analysis within the context of christology, eschatology, and ethics* (Nueva York-Viena 2001). Salevao, L., *Legitimation in the letter to the Hebrews. The construction and maintenance of a symbolic universe* (Londres 2002). Spicq, C., *L'Épître aux Hébreux* (2 vols., EBib, París 1952-53); *L'Épître aux Hébreux* (SB, París 1977). Strobel, A., *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9, Gotinga 1975). Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (StudNeot 1, París 1963); *El mensaje de la carta a los hebreos* (Estella 1990). Weiß, H.-F., *Der Brief an die Hebräer* (Gotinga 1991). Westcott, B. F., *The Epistle to the Hebrews* (Londres 1909). Windisch, H., *Der Hebräerbrief* (HNT 13, Tubinga [2]1931).

DBSup 3.1409-40. *IDBSup* 394-95. Brown, *INT* 881-908. Wik-Schm, *INT* 810-39.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autenticidad.** La identidad del autor de Heb es desconocida. Con la excepción de 1 Jn, es la única epístola del NT que empieza sin un saludo que mencione el nombre del autor. Su atribución a Pablo se remonta al menos a finales del s. II en la Iglesia de Alejandría. Según Eusebio, era aceptada como obra de Pablo por Clemente, quien en este asunto seguía la opinión de Panteno. Clemente creía que Pablo la había escrito en hebreo para hebreos y que Lucas la había traducido al griego (*HE* 6.14.2-4). Orígenes aceptaba su autoría paulina sólo en un sentido amplio, pues comentaba que «nadie que sea capaz de percibir diferencias de estilo» podía dejar de ver la desemejanza respecto a los escritos de Pablo. En su opinión, las ideas eran de Pablo, pero «el estilo y la composición pertenecen a alguien que quería recordar la enseñanza del apóstol»; quién fue tal persona, «Dios lo sabe» (citado por Eusebio, *HE* 6.25.11-14). Las opiniones alejandrinas influyeron en el resto de Oriente y, a la larga, en Occidente. Es muy probable que Clemente de Roma utilizara Heb en su epístola a los Corintios (ca. 95 d.C.; véase cap. 36), pero no da pista alguna sobre su autoría. Heb no figura en el canon de Muratori (ca. 200 d.C.; → Canonicidad, 66:84). La opinión occi-

dental más antigua sobre su autoría es la de Tertuliano, quien la atribuía a Bernabé. Sin embargo, para finales del s. IV y principios del V, la Iglesia occidental la había aceptado como paulina y canónica. En 1516, Erasmo planteó serias dudas acerca de que Pablo fuera su autor; «probablemente fue el primero» en hacer tal cosa «después de que Hebreos hubiese sido aceptada en el canon» (cf. K. Hagen, *A Theology of Testament in the Young Luther* [Leiden 1974] 23). La opinión de los investigadores actuales, casi sin excepción, es que Pablo no es el autor ni directa ni indirectamente. Para detalles, véase Kümmel, *INT* 392-94.401-03.

3 Los principales argumentos contra la autoría paulina son las diferencias de vocabulario y estilo respecto a los de Pablo, la diferente estructura de la epístola (el entrelazamiento de doctrina y exhortación), la diferente manera de introducir las citas del AT y la regla que el autor observa habitualmente de citar la Escritura según los LXX (con preferencia, según la forma textual representada por el códice Alejandrino [→ Textos, 68:96]). Aunque hay importantes diferencias teológicas respecto a Pablo, no todas ellas son argumentos contra la autoría paulina tan decisivos como a veces se piensa; p.ej., el hincapié hecho por el autor en la entrada de Jesús en el cielo, más que en la resurrección, se debe evidentemente a su interés por el sacerdocio celestial de Cristo. Sin embargo, la mayoría de las razones alegadas para negar la autoría paulina son de tal peso que resultan convincentes. Ciertas semejanzas teológicas entre Heb y las cartas paulinas (p.ej. en lo tocante a la cristología) no indican necesariamente una influencia de Pablo o del kerigma paulino sobre el autor, pues tanto él como Pablo podrían haber utilizado una tradición común (véase Grässer, «Hebräerbrief» 186-88).

Entre las razones que existen para pensar que el autor era de formación helenística está su uso constante de la contraposición entre las esferas celestial y terrena de la realidad, contraposición según la cual la segunda de dichas esferas se entiende como mera sombra de la primera. Se trata de una concepción platónica y, aunque tiene paralelos en las fuentes del antiguo Oriente Próximo, en el AT (Éx 25,9.40) y en el judaísmo apocalíptico (*TestXIILev* 5,1) en lo tocante a la comparación entre lugares de culto celestiales y terrenos (cf. G. W. MacRae, «Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews» [*Semeia* 12 (1979) 179-99]), el amplio uso que Heb hace de la contraposición entre la naturaleza eterna, estable y perdurable de la realidad celestial y la naturaleza transitoria e imperfecta de todo cuanto está fuera de esa esfera ha llevado a muchos especialistas a sostener que el mundo intelectual del autor era el del platonismo medio, el mismo que el del filósofo helenístico judío Filón de Alejandría (véanse S. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* [Basel Studies of Theology 1, Richmond 1965]; L. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* [SBLDS 25, Missoula 1975]; J. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy* [CBQMS 13, Washington 1982]). Eso puede explicar las muchas semejanzas verbales existentes entre Heb y los escritos de Filón, aunque no es probable que Heb dependa de ellos directamente (pese a Spicq, *Hébreux* 2.39-91). En cualquier caso, el gran interés del autor por la obra redentora de Cristo, así como su fidelidad a la escatología judeocristiana, suponen una gran diferencia entre su modo de entender el cumplimiento del AT y el alegorismo de orientación filosófica de Filón; véase G. Hughes, *Hebrews and Hermeneutics* (SNTSMS 36 [Cambridge 1979] 26): «...por más ecos de ideas platónicas que encontremos en la concepción que el autor tiene del arquetipo celestial y la copia terrena, hay un hecho indudable: las dos alianzas... se sitúan además en relación secuencial u horizontal como anterior y posterior».

Dado que el autor fue un cristiano helenístico cuya obra tiene mérito literario y demuestra conocimiento de los recursos de la retórica gr., muchos desde M. Lutero han pensado que fue Apolo (cf. Hch 18,24). Lo más que se puede decir de tal opinión es que resulta verosímil; nada habla de manera concluyente en su favor.

Aunque se han propuesto hipótesis acerca de la pérdida de la conclusión original y sobre la adición posterior del cap. 13, por lo general se admite la integridad de Heb; algunos especialistas, sin embargo, sostienen que 13,22-25 es una adición con la que se pretende dar un toque paulino a la obra.

4 **(II) Los destinatarios.** La demostración de que la antigua alianza, concretamente el culto de la antigua alianza, ha sido sustituido por el sacrificio de Jesús va unida a la exhortación a no abandonar la fe cristiana (p.ej., 2,1-3; 3,12; 6,4-6). Esto hace razonable la suposición de que la epístola iba dirigida a cristianos judíos, aunque muchos especialistas proponen un grupo cristiano gentil; se ha llegado a aventurar incluso la hipótesis de que la obra iba destinada a un grupo de judíos que habían roto con el judaísmo ortodoxo, pero no estaban convencidos de que Jesús fuera el Mesías. Los argumentos favorables a esta última postura no resultan convincentes, pero se puede suponer que los destinatarios eran cristianos gentiles si de hecho se les puede atribuir la atracción por el culto sacrificial del AT manifestada por aquellos a los que va dirigida la carta, como sucede en el caso de los destinatarios de la *Epístola de Bernabé*, que eran cristianos gentiles. Pero, fueran los destinatarios

de Heb cristianos judíos o gentiles, la insistencia del autor en la índole imperfecta y transitoria de los sacrificios del AT resulta difícil de explicar para quienes defienden la opinión de que «no cabe advertir en ningún sitio» que «los lectores evidenciaran inclinación hacia el judaísmo» (así Kümmel, *INT* 399). Aunque la cuestión del origen étnico de los destinatarios se puede dejar abierta sin perjuicio de la opinión de que su actitud respecto a los sacrificios del AT sea considerada por el autor un peligro para su fe cristiana, es más probable que dicha actitud existiera entre cristianos judíos que entre cristianos gentiles. (Para un análisis valioso de la diversidad teológica dentro de los diferentes grupos cristianos judíos y gentiles en la Iglesia del s. I, véase R. E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome* [Nueva York 1983] 1-9.) El título «A [los] Hebreos» se encuentra por primera vez en P^{46} (ms. Chester Beatty, s. III [→ Textos, 68:179]). Es muy probable que la observación frecuentemente repetida de que dicho título se debe a lo que el autor de éste pensaba que era el contenido de la epístola (Wik-Schm, *INT* 547) sea correcta, pero los intentos de demostrar que dicho autor se equivocó en su apreciación no resultan convincentes para muchos especialistas que sostienen que el título es una deducción acertada sacada del contenido.

Para la opinión de que Heb iba dirigida a ex sacerdotes judíos convertidos al cristianismo (Hch 6,7), entre los cuales puede que incluso hubiera esenios, y para las afinidades de Heb con la LQ, véanse Y. Yadin, ScrHier 4 (1958) 36-55; C. Spicq, *RevQ* 1 (1958-59) 365-90; cf. J. Coppens, *NRT* 84 (1962) 128-41.257-82 (= ALBO 4/1).

5 **(III) Forma literaria, fecha y lugar de composición.** Debido a su cuidadosa y complicada composición y a su tema fundamental del sacerdocio de Cristo, Heb ha sido considerada como un tratado teológico. Sin embargo, la intención principal del autor no era exponer doctrina por exponerla, sino conjurar el peligro de la apostasía, peligro que era real para aquellos a quienes escribía. Se llama a la obra «palabra de exhortación» (13,22), designación que también se da a un sermón sinagogal en Hch 13,15. Probablemente, Heb es una homilía escrita, a la cual el autor dio un final epistolar (13,22-25). Debido a que hay referencias a «hablar» (p.ej., 2,5; 5,11; 6,9; 9,5), algunos han conjeturado que la homilía estaba destinada a ser pronunciada de viva voz. Tal hipótesis resulta inverosímil, y el final, que probablemente es el original, se opone claramente a ella.

El hecho muy probable de que la obra fuera utilizada por Clemente de Roma proporciona el *terminus ad quem* para el tiempo de su composición. Las referencias de 10,32-34 y 12,4 a la persecución padecida por los destinatarios son demasiado imprecisas para ser una indicación de una persecución que se pueda datar con certeza. Algunos ven en 10,32-34 una posible referencia a la persecución de los cristianos romanos por parte de Nerón (64 d.C.) y se apoyan en eso para datar la epístola en torno al 85 d.C. (véase R. H. Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament* [Londres 1966] 145). Pero puesto que ese pasaje no dice nada de martirio, mal se puede adecuar a la referencia indicada. Puesto que en su descripción del culto ofrecido bajo la antigua alianza el autor se basa principalmente en lo que el AT dice del tabernáculo mosaico y su liturgia, y no menciona el templo de Jerusalén, el tiempo pres. utilizado en la descripción de dicho culto no puede probar que Heb se escribiera antes de la destrucción del templo en el 70 d.C., ni que el culto del templo todavía continuase en el momento de la redacción. Muchos comentaristas se muestran partidarios de una fecha posterior al 70, habitualmente los años 80-90 d.C. Pero la razón de que el autor hable de la liturgia del tabernáculo y no de la del templo viene dada por la intención que le mueve a escribir. Lo que desea demostrar es que el sacrificio de Jesús ha reemplazado el culto sacrificial del AT, y se refiere a éste en su expresión más venerable y autorizada, la legislación del sagrado texto bíblico. En lo que respecta a su valor, tanto da que siga en pie o que haya tocado a su fin debido a la destrucción del templo. Sin embargo, dicha destrucción habría sido una confirmación de la postura del autor de Heb y, si éste escribió después de tal acontecimiento, su silencio acerca de él resulta difícil de explicar.

Los saludos enviados a los lectores por «los de Italia» (13,24) se han entendido como una prueba de que Heb fue escrita en Roma; pero el texto puede significar simplemente que esos oriundos de Italia estaban con el autor cuando éste escribió. Véase F. V. Filson, *«Yesterday»* (SBT 2/4, Naperville 1967) 10-11; BAGD 87; cf. Grässer, «Hebräerbrief» 156. Para una sólida argumentación en favor del destino romano de la epístola, véase Brown y Meier, *Antioch and Rome* [→ 4 supra] 142-49.

6 **(IV) Esquema.** La epístola a los Hebreos se puede esquematizar de la manera siguiente:

(I) Introducción (1,1-4)
(II) El Hijo, más alto que los ángeles (1,5-2,18)
 (A) La entronización del Hijo 1,5-14)
 (B) Exhortación a la fidelidad (2,1-4)
 (C) La exaltación de Jesús a través de la humillación (2,5-18)
(III) Jesús, sumo sacerdote misericordioso y fiel (3,1-5,10)
 (A) Jesús, el Hijo fiel, superior a Moisés (3,1-6)
 (B) Advertencia basada en la infidelidad de Israel (3,7-4,13)

(C) Jesús, sumo sacerdote misericordioso (4,14-5,10)
(IV) El sacerdocio y el sacrificio eternos de Jesús (5,11-10,39)
(A) Exhortación a la renovación espiritual (5,11-6,20)
(B) Jesús, sacerdote según el orden de Melquisedec (7,1-28)
(a) Melquisedec y el sacerdocio levítico (7,1-10)
(b) El sacerdocio levítico reemplazado (7,11-28)
(C) El sacrificio eterno (8,1-9,28)
(a) La alianza, el tabernáculo y el culto antiguos (8,1-9,10)
(i) El sacerdocio celestial de Jesús (8,1-6)
(ii) La antigua alianza contrastada con la nueva (8,7-13)
(iii) El tabernáculo de la antigua alianza (9,1-5)
(iv) El culto de la antigua alianza (9,6-10)
(b) El sacrificio de Jesús (9,11-28)
(i) El sacrificio en el santuario celestial (9,11-14)
(ii) El sacrificio de la nueva alianza (9,15-22)
(iii) El sacrificio perfecto (9,23-28)
(D) El sacrificio de Jesús, motivo para la perseverancia (10,1-39)
(a) Los muchos sacrificios y el sacrificio único (10,1-18)
(b) Confianza, juicio, recordatorio del pasado (10,19-39)
(V) Ejemplos, disciplina, desobediencia (11,1-12,29)
(A) La fe de los antiguos (11,1-40)
(B) Trato que Dios da a sus hijos (12,1-13)
(C) Los castigos de la desobediencia (12,14-29)
(VI) Exhortación final, bendición, saludos (13,1-25)

(Para otra manera de esquematizar Heb, véase A. Vanhoye, *Structure littéraire*.)

COMENTARIO

7 **(I) Introducción (1,1-4). 1.** *fragmentaria y de muchas maneras:* Algunos comentaristas no ven diferencia entre estos dos modos de describir la manera en que Dios habló en el pasado y consideran esta expresión como un ejemplo de endíadis. Sin embargo, es más probable que dichos modos se refieran, respectivamente, a la naturaleza fragmentaria de la revelación del AT y a las muchas maneras en que ésta se produjo. *los padres:* Los antepasados de Israel. Esto no significa necesariamente que la epístola estuviera dirigida a gente de origen judío, pues en 1 Cor 10,1 se aplica el mismo lenguaje a cristianos gentiles. Mediante su conversión a Cristo, el descendiente de Abrahán, los gentiles han sido introducidos en la comunidad del Israel espiritual (Gál 3,29). *los profetas:* No sólo aquellos cuyo mensaje se conserva en los libros del AT que llevan sus nombres, sino todos aquellos a través de los cuales habló Dios en la historia de Israel, p.ej., Abrahán (Gn 20,7), Moisés (Dt 18,18), Natán (2 Sm 7,2) y Elías (1 Re 18,22). **2.** *en éstos, los últimos días:* Lit., «al fin de estos días»; la frase gr. traduce en los LXX el hebr. *bĕʾaḥăîtt hayyāmîm*, «al final de los días». En este caso se añade «estos» a la fórmula de los LXX, fórmula que no siempre denota el «tiempo final», los últimos tiempos; pero ése es su significado habitual (cf. Is 2,2; Jr 23,20; Ez 38,16; Dn 10,14). El autor de Heb, al igual que el cristianismo primitivo en general, consideraba que los últimos tiempos habían sido inaugurados por el acontecimiento Cristo, especialmente por el sacrificio redentor de Jesús (cf. 9,26); de ahí que hable de los cristianos como de aquellos que han experimentado «las maravillas del poder del mundo venidero» (6,5). *por medio de su Hijo:* Lit., «por medio de un hijo», es decir, uno que es Hijo. El hablar de Dios a través de su Hijo es fundamentalmente la revelación de su designio salvador respecto a la raza humana mediante la venida de Jesús y la «redención eterna» (9,12) alcanzada por la muerte y exaltación de éste. «Cristo es la última palabra de Dios al mundo; la revelación en él es completa, definitiva y homogénea» (Moffatt, *Hebrews* 2). *heredero de todas las cosas, por quien hizo... los mundos:* El papel del Hijo como redentor y mediador de la creación. Aunque llega al final de los tiempos, lo anterior se menciona primero. Su constitución como heredero no fue un acontecimiento al margen del tiempo, previo a la encarnación; tuvo lugar cuando entró en la gloria después de su pasión (cf. Rom 8,17). La conexión de «heredero» con el «heredado» del v. 4 pone de manifiesto que el hecho de que el Hijo sea instituido «heredero de todas las cosas» se vincula con el hecho de que herede el «nombre más excelente» que recibió después de su humillación (Flp 2,6-11). Sin embargo, existía antes de que apareciera como ser humano: por medio de él Dios «hizo... los mundos» (*tous aiōnas*). La palabra gr. *aiōn* puede significar «mundo» o «edad», pero su uso en 11,3 en conexión con la creación del universo hace pensar en este caso en el primer significado. A menos que el pl. se deba considerar irrelevante (BDF 141.1), aparece aquí la concepción de la existencia de dos mundos, el visible y el invisible, éste constituido por los diversos cielos (cf. *TestXIILev* 3,1-9,2; 2 Cor 12,2; Heb 4,14; véase J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien* [París [2]1934] 1. 158). J. D. G. Dunn (*Christology in the Making* [Filadelfia 1980] 51-56.206-09) ha sostenido que la designación del

Hijo como mediador de la creación y las subsiguientes afirmaciones del v. 3 «quizá [apuntan] más a la preexistencia de una idea o designio en la mente de Dios, que a la de un ser divino personal» (56). Contra esto, véase J. P. Meier, «Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-114», *Bib* 66 (1985) 504-33, esp. 531-33.

8 Muchos especialistas piensan que los vv. 3-4 (algunos incluirían el v. 2) contienen un himno litúrgico incorporado por el autor (cf. U. Luck, «Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief», *Charis kai sophia* [Fest. K. H. Rengstorf, Leiden 1964] 192-215), o al menos elementos de un himno de ese tipo (cf. J. Jervell, *Imago Dei* [FRLANT 76, Gotinga 1960] 198 n. 99); para una crítica de tal opinión, véase Meier, «Symmetry» 524-28. La descripción del Hijo como mediador de la creación en el v. 2 lo asimila a la Sabiduría personificada del AT (Prov 8,30; Sab 7,22), y el v. 3 continúa en esa línea. Él es el «destello» (*apaugasma*) de la «gloria» del Padre (Sab 7,26). *Apaugasma* se puede entender activamente (resplandor) o pasivamente (reflejo, destello); a la vista de la dependencia respecto a Sab 7,26 y de la designación que sigue, en este caso es más probable el significado pasivo. *la impronta (charaktēr) misma de su sustancia:* Esto recuerda la ulterior descripción de Sabiduría como «imagen» (*eikōn*) de la bondad de Dios (Sab 7,26). *Charaktēr* probablemente significa lo mismo que *eikōn*, que se aplica a Cristo en Col 1,15 (véanse R. Bultmann, *TNT* 1.132; E. Käsemann, *The Wandering People of God* [Mineápolis 1984] 102-04). *que sostiene todas las cosas:* Guía y sostiene todo lo que ha sido creado por medio de él (cf. Col 1,17), lo mismo que la Sabiduría «se propaga decidida de uno al otro confín y gobierna todo con acierto» (Sab 8,1). *tras haber llevado a cabo la purificación de los pecados:* La atención pasa, de ocuparse del papel cosmológico del Hijo preexistente, a centrarse en la obra redentora del Jesús glorificado. Una yuxtaposición parecida se encuentra en Col 1,15-20; en el AT, el papel de la Sabiduría es cosmológico y también soteriológico (Prov 8,22-36; Sab 9,9-18). *la Majestad:* Perífrasis reverente para referirse a Dios, como «el Poder» de Mc 14,62 (para este uso judío, véase Bonsirven, *Judaïsme* [→ 7 supra] 1.128-49). La entronización de Jesús «a la diestra» de Dios se ve en 1,13 como el cumplimiento de Sal 110,1. Este texto se utiliza frecuentemente en el NT para describir la glorificación de Jesús (Hch 2,34-36; Rom 8,34; Col 3,1; 1 Pe 3,22); véase D. M. Hay, *Glory at the Right Hand* (SBLMS 18, Nashville 1973). Dicha glorificación se conecta directamente con la resurrección; de ahí que no se deba dar importancia al hecho de que Heb no haga referencia explícita a la resurrección salvo en 13,20, pues ésta se presupone cuanto se menciona la exaltación de Jesús (véanse O. Kuss, *Auslegung und Verkündigung* [Ratisbona 1963] 1.320; Thompson, *Beginnings* [→ 3 supra] 131 n. 15).

9 **4.** *hecho superior a los ángeles:* En su exaltación, Jesús ha «heredado un nombre más excelente que ellos». En la mentalidad semítica, el nombre designaba lo que una persona era, y la recepción de un nombre nuevo indicaba un cambio en la persona que lo recibía. En este caso, el nombre es «Hijo»; cf. O. Hofius, *Der Christushymnus Philliper 2,6-11* (WUNT 17, Tubinga 1976) 79; J. Dupont, «Filius meus es tu», *RSR* 35 (1948) 522-43. A. Vanhoye señala con razón que esto no se puede concluir sólo de los vv. 1-4, y que el hecho de que el nombre «Hijo» sea «heredado» por Jesús en su exaltación queda claro sólo a partir del versículo siguiente (véase *Situation du Christ* [París 1969] 93-148). Que esta recepción del nombre en su exaltación no se ha de entender en sentido adopcionista queda perfectamente expresado por la afirmación de Hofius (citada supra) de que «el Hijo se convierte en cuanto Exaltado en lo que ya es en cuanto Preexistente». La razón para introducir el tema de la superioridad de Jesús respecto a los ángeles se conecta con el propósito de Heb: los destinatarios corren el peligro de abandonar la palabra de Dios pronunciada a través de su Hijo. Las consecuencias de ello serían terribles, mucho peores que el castigo recibido por aquellos hebreos que desobedecieron la palabra pronunciada por medio de ángeles (2,2), la ley mosaica, porque el Hijo es superior a los mediadores angélicos de la ley. (Para los ángeles como mediadores de la ley, véanse Hch 7,53; Gál 3,19; Josefo, *Ant.* 5.515.3 § 136.) Sin embargo, la principal contraposición que Heb establece entre la alianza antigua y la nueva es que ésta tiene un sacerdocio nuevo y superior, cuyo santuario no está en la tierra, sino en el cielo (8,1-2). El sacerdocio de la antigua alianza con el cual se contrasta el del nuevo es el sacerdocio levítico; pero el autor tal vez tuviera también en cuenta la concepción judía según la cual los sacerdotes que atendían el santuario celestial eran ángeles (cf., p.ej., *TestXIILev* 3,4-6; también *Ḥag.* 12b, donde esa función se atribuye al arcángel Miguel). Al poner de relieve la superioridad de Jesús respecto a los ángeles, posiblemente el autor tenga en mente la inquietud fundamental de Heb, el sacerdocio celestial de Jesús, y desee decir que el sacerdote que desempeña esa función en el santuario celestial es Jesús, y no un ángel (véase H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* [WUNT 2, Tubinga 1951] 129 n. 1). Finalmente, estos versículos introductorios guardan semejanzas notables con los escritos de Filón,

en los cuales el Logos es la imagen (*eikōn*) de Dios (*De spec. leg.* 1.81) y el instrumento a través del cual fue creado el universo (*De cher.* 127; *De sacr. Ab.* 8). La palabra gr. *charaktēr*, que en el NT aparece sólo en Heb 1,3, es frecuente en Filón, a menudo aplicada al alma humana, pero también al Logos (*De plant.* 18).

10 **(II) El Hijo, más alto que los ángeles (1,5-2,18).**

(A) La entronización del Hijo (1,5-14). 5. La superioridad de Jesús respecto a los ángeles se demuestra en este momento mediante una cadena de siete textos del AT. El primero, Sal 2,7, pertenece a uno de los salmos reales que celebran, muy probablemente, la entronización del rey de Judá. Según 2 Sm 7,14, el segundo texto de la cadena, la relación entre Dios y el soberano davídico era la de un padre con su hijo; por consiguiente, el día de la subida del rey al poder era el día en el cual era «engendrado» como hijo de Dios. La interpretación mesiánica de estos textos, resultado de la creencia de que el Mesías sería del linaje davídico, se encuentra en el texto precristiano 4QFlor 1,11-13 (→ Apócrifos, 67:92), explícitamente en el caso de 2 Sm 7,14, implícitamente en el de Sal 2,7, puesto que el Florilegio hace referencia a los vv. 1-2 de dicho salmo, pero el «Ungido» de esos versículos es aquel al que se dirige el v. 7. El autor de Heb entendía el «hoy» de Sal 2,7 como el día de la exaltación de Cristo resucitado (cf. Hch 13,33). **6.** La tercera cita, una combinación de Dt 32,43 LXX y Sal 97,7, se introduce con «él dice» (para la justificación de la trad. como 3ª pers. masc., en lugar de neut. [el libro], y su trascendencia, véase M. Barth, «The Old Testament in Hebrews», *CINTI* 58-61). No se sabe con seguridad a qué acontecimiento se refiere el v. 6a. Algunos especialistas piensan que es la parusía (Héring, *Hebrews* 9). Si «de nuevo» se entiende como modificador del vb. («al introducir de nuevo a su primogénito en el mundo»), esa interpretación recibe un respaldo sólido, aunque no concluyente. Sin embargo, «de nuevo» puede ser simplemente la introducción a un nuevo argumento escriturístico, como en 1,5 (cf. 2,13; 10,30); el hecho de que aparezca dentro de la oración temporal no excluye esa posibilidad (cf. Sab 14,1). En este caso, probablemente se hace referencia a la exaltación de Jesús; el mundo al cual es llevado es el «mundo venidero» que queda sometido a él, y no a los ángeles (2,5). Puesto que el Hijo encarnado fue «hecho inferior a los ángeles por un poco» (2,9), no es probable que se aluda al nacimiento de Jesús (cf. Montefiore, *Hebrews* 45).

11 **7.** La formulación de Sal 104,4 de los LXX proporciona al autor una declaración sobre los ángeles que le permite poner de relieve el contraste entre ellos y el Hijo. El significado del texto de los LXX, diferente del TM, probablemente sea que Dios transforma a los ángeles en viento y fuego, idea encontrada en 4 Esd 8,21-22. Esto concuerda perfectamente con el propósito del autor: los ángeles son seres mudables y transitorios, a diferencia del Hijo, cuyo dominio es imperecedero. **8.** *tu trono, oh Dios:* El mismo texto se podría traducir «Dios es tu trono». Puesto que el Hijo está sentado a la diestra de Dios (1,3.13), tal trad. no se ajustaría al contexto; tampoco es fácil ver lo que podría significar. La intención principal del autor al citar Sal 45,7 parece ser simplemente poner de relieve la permanencia del reino del Hijo. La aplicación al Hijo del nombre «Dios» no es por sí misma de gran trascendencia; el salmo ya lo había aplicado al rey hebr. al que se dirigía. Sin duda, el autor de Heb veía en ese nombre más cosas que las expresadas por el estilo cortesano del original, pero lo que él entendía se debe deducir de lo que ya ha dicho del Hijo preexistente. El tema de la sección entera indica que lo que el autor plantea es el dominio imperecedero del Hijo, resultado de su entronización. **10-12.** La siguiente cita, tomada de Sal 102,26-28, atribuye al Hijo la obra de la creación; el salmo como tal dirige estas palabras a Dios. Puesto que el autor ha hablado del Hijo como mediador de la creación, no resulta sorprendente tal aplicación. La permanencia que el salmo atribuía a Dios se atribuye aquí al Hijo: los cielos perecerán, pero él permanece (cf. Is 51,6). **13.** La última cita del AT es Sal 110,1, al cual ha aludido ya el autor en el v. 3. Estas palabras no fueron dichas a ningún ángel. **14.** En contraste con el Hijo entronizado, los ángeles son sólo siervos, «espíritus servidores» (cf. Filón, *De virt.* 73). Quizá la indicación de que su ministerio es en favor de los seres humanos vaya dirigida contra una tendencia a considerarlos como verdaderos objetos de culto (cf. Col 2,18). Véase K. J. Thomas, «The Old Testament Citations in Hebrews», *NTS* 11 (1964-65) 303-25.

12 Algunos sostienen que los vv. 5-13 reflejan un himno en el cual, a semejanza de Flp 2,9-11 y 1 Tim 3,16, las fases de la exaltación de Jesús se presentan en el orden correspondiente al de las ceremonias de entronización (esp. egipcias) del antiguo Oriente Próximo (véanse J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus* [NTD 9, Gotinga 1975] 27-29; F. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung* [MTS 9, Múnich 1955] 96 n. 100; Hay, *Glory* [→ 8 supra] 86). Las tres partes de la ceremonia son: (1) la elevación del nuevo rey al rango divino; (2) su presentación a los dioses del panteón; (3) su entronización y su recepción del poder regio. Según quienes sustentan tal opinión, en estos versículos se puede percibir, con la modificación exigida por una religión monoteísta, la misma secuencia: (1) elevación de Jesús a la categoría de Hijo de Dios al que los

ángeles deben adorar (vv. 5-6); (2) la proclamación de un señorío imperecedero (vv. 7-12); (3) la entronización (v. 13). Contra el uso por parte de Heb de tal modelo ritual, véase Meier, «Symmetry» [→ 7 supra] 521 n. 55.

13 **(B) Exhortación a la fidelidad (2,1-4).** En este punto, el autor pasa de la exposición a la exhortación. La alternancia entre una y otra es característica de la epístola. La advertencia contra la apostasía (2,1-3a) se repite varias veces en Heb, y el argumento a fortiori de estos versículos se utiliza con frecuencia (cf. 7,21-22; 9,13-14; 10,28-29; 12,25; véase Spicq, *Hébreux* 1.53 para paralelos en Filón). En este caso se basa en la inferioridad de la «palabra transmitida por medio de ángeles» (la ley mosaica; véase el comentario a 1,4) respecto a la que los cristianos han recibido. **3-4.** La salvación que van a heredar (cf. 1,14) tuvo su origen en la palabra «transmitida por medio del Señor» y «confirmada a nosotros por quienes la habían oído». En lo tocante al conocimiento de esa palabra, el autor está claramente en la misma posición que aquellos a quienes se dirige: la recibió de testigos. Pero tal vez no convenga insistir en la distinción entre «nosotros» y «quienes oyeron» como un argumento a favor de que el autor y sus contemporáneos pertenecían a la segunda generación de cristianos (véase B. Hunt, *SE II* 410). La confirmación llegó, no sólo a través de quienes habían oído, sino también con el sello que Dios puso a la verdad de todo aquello «con signos y prodigios, con toda suerte de milagros y dones del Espíritu Santo repartidos según su voluntad». Los signos y prodigios se mencionan en Hch como confirmación de la predicación apostólica (4,30; 14,3; 15,12); la tríada «milagros, prodigios, signos» es el testimonio que Dios da de Jesús mismo (Hch 2,22) y el que da Pablo como indicio de que su condición de apóstol es auténtica (2 Cor 12,12).

14 **(C) La exaltación de Jesús a través de la humillación (2,5-18). 5.** *el mundo venidero:* Ha quedado sometido al Hijo glorificado en el momento culminante de un movimiento ascendente que empezó con la humillación de su vida terrena, sufrimiento y muerte. (Para la concepción de que el mundo presente estaba bajo el dominio de ángeles, véanse Dt 32,8 LXX; Dn 10,13.) **6-9.** La cita del AT, Sal 8,5-7, es introducida por la fórmula «atestiguó alguien en algún lugar». Su imprecisión se debe a la indiferencia del autor respecto al autor humano del texto: toda la Escritura es palabra de Dios. En Filón se encuentra una modalidad parecida de introducción (*De ebr.* 61). Este salmo se aplica también a Jesús en 1 Cor 15,27; Ef 1,22; y probablemente en 1 Pe 3,22. Tal uso por parte de diversos autores indica que esa aplicación pertenecía a una tradición de interpretación del AT que era patrimonio común del cristianismo primitivo (véase C. H. Dodd, *According to the Scriptures* [Nueva York 1953] 32-34). Posiblemente el origen de la aplicación fue que el v. 5 habla de «el hijo de hombre». Esa expresión está en paralelismo sinonímico con el «hombre» del verso anterior, pero a los cristianos les tenía que recordar la designación de Jesús como Hijo del hombre (→ Jesús, 78:38-41). El salmo empieza contraponiendo la grandeza de Dios con la relativa insignificancia de los seres humanos, pero pasa a reflexionar sobre lo grandes que son los seres humanos respecto al resto de la creación; son, en efecto, «poco inferiores a los ángeles», pero les ha sido sometido todo lo demás. El autor de Heb toma ese sometimiento afirmado como el punto de partida de su argumento. En el momento presente «no vemos todavía que esté sometido todo» a la humanidad, salvo en el caso de Jesús, el Hijo del hombre. **7.** *por un poco:* Las palabras gr. (*brachy ti*) pueden significar un poco en grado o un poco de tiempo; su significado en el salmo es el primero, pero Heb las toma en el segundo sentido. Jesús fue hecho por un poco de tiempo inferior a los ángeles, en los días de su vida terrena, pero ahora está coronado de gloria y honor; y todas las cosas, ángeles incluidos, le están sometidas. En este punto, el autor considera todas las cosas como ya sometidas a Jesús en virtud de su exaltación; para la misma concepción, véase Ef 1,22. Pablo utiliza Sal 8 en 1 Cor 15,25-27 con un significado diferente: el reinado de Jesús ha empezado, pero el sometimiento de todas las cosas (concretamente, de «todos [sus] enemigos») no será completo hasta su triunfo final en la parusía. Esa opinión se encuentra también en Heb 10,13, aunque allí Sal 8 no se usa en relación con ella. Puesto que la supremacía y triunfo de Jesús se puede considerar desde perspectivas diferentes, ambas opiniones no son incompatibles; y no resulta sorprendente encontrarse con que el mismo autor sostiene ambas. **9.** *a fin de que... gustase la muerte para bien de todos:* Ésta es una oración final, pero ¿qué se quiere decir al afirmar que Jesús fue coronado de gloria y honor para que pudiera gustar la muerte, etc.? La opinión de H. Strathmann de que la coronación no se refiere a la exaltación de Jesús, sino a su consagración como sumo sacerdote en preparación para su muerte sacrificial (*Der Brief an die Hebräer* [NTD 9, Gotinga 1968] 85), es difícil de aceptar a la vista de la parte precedente del versículo en la cual la coronación de Jesús parece ser la consecuencia de que haya padecido la muerte («por haber padecido la muerte»); cf. también 5,4-5, donde su honor y gloria como sumo sacerdote se conectan con su exaltación; y 12,2. J. Héring indica que la oración final se ha de entender en relación con la frase «por haber padecido la muerte», como explicación de ésta (*Hebrews* 17); véase también el

análisis de P. Hughes (*Hebrews* 90), donde el v. 9 se ve estructurado en forma quiástica, de manera que la oración final (el cuarto elemento del quiasmo) se conecta semánticamente con el primero («que fue hecho inferior a los ángeles por un poco»). *por el favor de Dios:* Esta lectura (*chariti theou*) cuenta con una excelente atestación de mss. y encaja perfectamente con el v. 10, que habla de la iniciativa de Dios en la obra salvadora de Jesús. Sin embargo, unos pocos mss. leen *chōris theou*, «excepto Dios». Pese a su escasa atestación, esta lectura puede ser correcta, si nos atenemos al principio de que se debe preferir la lectura más difícil, especialmente dado que un amanuense fácilmente podría haberla cambiado debido a escrúpulos teológicos. Expresa el sentimiento de abandono de Jesús en el momento de la muerte (cf. Mc 15,34). *gustar la muerte:* Semitismo equivalente a experimentar la muerte (cf. Mc 9,1).

15 **10.** *era adecuado:* Este uso del argumento *ex convenientia* con respecto a Dios es «una innovación en la Biblia» (Spicq, *Hébreux* 2.36), aunque se da con frecuencia en Filón (p.ej., *Leg. alleg.* 148; *De conf. ling.* 175). *por quien es todo y para quien es todo:* Este concepto de Dios como Creador en quien halla su razón de ser todo cuanto ha hecho se encuentra también en 1 Cor 8,6 y Rom 11,36. *llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación:* El ptc. gr. *agagonta*, «llevara», probablemente se refiere a Dios, aunque algunos lo aplican a Jesús («perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación, el que lleva muchos hijos a la gloria»). El argumento a favor de esta última interpretación se basa en el hecho de que el ptc. está en ac., mientras que el pron. referido a Dios («era adecuado a él») está en dat. Pero esto no resulta concluyente (véase ZBG § 394; BDF 410). El mejor modo de explicar el tiempo del ptc. es como aor. ingresivo que indica el punto de partida de la acción de Dios (Michel, *Hebräer* 148; Héring, *Hebrews* 18-19). La designación de Jesús como guía anuncia un tema importante de Heb: el viaje del pueblo de Dios hasta el lugar del descanso (4,11), el santuario celestial, tras los pasos de Jesús, su «precursor» (6,20). R. Bultmann considera que esto se relaciona con el motivo gnóstico del viaje del alma hasta el mundo de la luz (*TNT* 1.177); otro tanto hace E. Käsemann (*Wandering* 87-96.128-33). *perfeccionar:* El vb. gr. *teleioō*, «perfeccionar», aparece nueve veces en Heb, tres de las cuales tienen que ver con el perfeccionamiento de Jesús (2,10; 5,9; 7,28). En los LXX se aplica a la consagración sacerdotal, traduciendo una expresión hebr., «llenar [las manos]» (Éx 29,9.29.33.35; Lv 16,32; 21,10; Nm 3,3). Para el sustantivo correspondiente, «perfección» (*teleiōsis*), véase Lv 8,33. Esta noción cultual de perfección está ciertamente presente en Heb (véanse G. Delling, «*Teleioō*», *TDNT* 8.82-84; M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* [Tubinga 1956] 2.106-76; Vanhoye, *Situation* [→ 9 supra] 325-27). Pero la consagración sacerdotal de Jesús entrañaba su obediencia aprendida mediante el sufrimiento (5,8-10), y su perfeccionamiento significa además que mediante esa obediencia fue llevado «a la plena perfección moral de su humanidad» (Westcott, *Hebrews* 49). D. Peterson aboga por una interpretación «vocacional» del concepto de perfección en Heb, entendiendo por tal la habilitación de Jesús, mediante los sufrimientos de su vida y su muerte obedientes y mediante su exaltación, para ser fuente de salvación para aquellos que le obedecen; y sostiene que, aun cuando en 2,11-12 hay «indicios» de «perspectiva cultual», «no [son] suficientes para exigir una interpretación cultual de la perfección en 2,10» (*Hebrews and Perfection* [SNTSMS 47, Cambridge 1982] 72). Pero luego pasa a decir que «la transición a la presentación de la obra de Cristo desde una perspectiva de sumo sacerdocio en 2,17 es sumamente significativa» (p. 73). ¿Acaso esa perspectiva no arroja luz sobre el significado de 2,10? **11.** *pues el que consagra y los consagrados:* Jesús es el que consagra. El vb. gr. *hagiazō*, «consagrar», es, como «perfeccionar», un término cultual; cf. Éx 28,41; 29,33. El hecho de que Jesús sea perfeccionado como sumo sacerdote le permite perfeccionar a su pueblo (cf. 10,4 [donde los términos «perfeccionar» y «consagrar» se utilizan juntos]; 11,40; 12,23). «Mediante la consagración sacerdotal de Cristo son perfeccionados y consagrados los creyentes mismos» (Dibelius, *Botschaft* 2.172). El autor de Heb hace hincapié en el carácter único del sacerdocio de Jesús y no atribuye a sus seguidores lo que es únicamente de él. Pero el elemento común a ambas consagraciones es que brindan la posibilidad de acceder a Dios. En su calidad de sumo sacerdote, Jesús entró en el Santo de los santos (9,12), en el cielo mismo, para presentarse allí ante Dios en favor nuestro (9,24); los creyentes pueden hacer confiadamente su entrada tras él y acercarse a Dios (7,19). *todos tenemos el mismo padre:* Lit., «somos todos de uno solo». La mayoría de los comentaristas dicen que el «padre» es Dios; otros, que es Abrahán (cf. 2,16), pero la argumentación hace pensar que a quien se alude es a Adán (cf. O. Procksch, «*Hagiazō*», *TDNT* 1.112). No es verdad que se afirme implícitamente que «el vínculo común de Cristo con el género humano se remonta al período previo a la encarnación» (Moffatt, *Hebrews* 32); la encarnación del Hijo es lo que hace a los seres humanos sus hermanos (cf. 2,14). Si puede ser el sumo sacerdote de éstos es gracias a que se les asoció al hacerse «san-

gre y carne» como ellos (2,17). La fuerza del argumento estriba en que Cristo es capaz de ayudarles porque comparte su suerte y es uno de ellos, es decir, porque como ellos es hijo de Adán. *no se avergüenza de llamarles hermanos:* Porque comparte la naturaleza de aquellos a los que ha consagrado.

16 **12-13.** Se citan en este momento tres textos del AT que ponen de manifiesto la unión entre el Hijo y aquello que él vino a salvar. El primero es Sal 22,23, tomado de un salmo que en la Iglesia antigua se aplicó comúnmente a Cristo en su pasión (cf. Mt 27,43.46; Mc 15,34; Jn 19,24). El salmo pertenece a la categoría de «lamentación individual»; en el v. 23, empieza el motivo de la «certeza de ser escuchado», común a dicha categoría. El autor de Heb pone en labios de Jesús la gozosa alabanza de Yahvé expresada por la persona que sufre. Probablemente, la razón principal para hacer tal cosa fue el uso de «hermanos» en ese versículo, pero no resulta exagerado decir que el autor piensa en la alabanza dada a Dios por Cristo glorificado «en medio de la asamblea (*ekklēsia*)» de quienes él ha consagrado. La segunda y la tercera citas son de Is 8,17 y 18, respectivamente. El propósito de la segunda no está claro. Si se acepta la opinión de Dodd de que cuando en el NT se citan textos del AT no se hace referencia simplemente al versículo o versículos citados, sino a su contexto (*According to the Scriptures* [→ 14 supra] 61), la razón de la cita puede ser que Isaías estaba declarando su confianza en la verdad de los oráculos divinos que la mayoría del pueblo había rechazado. De manera parecida, en este caso se presenta a Cristo exaltado aguardando la acreditación de su obra, cuya trascendencia no resulta manifiesta ahora salvo para quienes creen en él (cf. 10,13). Sin embargo, parece poco probable que sea ésa la finalidad de la cita; en esta parte de Heb, el autor está hablando de la solidaridad existente entre Jesús y sus seguidores. Es más probable que desee presentar a Jesús, en su vida mortal, como ejemplo de esa confianza en Dios que resulta necesaria para aquellos a los que él ha consagrado y que ahora precisan de una confianza parecida para no «extraviarse» (2,1). La tercera cita es sorprendente por cuanto parece significar que los creyentes son hijos de Jesús. Tal concepto no se encuentra en ningún otro lugar del NT (Jn 13,33 y 21,5 no son excepciones). Son varias las tentativas que se han hecho de aceptar ese significado y de explicar de manera satisfactoria su peculiar uso (véanse Bruce, *Hebrews* 48; Michel, *Hebräer* 154). Los hijos son de Dios o, más probablemente, de Adán; «el mismo padre» (2,11) es Adán, no Dios. En cualquiera de los dos casos se da un cambio respecto al significado del texto veterotestamentario, donde los hijos son de Isaías.

17 **14.** *como los hijos comparten la sangre y la carne, así también las compartió él*: En sentido bíblico, «carne» denota la naturaleza humana considerada en su debilidad y fragilidad, y como tal se contrapone a «espíritu» y a Dios (cf. Sal 56,5; 78,39; Is 31,3; 2 Cr 32,8). La expresión «carne y sangre» en el sentido de seres humanos aparece en el AT sólo en Eclo 14,18; 17,26; para el NT, cf. Mt 16,17; Gál 1,16; Ef 6,12. En este caso el autor habla de la naturaleza humana sometida a la maldición de la muerte y ve la muerte asociada con el diablo. Resulta difícil pensar que no relacione esa idea con el relato de la caída y que no siga una tradición que veía conexión entre la muerte y el pecado de Edén (Eclo 25,23; 4 Esd 3,7; *2ApBar* 23,4). Por consiguiente, hay que poner en duda la opinión de E. Schweizer, según la cual en Heb el concepto de carne no está nunca vinculado con la noción de pecado («*Sarx*», *TDNT* 4.142). *para destruir al que tenía el dominio sobre la muerte, es decir, al diablo:* En el judaísmo helenístico existía la idea de que la muerte no formaba parte del plan de Dios para los seres humanos, y de que había sido introducida en el mundo por el diablo (Sab 1,13; 2,23-24). Debido a esa conexión entre pecado y muerte, el poder de la muerte se vio quebrantado cuando Cristo eliminó el pecado mediante su obra como sumo sacerdote (2,17). La paradoja de que la muerte quedara anulada por la muerte de Cristo es semejante a la de Rom 8,3, donde Pablo dice que Dios condenó el pecado enviando a su Hijo «en la semejanza de una carne de pecado». El autor no da razón alguna; se limita a decir que era adecuado a Dios el actuar así.

18 **15.** *liberar a los que, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud:* Este temor a la muerte no se debe considerar como el temor natural generalmente experimentado por los seres humanos. (Tampoco hay indicación alguna de que la libertad aludida sea la libertad respecto a una coacción a hacer el mal para evitar la muerte [así Bruce, *Hebrews* 51].) Es más bien un temor religioso basado en la creencia de que la muerte es una ruptura de las relaciones personales con Dios (cf. Is 38,18; Sal 115,17-18), pero también en un verdadero reconocimiento de que la muerte, dada su conexión con el pecado, es más que un mal físico (cf. 1 Cor 15,26, donde la muerte es el «último enemigo» en ser destruido por Cristo). El temor que Jesús sintió ante la perspectiva de la muerte (cf. 5,7) sólo se puede explicar por el hecho de que se dio cuenta de esto mejor que nadie. Pero mediante su muerte quedó abierto para todo el que le obedece el camino a una vida interminable con Dios. **16.** *porque, ciertamente, no es a los ángeles a quienes toma de la mano, sino a los descendentes de Abrahán:* C. Spicq toma el vb. *epilambanetai* como una referencia a la encarnación (*Hébreux*

2.46), siguiendo a muchos comentaristas patrísticos. La sección entera trata sobre la encarnación, pero parece que este versículo posee una amplitud mayor. El vb. *epilambanomai* se usa en 8,9 (en una cita de Jr 31,32 [LXX 38,32]) con el significado de «tomar de la mano a» una persona para ayudarla, significado que bien podría ser el que tiene también en este caso. El tiempo pres. hace pensar en una ayuda continuada, más que en el acontecimiento único de la encarnación. Los descendientes de Abrahán son quienes creen en Cristo. **17.** *para poder ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel:* Ésta es la primera mención del tema central de Heb: el papel de Jesús como sumo sacerdote. Al calificarlo de «fiel», el autor sigue una tradición que exige del sacerdote esa cualidad (cf. 1 Sm 2,35); pero que deba ser «misericordioso» es una idea peculiar de Heb. Cuando el motivo de la misericordia del sumo sacerdote se retoma de nuevo en 4,15 y 5,1-3, se basa, como en este caso, en su solidaridad con los seres humanos. Nada de la tradición del AT hace hincapié en esa cualidad; probablemente proviene de la reflexión del autor sobre la manera en que Jesús vivió, sufrió y murió en la tierra. En lo tocante a la misericordia, Cristo no encajaba en ninguna definición preconcebida; más bien, la definición que el autor da de esa virtud (5,1-3) se basa en el conocimiento que él tenía de lo que Jesús había sido. *y expiar los pecados del pueblo:* El vb. gr. *hilaskesthai*, «expiar», aparece con frecuencia en los LXX, donde suele traducir el hebr. *kipper*. Expresa la eliminación del pecado, o la contaminación, por parte de Dios o de un sacerdote con los medios establecidos por Dios para ese fin (véase C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* [Londres 1935] 82-95; → Teología paulina, 82:73-74); la opinión de Dodd de que esa palabra no expresa además la idea de «aplacar» la cólera de Dios, es decir, la idea de «propiciación», ha sido puesta en tela de juicio; cf. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids 1955) 125-85; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (SNTSMS 5, Cambridge 1967) 23-48. **18.** Las tentaciones (pruebas) de Jesús, que le capacitaron para ayudar a quienes padecen tentación, no fueron sólo la perspectiva de los sufrimientos de su pasión, sino las tentaciones experimentadas a lo largo de su vida (4,15; Lc 22,28). La tradición evangélica indica que la fidelidad a su misión fue el objeto principal de sus tentaciones (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; cf. J. Dupont, *NTS* 3 [1956-57] 287-304). La tentación de aquellos a los que se dirigen estas palabras era la apostasía: en lo fundamental, el mismo impulso que experimentó él a la infidelidad.

19 (III) Jesús, sumo sacerdote misericordioso y fiel (3,1-5,10).

(A) Jesús, el Hijo fiel, superior a Moisés (3,1-6). El autor inicia en este momento una consideración sobre la misericordia y fidelidad de Jesús en orden inverso al formulado en 2,17. **1.** *hermanos santos, partícipes de una vocación celestial:* Los cristianos son «santos» porque están consagrados por Jesús, y «hermanos» debido a su común relación con él (2,11). Están llamados a seguirle hasta el interior del santuario celestial donde desempeña ahora la función de sumo sacerdote en favor de ellos. *fijos vuestros ojos en Jesús:* El vb. es un aor. ingresivo. El peligro de apartarse del cristianismo se debe al olvido de lo que Cristo ha hecho por ellos; ahora deben poner constantemente en él su mirada espiritual. *el apóstol y sumo sacerdote:* Éste es el único lugar del NT donde Jesús es llamado «apóstol». Significa que él es el enviado por Dios como su palabra definitiva a los seres humanos (1,2). Puesto que el interés del autor se centra principalmente en la obra de Jesús como sacerdote, y no en su enseñanza, a lo que se refiere principalmente es a la palabra-acontecimiento. Tal vez eso explique la omisión del artículo de «sumo sacerdote»; los dos títulos probablemente constituyen una unidad (K. Rengstorf, «*Apostolos*», *TDNT* 1.423-24), pero no exactamente una unidad como la concibe Rengstorf (apóstol-revelador-palabra: sumo sacerdote-expiador-obra). *al que confesamos:* Lit., «de nuestra confesión». Ésta es la primera de las tres veces (cf. 4,14; 10,23) en que el autor habla de una *homologia*, «confesión», hecha por aquellos a quienes se dirige. Probablemente se refiere a un reconocimiento bautismal de Jesús como Hijo de Dios (nótese el tono bautismal del contexto). Su enseñanza sobre Jesús como «apóstol y sumo sacerdote» pretende ser una interpretación nueva de lo que los cristianos han confesado en su bautismo (cf. G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Christentum* [BEvT 28, Múnich 1963] 188-203; Michel, *Hebräer* 173). Sin embargo, lo que en este punto le interesa al autor no es el contenido de la confesión, sino su potencialidad para dar a aquellos a los que se dirige fortaleza y apoyo en sus tribulaciones (cf. V. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* [NTTS 5, Grand Rapids 1963] 133-37).

20 **2.** La comparación entre Jesús y Moisés se debe probablemente al hecho de que Jesús es el mediador de la nueva alianza (9,15), lo mismo que Moisés lo fue de la antigua. El carácter de mediador de Moisés no estaba desconectado del sacerdocio y los sacrificios; su sacrificio en el momento del establecimiento de la alianza se recuerda en 9,19-20, aunque en Heb no se le da la designación de «sacerdote». Cuanto el autor habla del sacrificio de Jesús, el antitipo veterotestamentario no es Moisés, sino el sumo sacerdote aaronita en el desempeño de sus funciones el día de la expiación (9,6-15). Sin embargo, Filón habla del

sumo sacerdocio de Moisés (*Quis rer. div.* 182; *De praem.* 53), y es posible que el autor piense en dicho sacerdocio al contraponer en este momento a Jesús y Moisés. *al que le hizo:* No se trata de una referencia al origen de Jesús, sino a su designación para el cargo (cf. Schierse, *Verheissung* [→ 12 supra] 109). El vb. se utiliza con ese significado en 1 Sm 12,6, «El Señor... que hizo a Moisés y Aarón...». La fidelidad de Moisés «en toda su casa [de Dios]» procede de Nm 12,7; esta sección ha sido considerada un midrás sobre ese versículo (Montefiore, *Hebrews* 72). Aunque M. R. D'Angelo ve en este pasaje una alusión a ese texto, considera que el lugar veterotestamentario citado es 1 Cr 17,14 LXX y que la cita es «una referencia deliberada al oráculo de Natán» (*Moses in the Letter to the Hebrews* [SBLDS 42, Missoula 1979] 69); tal opinión es rechazada por E. Grässer (*ZNW* 75 [1984] 15 n. 66). La «casa» de Dios en la que Moisés fue siervo fiel es Israel.

21 **3.** *cuanto la dignidad del constructor de la casa supera a la casa misma:* Aunque este versículo y el siguiente no existieran, y los vv. 5 y 6 siguieran inmediatamente al v. 2, la superioridad de Jesús sobre Moisés parecería quedar suficientemente indicada: Moisés fue el siervo fiel en la casa de Dios (v. 5), Cristo es el Hijo fiel al frente de la casa (v. 6). Sin embargo, el v. 3 está estrechamente conectado con las diferentes posiciones formuladas en los vv. 5-6. En cuanto siervo dentro de la casa (Israel), Moisés formaba parte de la casa; Cristo, en cuanto Hijo al frente de ella, era, junto con Dios, su constructor. En su calidad de Hijo preexistente, tenía parte en la obra creadora de Dios (1,2-3); cf. Kuss, *Hebräer* 49; O. Michel, «*Oikos*», *TDNT* 5.126-27. Para una opinión parecida («Jesús en cuanto Hijo... pertenece a la familia del constructor»), véase W. Loader, *Sohn und Hoherpriester* (WMANT 53, Neukirchen 1981) 77-78. **4.** *toda casa tiene su constructor, mas el constructor de todo es Dios:* Algunos especialistas entienden el v. 4b como un paréntesis (Héring, *Hebrews* 25; Moffatt, *Hebrews* 42; Spicq, *Hébreux* 2.67); sin embargo, parece que el pensamiento del autor sólo fluye de manera lógica si se extiende el paréntesis al versículo entero y éste se entiende, no como un «aparte edificante» (Moffatt), sino como algo exigido por la argumentación. La casa del v. 2 es la casa de Dios, pero al usar Nm 12,7 el autor ha cambiado el pron. posesivo de la 1ª a la 3ª pers. («su casa» por «mi casa»). Este cambio, necesario dada la transformación del estilo directo del AT, se podría interpretar mal; «su casa» se podría interpretar erróneamente como la casa de Moisés, en lugar de la de Dios. Para evitar tal malentendido y reforzar así el argumento del v. 3 de que Moisés no fue quien construyó la casa, sino simplemente parte de ella, el autor recuerda quién la construyó: Dios, que construyó todas las cosas. **5.** *como servidor, para atestiguar cuanto había de anunciarse:* Aquello en lo que se hace hincapié aquí no es el papel de Moisés como mediador de la antigua alianza ni como legislador; más bien, Moisés es quien predijo la dispensación cristiana. *cuanto había de anunciarse:* A saber, por medio del Hijo de Dios (1,2; 2,3). **6.** La «casa» es la comunidad cristiana. Su continuidad con el antiguo Israel queda indicada por el hecho de que no hay dos casas, sino una sola; la antigua continúa en la nueva. (Para la metáfora de los cristianos como «casa de Dios», véanse 1 Tim 3,15; 1 Pe 4,17; Ef 2,19; como «templo de Dios», véase 1 Cor 3,6; en la LQ véanse 1QS 8,5-9; 9,6.) Para las repercusiones de que Cristo sea el Hijo que está «al frente de» la casa, véase el comentario al v. 3. *si es que mantenemos la confianza y nos gloriamos en lo que esperamos:* La mayoría de los mss. añaden «firme hasta el fin», pero tal adición no se encuentra en B ni en P^{46} y parece ser una interpolación procedente del v. 14. Aunque el gr. *parrhēsia*, «confianza», podría significar «audacia» y apuntar a un reconocimiento abierto de la fe ante el peligro y la tribulación (Montefiore, *Hebrews* 73), las exhortaciones de Heb a la fidelidad no parecen estar motivadas por el peligro de la persecución, que requeriría una confesión audaz, sino más bien por el peligro de «extraviarse» (2,1), que requiere confianza.

22 **(B) Advertencia basada en la infidelidad de Israel (3,7-4,13). 7.** *el Espíritu Santo:* El espíritu de Dios, inspirador de las Escrituras, habla a través de ellas. No se deben ver en la expresión conceptos trinitarios. El versículo inicia una sección de advertencia basada en la experiencia de Israel durante la peregrinación por el desierto. El argumento se apoya en la primitiva concepción cristiana que ve la redención realizada por Cristo como un nuevo éxodo. En el AT, el éxodo había servido como símbolo del regreso de los judíos del exilio de Babilonia (Is 42,9; 43,16-21; 51,9-11); en el NT, la obra redentora era considerada como un nuevo éxodo, experimentado en primer lugar por Jesús mismo (Lc 9,31) y después por sus seguidores (1 Cor 10,1-11). Los destinatarios de Heb están todavía en camino hacia la meta de su éxodo: el santuario celestial adonde les ha precedido Jesús (6,20). Se han cansado y están en peligro de interrumpir su viaje. De ahí la advertencia para que no dejen de alcanzar la meta, como aquellos hebreos que se rebelaron contra Dios. La cita de los vv. 7b-11 está tomada de Sal 95,7b-11, pero difiere en muchos aspectos de la lectura de los LXX. La diferencia principal es que, mientras que los LXX (y el TM) conectan los «cuarenta años» (v. 10) con la ira de Dios, en este caso van con

la frase anterior, «vieron mis obras», aunque en el v. 17 se sigue el orden de los LXX. La razón de la trasposición no está clara. **9.** *vuestros padres me pusieron a prueba:* cf. Éx 17,7; Nm 20,2-5. **11.** Cf. Nm 14,1-23. *mi descanso:* La tierra de Palestina; cf. Nm 20,12; Dt 12,9. Käsemann considera que el motivo de Heb del viaje del pueblo de Dios hasta su descanso asignado es un tema gnóstico (*Wandering* [→ 8 supra] 67-75; contra esto, véase C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* [FRLANT 78, Gotinga 1961]), pero el equivalente veterotestamentario parece ser una explicación satisfactoria de la fuente de la cual echó mano el autor de Heb. (Para la opinión de que a Heb no le interesa el viaje de Israel como tal, sino únicamente la negativa de los hebreos a entrar en la tierra prometida debido al miedo que tenían de que sus habitantes les dieran muerte [Nm 14,11-12.21-23.27-35], véase O. Hofius, *Katapausis* [WUNT 11, Tubinga 1970] 116-46; de manera parecida Strobel, *Hebräer* 112). **12.** *el Dios vivo:* El calificativo «vivo» aplicado a Dios significa que éste se manifiesta en sus obras (cf. Jos 3,10; Jr 10,10). La expresión «apostatar del Dios vivo» se toma frecuentemente como indicio de que Heb no fue escrito para cristianos judíos en peligro de recaer en el judaísmo, sino para convertidos paganos; en el caso de un regreso al judaísmo, se arguye, no se hablaría de «apostatar del Dios verdadero». Sin embargo, el autor no habla simplemente del Dios verdadero, sino del Dios verdadero en cuanto vivo, es decir, en cuanto actúa y, concretamente, en cuanto se manifiesta en Cristo. Alejarse del cristianismo es, entonces, apostasía del Dios vivo, aun cuando fuera un regreso al judaísmo, donde se pasa por alto el acto supremo de Dios. **13.** *mientras todavía es hoy:* El autor anticipa lo que va a decir en 4,2-11. El «descanso» en el que Israel iba a entrar era sólo una prefiguración de aquel descanso al que están llamados los destinatarios de la epístola; y todavía está abierto a ellos, siempre y cuando perseveren en la fe con la cual iniciaron su vida como cristianos. **14.** *hemos llegado a ser compañeros de Cristo:* Probablemente la participación significa compartir el destino común de entrar en el santuario celestial.

23 **16-19.** Cf. Nm 14,1-38; Dt 1,19-40. Debido al miedo que les producía la perspectiva de entablar batalla con los cananeos, los hebreos se negaron a entrar en la tierra de Canaán. En castigo, el Señor decretó que todos, salvo los exploradores Caleb y Josué y quienes habían nacido después de la salida de Egipto, murieran en el desierto sin llegar a entrar en la tierra prometida. El autor hace hincapié en la conexión entre desobediencia (v. 18) e incredulidad (v. 19). **4,2.** *el evangelio nos ha sido predicado a nosotros lo mismo que a ellos:* Debido a que la promesa hecha a los hebreos de que entrarían en Palestina prefiguraba la promesa hecha a los cristianos de que entrarán en el cielo, el autor utiliza terminología neotestamentaria para describir lo que había oído Israel; fue «el evangelio». **3-4.** El «descanso» de Dios se ve con una dimensión más honda que no lo limita a Palestina. Sal 95,11 llama a esa tierra descanso de Dios («mi descanso») porque era el lugar de descanso que iba a dar a su pueblo (contra G. von Rad, que ve la espiritualización del concepto en el salmo mismo; véase *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [Múnich 1965] 101-08 [trad. esp.: *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1982]). El autor lo entiende como una participación en el descanso en el que Dios entró después de que la obra de la creación hubiera quedado completada. Quienes sean fieles entrarán en la morada de Dios, descrita aquí como un lugar de descanso, y no como el santuario celestial (modo habitual en que la designa el autor) ni como la ciudad permanente (13,14).

24 **6-9.** El autor intenta encontrar dentro del salmo su personal interpretación del descanso de Dios. El sustantivo hebr. equivalente a «descanso» en Sal 95,11 es *mĕnûḥâ* y es diferente del vb. «descansar» en Gn 2,2 (*šābat*), pero los LXX utilizan en ambos casos una palabra derivada de la misma raíz gr.: *katapausis* (Sal 95,11) y *katapauō* (Gn 2,2). De ahí que el autor de Heb encuentre en el texto del salmo una base para su interpretación. Sostiene él que lo que se les prometió a los hebreos no fue Palestina, sino una participación en el descanso propio de Dios tras la creación; cf. la idea judía de que el sábado, que refleja ese descanso, es «la imagen del mundo venidero» (*Gen. Rab.* 17 [12a]). Debido a su incredulidad, muchos de los hebreos del período del éxodo quedaron excluidos de ese descanso, y ni siquiera los que entraron en Palestina bajo el mando de Josué (v. 8) entraron en el descanso prometido, que es una realidad mayor que la tierra prometida. (Puesto que la forma gr. de «Josué» es la misma que la de «Jesús», el nombre como tal pone de relieve tanto la semejanza como el contraste entre la figura del AT, que condujo a los hebreos a Palestina, y Jesús, que conduce a sus seguidores al descanso celestial de Dios.) Si no fuera así, Dios no seguiría ofreciendo la promesa mucho después de que Palestina hubiera sido ocupada. Sin embargo, sigue haciéndolo, como demuestra el mandato «de David» a los israelitas de su tiempo. Dicho mandato también va dirigido a los cristianos: «Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones» (Sal 95,7-8). Debido a que la promesa sigue en pie, «queda un descanso sabático para el pueblo de Dios» (v. 9), una participación en el descanso sabático de Dios mismo.

25 **11.** *esforcémonos por entrar:* Aunque el vb. *spoudazō*, «esforzarse», también puede significar «apresurarse», el contexto no hace pensar en este significado. No se trata en absoluto de darse prisa para entrar en el descanso, sino más bien de perseverar en el esfuerzo necesario para alcanzarlo. **12-13.** Estos dos versículos continúan la exhortación a perseverar, pues la palabra de Dios juzga correctamente, dado que nada le es desconocido; a su luz han de ser juzgados dignos o indignos de entrar en el descanso de Dios los miembros de la presente generación. **12.** *la palabra de Dios:* Esto hace referencia al v. 7. Es la Palabra que habla a los seres humanos, invitándoles a la fe y la perseverancia. Es una Palabra salvadora, pero también juzga, puesto que condena a quienes se niegan a escucharla. *viva y eficaz:* La Palabra se describe de una manera calculada para poner de relieve su eficacia: produce vida (cf. Dt 32,47) y consigue su propósito (cf. Is 55,10-11). No parece que el autor pretenda más que una personificación de la Palabra, aunque algunos ven aquí una referencia a la palabra de Dios encarnada en Jesús (cf. H. Clavier, «*Ho logos tou theou* dans l'épître aux Hébreux», *New Testament Essays* [Fest. T. W. Manson, ed. A. J. B. Higgins, Manchester 1959] 81-93; R. Williamson, *ExpTim* 95 [1983-84] 4-8). *más cortante que espada alguna de dos filos:* cf. Is 49,2; Prov 5,4; Sab 18,16. El poder de penetración de la Palabra se describe con lenguaje filoniano (cf. *Quis rer. div.* 130-31), pero en su contexto Filón no habla del poder de la Palabra con respecto al juicio, como ocurre aquí. *alma y espíritu:* Algunos ven en estas palabras una concepción del ser humano como compuesto de cuerpo, alma y espíritu (E. Schweizer, «*Pneuma*», *TDNT* 6.446); es difícil estar de acuerdo con F. F. Bruce en que «sería ciertamente aventurado sacar de estas palabras conclusión alguna acerca de la psicología de nuestro autor» (*Hebrews* 82). Estos componentes humanos, como las correlativas «articulaciones y médulas», están íntimamente conectados, y la declaración de que la Palabra es lo bastante cortante para separarlos se hace simplemente para insistir en su poder de penetración. *capaz de juzgar las reflexiones y pensamientos del corazón:* El autor atribuye a la Palabra ese conocimiento de los seres humanos que sólo tiene Dios (cf. Hch 1,24; 15,8). **13.** *desnudo y patente:* El ptc. gr. *tetrachēlismena*, «patente», guarda relación con el sustantivo *trachēlos*, «cuello». El contexto indica que es sinónimo de «desnudo», pero ninguna de las explicaciones de cómo llegó a adoptar ese significado resulta realmente satisfactoria. Las palabras gr. de la última frase de este versículo pueden significar «acerca de quien hablamos» o «a quien hemos de dar cuenta». Esto último se ajusta mejor al contexto. Williamson (véase el comentario al v. 12) considera probable que el significado sea «con quien el Logos (Palabra) está presente en favor nuestro», y compara esta frase con Jn 1,1.

26 **(C) Jesús, sumo sacerdote misericordioso (4,14-5,10). 14-16.** Estos versículos recuerdan 2,16-3,1 y preparan para el desarrollo que sigue sobre el sacerdocio de Jesús. **14.** *gran sumo sacerdote:* Éste es el único lugar de la epístola donde Jesús es denominado así; habitualmente, el autor habla de él como sumo sacerdote o simplemente sacerdote; puede ser que en este momento desee hacer hincapié en la superioridad de Jesús respecto al sumo sacerdote judío con quien lo compara constantemente. Filón aplica esta misma denominación al Logos (cf. *De somn.* 1.214,219). *que atravesó los cielos:* Véase el comentario a 1,2; también *2 Hen* 3-20. *mantengamos nuestra confesión de fe:* Véase el comentario a 3,2. **15.** *tentado en todo, como nosotros, aunque no pecó:* La única diferencia que el autor señala entre las tentaciones de Jesús y las de sus seguidores es que él nunca sucumbió a ellas. **16.** *el trono de gracia:* El trono de Dios (cf. 8,1; 12,2). El reinado del Jesús exaltado es un tema de Heb, como pone de manifiesto el uso frecuente de Sal 110,1, y en 1,8 el autor habla del trono de Jesús. Pero la semejanza entre este versículo y 10,19-22 demuestra que el autor está pensando en el acceso confiado a Dios que ha quedado asegurado por la obra redentora de Jesús: «Por medio de Jesucristo, el verdadero sumo sacerdote, el trono de Dios se ha convertido en el trono de gracia» (Michel, *Hebräer* 209-10).

27 **5,1.** *para ofrecer dones y sacrificios por los pecados:* Algunos piensan que «dones» se refiere a ofrendas vegetales y «sacrificios» a ofrendas animales, pero probablemente el autor no pretendía establecer tal distinción. Como se pone de manifiesto más tarde (cap. 9), el tipo veterotestamentario que le interesa principalmente es el rito del día de la expiación; se trata de una expiación por los «pecados», más que por el «pecado» (cf. Lv 16,30.34); de ahí el pl. en este pasaje. **2.** *es capaz de ser indulgente con los ignorantes y extraviados:* La palabra gr. *metriopathein*, «ser indulgente», no aparece en ningún otro lugar de la Biblia; corresponde a un término de la filosofía estoica que denota «el justo medio entre la pasión y la falta de sentimiento» (Michel, *Hebräer* 217). La designación de los pecadores como «los ignorantes y extraviados» no significa que el autor estuviera pensando sólo en aquellos que no eran conscientes de la índole pecaminosa de sus actos o que cometían delitos morales o transgresiones rituales de gravedad menor. Los únicos pecados por los que la expiación sacrificial resultaba imposible eran los designados en Nm 15,30 como pecados cometidos «con mano alzada». *porque también él está envuelto en flaqueza:* La flaqueza es prin-

cipalmente aquello que conduce al pecado, como pone de manifiesto el v. 3 (cf. Lv 16,6). **6.** Aunque Sal 110,1 se aplica con frecuencia en el NT al Jesús exaltado, el v. 4 (citado en esta ocasión) sólo se utiliza en Heb (cf. también 7,17.21).

28 7-8. Lo mismo que el v. 6 pone de manifiesto cómo se cumple en Jesús el requisito de la llamada de Dios al sumo sacerdocio, estos versículos ponen de manifiesto que está capacitado para poder comprender a los pecadores. El autor no aplica en este caso a Jesús la palabra «flaqueza», y más tarde lo contrapone específicamente en este aspecto al sumo sacerdote judío (7,28). Es importante observar, sin embargo, que el contraste se aplica al presente estado exaltado de Cristo. La razón para evitar esa palabra en esta ocasión probablemente sea que en el v. 3 flaqueza y debilidad se presentan como correlativos, y está claro que Jesús no pecó (4,15). No hay duda, sin embargo, de que el autor, al tiempo que evita la palabra, ciertamente considera que la aptitud de Jesús para comprender a los pecadores se basa precisamente en el hecho de que conocía la tentación como ellos y «compartía la sangre y la carne» (cf. 2,14-18; 4,15). Estaba familiarizado con las pruebas de la naturaleza humana, es decir, experimentó su flaqueza, particularmente su temor a la muerte. Tras su exaltación, ya no conoce la flaqueza, pero, habiéndola experimentado, puede comprender a quienes la experimentan. Esta idea de Heb es semejante a aquélla de Pablo: «Murió en la cruz en razón de su flaqueza, pero está vivo por la fuerza de Dios» (2 Cor 13,4). **7.** *en los días de su carne:* Es decir, en el tiempo de su vida mortal, cuando vivía en la esfera de la carne. *ofreció... ruegos... al que podía salvarlo de la muerte:* Si se toma esto como un episodio aislado, probablemente se trata de una referencia a Getsemaní (cf. Mc 14,35-36). Aparte de Jn 12,27, no hay ningún episodio aislado de la tradición evangélica que sea semejante a éste, y la opinión de que el autor conocía «varios episodios de la vida de Jesús» no recogidos en las narraciones evangélicas a los cuales podría también estar refiriéndose (Bruce, *Hebrews* 98) es conjetural, en el mejor de los casos. Aparte de esa propuesta, Bruce también ve, junto con la referencia a Getsemaní, «una referencia más general al desarrollo completo de la humillación y pasión de nuestro Señor» (*Hebrews* 100; de manera parecida, A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* [Parole de Dieu 20, París 1980] 146-47). *escuchado por su actitud reverente:* R. Bultmann («*Eulabeia*», *TDNT* 2.753) acepta la enmienda del texto hecha por A. von Harnack, «no fue escuchado», porque Jesús murió. Pero esa lectura puramente conjetural resulta innecesaria si suponemos que el autor toma la liberación de Jesús de la muerte como una referencia a su resurrección. Puesto que el ruego de Jesús en Getsemaní fue que se le evitara la muerte, y no ser rescatado de ella una vez que la hubiera padecido, el autor utiliza «salvar de la muerte» con doble sentido. La justificación de tal suposición es que el contexto trata del sacerdocio de Jesús (incluso es posible que 5,7-10 refleje un himno a «Jesús sumo sacerdote» [cf. G. Friedrich, *TZ* 18 (1962) 95-115]). En 7,23-24 su sacerdocio se contrapone al de los sacerdotes levíticos precisamente en la medida en que la muerte impedía a éstos permanecer en el cargo, mientras que Jesús tiene un sacerdocio que no pasa, en virtud de la «vida indestructible» que recibió en su resurrección. Su muerte era esencial para su sacerdocio; pero si no hubiera sido salvado de la muerte por la resurrección, ahora no sería el sumo sacerdote de su pueblo. **8.** *aun siendo Hijo:* Véase el comentario a 1,4. El autor considera la filiación de Jesús de dos maneras: llegó a ser Hijo cuando fue exaltado; siempre fue Hijo porque existía con el Padre antes incluso de aparecer sobre la tierra. (Desde un punto de vista teológico posterior, la resurrección-exaltación dio a la naturaleza humana de Jesús participación plena en su naturaleza divina). Ambos conceptos son enteramente compatibles, pero, al parecer, al del Hijo preexistente se llegó más tarde, como demuestra el carácter relativamente tardío de los textos en que se expresa. Sin embargo, si es correcta la hipótesis de que 5,7-10 es en sustancia un himno antiguo, semejante a Flp 2,6-11, el carácter tardío del concepto no se debe exagerar. No hay razón para considerar que el concepto más tardío le resulta al autor de Heb más agradable que el concepto más antiguo, como hace R. H. Fuller (*The Foundations of New Testament Christology* [Nueva York 1965] 187) (trad. esp.: *Fundamentos de una cristología neotestamentaria* [Madrid 1978]). *por sus padecimientos aprendió la obediencia:* El motivo del «aprendizaje mediante el sufrimiento» es corriente en la literatura gr., pero este texto, Rom 5,19 y Flp 2,8 son los únicos lugares del NT donde se menciona explícitamente la obediencia de Cristo en su pasión. **9.** *llegado a la perfección:* Véase el comentario a 2,10. *la fuente de salvación eterna... le obedecen:* La obediencia de Jesús conduce a su consagración sacerdotal, que a su vez lo habilita para salvar a quienes son obedientes a él. La expresión «fuente de salvación» es corriente en Filón (*De agric.* 96; *De virt.* 202; *De vita contemp.* 86), pero no es peculiar suya. La salvación que Jesús trae a sus seguidores es eterna porque se basa en su sacerdocio eterno (7,24-25). Con la excepción de 6,2, los casos en que el autor utiliza «eterno» (aquí y en 9,12.14.15; 13,20) tienen que ver con realidades que perduran porque pertenecen a la esfera celestial, que se caracte-

riza por la permanencia, en cuanto opuesta a las realidades transitorias de la tierra.

29 (IV) El sacerdocio y el sacrificio eternos de Jesús (5,11-10,39).

(A) Exhortación a la renovación espiritual (5,11-6,20). La sección central de Heb empieza con una larga exhortación que es al mismo tiempo una reprimenda. El sacerdocio de Jesús es un tema difícil de tratar; y lo es aún más debido a que aquellos a quienes se dirigen estas palabras se han vuelto indiferentes y olvidadizos en lo tocante incluso a verdades cristianas elementales. **11.** *sobre lo cual tenemos muchas cosas que decir, aunque difíciles de explicar:* El antecedente del pron. rel. no es seguro. Existen tres posibilidades: Jesús, Melquisedec y la designación de Jesús como sumo sacerdote según el orden de Melquisedec. Como indica la traducción neut., aquí hemos optado por esto último. **12.** *aunque ya debíais ser maestros:* Esto se ha utilizado como un argumento para afirmar que Heb iba dirigida a sacerdotes judíos convertidos (cf. Hch 6,7); la posición de éstos dentro de la comunidad cristiana debía de ser semejante a la que ocupaban en el judaísmo (véase Spicq, *Hébreux* 1.228). Pero la función de maestro en el judaísmo no estaba particularmente asociada con el sacerdocio. En cualquier caso, la idea de que los aventajados deben ser maestros de los demás está tan bien testimoniada, que no es preciso suponer ningún trasfondo de posición docente previa (véanse Moffatt, *Hebrews* 70; D. Peterson, *Hebrews and Perfection* [→ 15 supra] 178,286 n. 4). *volvéis a tener necesidad de ser instruidos en los primeros rudimentos de los oráculos de Dios:* La palabra gr. *stoicheia*, «elementos», no tiene nada del sentido peyorativo que posee en Gál 4,3.9 (cf. Col 2,8.20); en este caso denota una enseñanza elemental, pero necesaria, más allá de la cual debían haber pasado hacía mucho los destinatarios. La expresión «oráculos de Dios» se utiliza en Rom 3,2, donde probablemente denota las Escrituras del AT y, sobre todo, lo dicho por Dios a través de su Hijo (1,2). *de leche en lugar de manjar sólido:* El contraste entre leche y manjar sólido como designaciones metafóricas de la enseñanza idónea para los inmaduros y los maduros en lo espiritual, respectivamente, se encuentra también en 1 Cor 3,1-3 y es corriente en Filón. Las palabras que Pablo utiliza en 1 Cor para designar ambas categorías (niños – los perfectos) también se encuentran aquí (vv. 13-14). **13.** *no tiene experiencia de la palabra de la justicia:* No ha llegado a tener noción de los aspectos más profundos de la fe cristiana. Es posible, sin embargo, que la expresión prolongue la metáfora del niño y signifique que alguien en tal estado no es capaz de hablar de manera inteligible («No tiene experiencia de la manera correcta de hablar»). H. P. Owen ha sugerido una tercera posibilidad: la expresión podría significar «principio de justicia», es decir, un criterio con respecto al cual se ejercita el juicio moral (*NTS* 3 [1956-57] 243-53); encuentra él en estos versículos no dos etapas de la vida cristiana, sino tres, y piensa que este criterio, alcanzado por el ascetismo, pertenece a la segunda. **14.** *el manjar sólido es para los perfectos:* Para Owen, «los perfectos» son quienes se encuentran en la segunda etapa de la vida cristiana, la práctica de la virtud, que se traduce en la capacidad para discernir lo que es moralmente bueno, para tener un «principio de justicia». «Mediante una serie de opciones morales correctas construye un criterio moral» (p. 244). Tales personas pueden pasar luego a la tercera etapa, la asimilación de la doctrina avanzada, que es como manjar sólido.

30 **6,1.** *por eso... tendamos a la perfección, no poniendo de nuevo el fundamento:* Puesto que el autor acaba de declarar que los destinatarios de sus palabras están necesitados de instrucción en los rudimentos de la doctrina (5,12), resulta extraño que ahora no sólo proponga pasar éstos por alto y dar enseñanza para los maduros, sino que su propuesta empiece con la conjunción «por eso». H. Kosmala resuelve la dificultad con la hipótesis de que 5,11b-14 es una adición posterior que, por su brusquedad de tono y su construcción trabada sin excesivo rigor, no encaja con el contexto ni con el estilo del autor (*Hebräer-Essener-Christen* [SPB 1, Leiden 1959] 17-21). Esta solución extrema no cuenta con el apoyo de ningún ms. De las diversas explicaciones dadas del paradójico método del autor, la mejor parece ser que éste considera el estímulo ofrecido por la difícil doctrina (5,11) como lo único que permitirá a los destinatarios salir de su letargo espiritual. «La originalidad de Hebreos consiste en hacer hincapié en el progreso intelectual como condición de la perfección moral» (Spicq, *Hébreux* 2.146). En este momento menciona seis enseñanzas elementales: el arrepentimiento de las obras muertas, la fe en Dios, la enseñanza acerca de las abluciones rituales («bautismos»), la imposición de manos, la resurrección de los muertos y el juicio eterno. La lista probablemente procede de un catecismo tradicional y no pretende ser exhaustiva.

31 Kosmala sostiene que en dicho catecismo no hay nada específicamente cristiano. «Cristo» en el v. 1 no significa Jesús, sino simplemente «el Mesías», y las seis enseñanzas son únicamente las aceptadas por un grupo que espera la venida del Mesías. Un examen más detenido de estos puntos indica, a su parecer, que el grupo en cuestión era la secta de Qumrán, y que los destinatarios de la epístola, potenciales conversos al cristianismo, ya creían en esas enseñanzas (*Hebräer* [→ 30 supra] 31-38). Sin embargo, resulta dudoso que un catecismo no cristiano, o parte de él, fuera señala-

do por el autor de Heb como el fundamento de la vida cristiana, aun cuando la fe en los contenidos de dicho catecismo se pudiera presuponer en quienes se pasaban al cristianismo desde el grupo que lo seguía. En cualquier caso, si es correcta la exégesis dada infra de la «instrucción sobre los bautismos», resulta imposible considerar esas enseñanzas simplemente como un fundamento de la fe cristiana derivado de una secta judía. *el arrepentimiento de las obras muertas y la fe en Dios:* El arrepentimiento y la fe son, respectivamente, la cara negativa y la positiva de la primera respuesta de la humanidad a la palabra de Dios. (Para un emparejamiento parecido de estos elementos correlativos, véase Mc 1,15.) «Obras muertas» no se refiere a las obras exigidas por la ley mosaica, sino a los pecados que llevan a la muerte espiritual y de los cuales la conciencia necesita limpiarse (cf. 9,14). Una expresión parecida se encuentra en 4 Esd 7,49 [119], «obras que provocan la muerte». **2.** *instrucción sobre los bautismos:* La palabra gr. traducida por «bautismos» no es *baptisma* (probablemente de cuño cristiano y aplicada a menudo en el NT al bautismo cristiano y al de JBau), sino *baptismos*, que en los otros dos casos en que aparece dentro del NT (9,10; Mc 7,4) denota las abluciones rituales judías (Josefo la utiliza en referencia al bautismo de Juan; véase *Ant.* 18.5.2 § 117). Ese hecho, así como el uso de la palabra en pl., demuestra que, en este caso, con ella no se significa simplemente el sacramento cristiano. En cuanto rito con agua, dicho sacramento se podría denominar así; de ahí que la razón por la cual la instrucción sobre abluciones rituales formaba parte de la catequesis cristiana parezca estribar en la necesidad de instruir a los conversos acerca de la diferencia existente entre las abluciones judías (entre ellas el bautismo de prosélitos, el bautismo de Juan y las purificaciones de Qumrán realizadas con agua; cf. 1QS 3,4-9) y el sacramento cristiano (cf. A. Oepke, «*Baptismos*», *TDNT* 1.545; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* [Nueva York 1964] 8-9). O. Michel comenta que «puesto que el plural resulta inusitado en el lenguaje de la Iglesia, se debe entender como polémico» (*Hebräer* 239).

32 En P^{46} y B se lee «instrucción» en ac. (*didachēn*), lectura aceptada por G. Zuntz (*The Text of the Epistles* [Londres 1953] 93) y otros especialistas. Dicha lectura podría hacer pensar que «instrucción» es una aposición a «fundamento», como piensa Montefiore (*Hebrews* 105; también Bruce, *Hebrews* 110 [«probablemente en aposición»]). Si el fundamento es simplemente el arrepentimiento y la fe en Dios, el contenido del «fundamento» y el de la «instrucción» son muy diferentes, hecho que desaconseja pensar que los dos sustantivos estén en aposición. Conviene optar, bien por seguir la lectura en gen. (*didachēs*), «de la instrucción», y considerar ésta como parte del fundamento, bien por tomar la «instrucción» como diferente del fundamento en su contenido, aunque semejante a él en la medida en que una y otro atañen a los rudimentos de la vida cristiana.

33 *la imposición de las manos:* Este rito se menciona en Hch 8,17; 19,6 (en conexión con la venida del Espíritu Santo) y en Hch 6,6; 13,3; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6 (en conexión con la concesión de algún ministerio o misión dentro de la Iglesia). A lo que presumiblemente se alude en este caso es al rito conectado con la donación del Espíritu. (Para un análisis de la relación existente entre este rito y la venida del Espíritu Santo, véanse J. Oulton, *ExpTim* 66 [1955] 236-40; D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* [Londres 1956] 224-46.) *la resurrección de los muertos y el juicio eterno:* El último par de verdades básicas atañe al término escatológico de la vida cristiana. El juicio es «eterno» porque es definitivo (cf. Mt 25,46). **3.** *y esto vamos a hacer, si lo permitiere Dios:* Evidentemente, el autor no quiere decir que vaya a «poner el fundamento de nuevo», cosa que ya ha dicho que no iba a hacer (v. 1), sino que en este momento va a pasar a la doctrina adecuada para los maduros. No está dando a entender que vaya a ocuparse de los rudimentos más tarde; los versículos que siguen excluyen tal posibilidad. **4-6.** Estos versículos han causado muchas dificultades, pues tratan de la imposibilidad del arrepentimiento tras la apostasía. Numerosos son los intentos que se han realizado para evitar su significado aparente: bien que, por lo que respecta a la experiencia humana, a los apóstatas no les cabe la posibilidad de arrepentimiento, aunque nada se dice de lo que pueda ocurrir si reciben una gracia extraordinaria (cf. Bruce, *Hebrews* 118); bien que «están normalmente mal dispuestos para la penitencia» (B. Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick* [Nueva York 1964] 13). «Tales interpretaciones van contra el sentido llano del griego y contra el tenor entero de la argumentación del autor» (Montefiore, *Hebrews* 109). Kuss piensa que conviene juzgar esa afirmación absoluta a la luz de la inquietud pastoral del autor: éste habla de manera exagerada para disponer firmemente a sus lectores contra la apostasía (*Hebräer* 199-201); de manera parecida C. Carlston (*JBL* 78 [1959] 296-302).

34 **4.** *porque es imposibe que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo:* Los ptcs. de los vv. 4-5 son todos aor., y *hapax*, «una vez», probablemente los modifica a todos, no simplemente al primero. Se discute si hay en este texto referencias sacramenta-

les directas o si estas cuatro experiencias del cristiano aluden simplemente a su llegada a la fe. La designación del bautismo como «iluminación» y del bautizado como «iluminado» data al menos de la época de Justino Mártir (*Apol.* 1,61.12; 65.1) y es posible que «iluminados» haga referencia en este caso a la recepción de ese sacramento (cf. Bornkamm, *Studien* [→ 19 supra] 190; Käsemann, *Wandering* [→ 8 supra] 187-88). En apoyo de esta opinión, cf. Ef 5,14, que probablemente es un fragmento de un himno bautismal (o «dicho cultual»; así H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* [Düsseldorf 1958] [trad. esp.: *La carta a los Efesios* (Salamanca 1991)]; cf. el análisis de J. Gnilka, *Der Epheserbrief* [HTKNT 10/2; Friburgo de Brisgovia 1971] 259-63). Sin embargo, la iluminación de la que se habla en este pasaje puede significar simplemente la iluminación procedente de la fe en Cristo (2 Cor 4,6). En 1QH 4,5, la alianza es una luz con la cual Dios ilumina el rostro de su discípulo, y Filón dice que el mandamiento divino ilumina el alma (*De fuga et inv.* 139). Tampoco se debe pasar por alto la posible influencia de Sal 34,6, donde los LXX (Sal 33,6) leen «Venid a él y quedaréis iluminados». También hace pensar en tal influencia el hecho de que el autor de Heb pase a hablar de quienes «gustaron el don celestial», dado que el v. 9 de ese salmo habla de gustar lo bueno que es el Señor. En cualquier caso, la índole de acontecimiento único de ese gustar hace poco probable que gustar el don celestial signifique recibir la eucaristía, aunque la expresión se ha interpretado así (Héring, *Hebrews* 46; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* [Friburgo de Brisgovia 1961] 2.156-57). «Gustar» es una metáfora corriente en el sentido de «experimentar», y es probable que la frase signifique únicamente que los cristianos han experimentado el poder de la salvación traída por Jesús (cf. Rom 5,15; 2 Cor 9,15). Este don es calificado de celestial porque se trata de una realidad escatológica poseída de manera anticipada por el creyente. «Partícipes del Espíritu Santo» denota a quienes poseen el Espíritu como garantía de la plena posesión de las bendiciones escatológicas en el futuro (cf. 2 Cor 1,22; Ef 1,14, donde el Espíritu es llamado *arrabōn*, «prenda», «arras»).

35 **5.** *y gustaron la hermosa palabra de Dios y las maravillas del poder del mundo venidero:* La predicación del evangelio iba acompañada por manifestaciones de la presencia del Espíritu (cf. 2,3-4; 1 Cor 2,4). Esta actividad del Espíritu se ve como indicación de la presencia ya ahora del «mundo venidero». Esta denominación del futuro escatológico se contrapone a «este mundo» tanto en el judaísmo apocalíptico como en el rabínico (véase Bonsirven, *Judaïsme* [→ 7 supra] 1.312). En el judaísmo tardío, el «gustar las maravillas del poder del mundo venidero» se atribuía a Abrahán, Isaac y Jacob (Str-B 3.690), pero existe una profunda diferencia entre las dos concepciones. Lo que el judaísmo creía que era privilegio de unos pocos escogidos es una experiencia cristiana común; pero aún más importante es que el mundo venidero, absolutamente futuro en el pensamiento judío, es una realidad presente para el cristiano, aunque todavía no realizada en su plenitud. **6.** *en cuanto es de su parte, crucifican de nuevo al Hijo de Dios y le exponen a pública infamia:* Vívida descripción de la maldad de la apostasía, que se concibe como una crucifixión y burla del Hijo de Dios. El rechazo de la fe cristiana por parte de los apóstatas significa que «echan a Jesús de su vida... está muerto para ellos» (Moffatt, *Hebrews* 80). **7-8.** La dura advertencia termina con una comparación entre dos tipos de tierra. Ambas reciben la lluvia enviada por Dios, pero una da fruto y es bendecida; la otra produce espinas, está a un paso de ser maldecida y finalmente es quemada. La aplicación al cristiano fiel y al apóstata, respectivamente, es evidente.

36 **9.** *queridos... estamos persuadidos de cosas mejores respecto a vosotros:* Con este versículo se suaviza el tono de la exhortación. Por primera y única vez en Heb, los destinatarios de la epístola son llamados «queridos». Sin embargo, resulta difícil admitir que el autor no crea que entre sus lectores hay apóstatas siquiera potenciales (así Bruce, *Hebrews* 126); la finalidad de su escrito es conjurar un peligro muy real. Este nuevo enfoque parece estar dictado por la convicción de que su objetivo tal vez se alcance mejor con suavidad y, lo que es más importante, por el hecho de que, pese a la fe tibia de los destinatarios de sus palabras, existe un signo que permite esperar que la calamidad de su apostasía no llegue a producirse. Dicho signo es la caridad que observan con los demás cristianos y de la que habla el v. 10. **10.** *no olvidará vuestra labor ni el amor que habéis mostrado por su nombre mediante vuestro servicio:* Los servicios que han prestado en el pasado se mencionan en 10,33b-34a. Dichos servicios son fundamentalmente una manifestación de amor a Dios. En este texto y en 13,24 el autor se refiere a quienes creen en Cristo utilizando el término que se les aplicaba corrientemente en el cristianismo primitivo: «los santos». **11.** *el mismo celo en orden a la perseverancia:* Su celo por las obras de caridad debe ser igualado por su celo en perseverar en su vocación cristiana, perseverancia que se ha de fundar en la esperanza. **12.** El autor inicia un tema que desarrollará en el cap. 11. Sus lectores deben imitar la fe confiada de los santos del AT, «que heredan las bendiciones prometidas». No parece que se haga referencia a per-

sonas distintas de las mencionadas en el cap. 11, aunque Montefiore piensa que el autor «señala el ejemplo de contemporáneos» (*Hebrews* 112). Cabe presumir que esta exégesis se base en el hecho de que en el texto se usa el ptc. pres. de «heredar». Sin embargo, puesto que el gr. *epangelia* puede significar la promesa como tal o la cosa prometida (véase J. Schniewind y G. Friedrich, «*Epangelia*», *TDNT* 2.582 n. 59), el autor parece estar diciendo que los santos del AT, que no recibieron las bendiciones prometidas durante su vida (11,13), están ahora en posesión de ellas (véase el comentario a 11,40). El hecho de que pase a hablar del caso de Abrahán confirma la opinión de que no se refiere a contemporáneos de los destinatarios de la epístola, sino a aquellos de los que hablará en el cap. 11.

37 **13.** *juró por sí mismo:* cf. Filón, *Leg. alleg.* 3.72. La base firme para la esperanza es la promesa de Dios, ratificada por su juramento; así se afirma en el caso de Abrahán. El episodio de la historia patriarcal al que esto hace referencia es Gn 22,16-18, continuación del relato de la obediencia de Abrahán, dispuesto a sacrificar a Isaac. Dios ratificó entonces con juramento su promesa de que tendría numerosos descendientes que heredarían las ciudades de sus enemigos y serían fuente de bendición para todas las naciones de la tierra. **15.** *alcanzó las bendiciones prometidas:* Para algunos comentaristas, con esto se alude al cumplimiento parcial de la promesa en vida de Abrahán (Montefiore, *Hebrews* 114); pero el cumplimiento al que probablemente se refiere el autor es aquel al que ha aludido en el v. 12: las presentes bendiciones escatológicas disfrutadas por los patriarcas del AT, a las cuales estaban subordinadas las promesas de bendición en este mundo. **17.** La razón del juramento que ratificó la promesa era «hacer la seguridad doblemente segura» (cf. Filón, *De Abr.* 46). El interés del autor no parece centrarse directamente en el juramento hecho a Abrahán, sino en aquello que dicho juramento le recuerda, a saber, el juramento por el cual Jesús fue constituido sumo sacerdote eterno a la manera de Melquisedec. La importancia de este juramento se pone de relieve en el cap. 7, y la base de la esperanza a la que el autor exhorta a sus lectores la constituye el sacerdocio que dicho juramento confirma, y no tanto las promesas hechas a Abrahán. El tema del sacerdocio de Jesús se había dejado a un lado para que el autor pudiera hacer su advertencia acerca de la apostasía; ahora va a volver sobre él. **18.** *mediante dos cosas inmutables:* La promesa de Dios y su juramento. *los que hemos huido para asirnos a la esperanza propuesta:* Los beneficiarios de la promesa son cristianos («busc*amos*»). Nada se dice sobre la huida, salvo que su fin es la esperanza. No parece que se pretenda hacer referencia a la ciudad que están buscando (13,14), concebida como una ciudad de refugio (así Montefiore, *Hebrews* 116). **19.** El autor utiliza en este punto una metáfora heterogénea para describir la esperanza cristiana: es un ancla y se extiende hasta el santuario interior. Al hablar del santuario, el autor alude a lo que más tarde desarrollará como elemento central de su teología del sacerdocio de Cristo: el tabernáculo mosaico como réplica terrena del santuario celestial, y el Santo de los santos, al otro lado del velo que lo separa del Santo (Éx 26,31-33), como el equivalente terreno de la morada celestial de Dios. En ese lugar sagrado, «el mismo cielo» (9,24), entró Jesús nuestro sumo sacerdote; allí dio cima a su sacrificio expiatorio. La esperanza cristiana estriba en lo que Jesús hizo en el orden eterno mediante su sacrificio. No sólo entró en el santuario celestial, sino que lo hizo como «precursor» (v. 20) de sus hermanos, hermanos destinados a reunirse allí con él.

38 **(B) Jesús, sacerdote según el orden de Melquisedec (7,1-28).**

(a) MELQUISEDEC Y EL SACERDOCIO LEVÍTICO (7,1-10). **1.** Este versículo introduce un midrás sobre Gn 14,18-20 que sirve para demostrar la superioridad del sacerdocio de Jesús respecto al del AT mediante una exposición detallada de la semejanza entre Jesús y Melquisedec (véase J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 221-43). El autor de Heb acepta la suposición de que Melquisedec era sacerdote del Dios de Israel (cf. Gn 14,22, donde «Yahvé» y «Dios Altísimo» están en aposición). **2.** *diezmo:* El AT no deja claro quién pagó el diezmo a quién; al añadir «Abrahán» como sujeto del vb., el autor sigue una interpretación contemporánea (cf. 1QapGn 22,17; Josefo, *Ant.* 1.10.2 § 181), dado que resulta necesario para su argumentación. También acepta la etimología popular del nombre de Melquisedec, «rey de paz» *(ibid.)*. No se vuelve a mencionar ninguna de estas peculiaridades; probablemente se indican en este pasaje porque se considera a Melquisedec como prototipo de Jesús, el Mesías, y porque las bendiciones mesiánicas incluyen la justicia y la paz (cf. Is 9,5-6; 32,1.17). **3.** Muchos comentaristas sostienen que en este punto el autor está citando un himno sobre Melquisedec. *sin padre... fin de vida:* El AT no habla de los antepasados, el nacimiento ni la muerte de Melquisedec. Según un principio de exégesis rabínica, lo que no se menciona en la Torá no existe (cf. Str-B 3.693-95). Ésta es una explicación parcial, pero probablemente insuficiente, de que a Melquisedec se le atribuya vida eterna (véase P. J. Kobelski, *Melchizedel and Melchireša'* [CBQMS 10, Washington 1981] 123). En 11QMelq, Melquisedec aparece como un ser celestial «en la asamblea de Dios», que va a exigir venganza y a expiar por los pecados en un año jubilar (véase M. de

Jonge y A. S. Van der Woude, *NTS* 12 [1965-66] 301-26). Aunque no se puede establecer la existencia de una influencia directa de ese texto sobre Heb (véanse J. A. Fitzmyer, *ESBNT* 267; Kobelski, *Melchizedek* 128), ambos documentos presentan a Melquisedec como un ser celestial, y Kobelski conjetura que Sal 110,4 llevó en ambos a la atribución de eternidad a Melquisedec (*ibid.* 124). *hecho semejante... sacerdote para siempre:* La semejanza (el hecho de que Melquisedec sea un sacerdote eterno) se encuentra en lo que el AT dice de él (cf. Moffatt, *Hebrews* 93); así se considera a Melquisedec como prefiguración de Jesús (cf. Peterson, *Hebrews and Perfection* [→ 15 supra] 107; de manera parecida Vanhoye, *Prêtres anciens* [→ 28 supra] 175). La «eternidad» de Melquisedec brindaba al autor una tipología que ciertamente se ajustaba a su propósito; pero, puesto que no le proporcionaba sólo una prefiguración del sacerdocio de Jesús, sino también un contraste con el de los hijos de Leví (v. 8), creaba además un problema: ¿hay, entonces, dos sacerdotes eternos, Melquisedec y Jesús? W. Loader indica que el autor pensaba en Melquisedec como un sacerdote todavía vivo, pero que no ejercía ninguna función sacerdotal (*Sohn und Hoherpriester* [→ 21 supra] 214-15). Pero, ¿acaso un sacerdote que deja de desempeñar su función encaja en la comparación de Heb entre Melquisedec y Jesús? Además, pese a la subordinación de Melquisedec a Jesús encontrada en la frase «[fue] hecho semejante al Hijo de Dios», idea sobre la cual Kobelski insiste con razón (*Melchizedek* 127, 129), dicha subordinación no elimina el sacerdocio eterno de Melquisedec. Quizá se deba concluir que la tipología Melquisedec-Jesús, pese a su utilidad para el autor de Heb, plantea también una dificultad de la que él simplemente hizo caso omiso. Ciertamente hemos de estar de acuerdo con O. Michel en que para él el único sacerdocio eterno es el de Cristo (*Hebräer* 260). También conviene señalar que el uso que el autor hace del título «Hijo de Dios» al hablar de la semejanza entre Jesús y Melquisedec no significa que el objeto de consideración sea «el ser eterno del Hijo de Dios» (así Westcott, *Hebrews* 173) y no el Jesús encarnado. Heb no atribuye al Hijo de Dios otro sacerdocio que el que le pertenece en virtud de su pasión y exaltación (cf. 5,5-10).

39 **4-5.** *diezmo:* La décima parte del botín, que Abrahán pagó a Melquisedec, recuerda al autor la décima parte de todos los productos de la tierra que los israelitas tenían que pagar a los sacerdotes levíticos (cf. Nm 18,20-32). Que tal pago se hace de acuerdo con la ley mosaica se declara explícitamente porque el autor dirá más tarde (7,12) que el sacerdocio y la ley están conectados tan estrechamente que la desaparición del sacerdocio lleva aparejada la desaparición de la ley. Aunque los demás judíos sean, como lo son, descendientes de Abrahán, la superioridad de los sacerdotes es evidente porque éstos están autorizados a exigir diezmos de aquéllos. (Para «salir de las entrañas» de alguien como manera de expresar procedencia respecto a él, véase Gn 35,11.) **6.** Así mismo, la superioridad de Melquisedec respecto a Abrahán queda patente por el hecho de que aquél recibe el diezmo del patriarca. El relato de Gn no indica que Melquisedec tuviera derecho alguno al diezmo que Abrahán le dio; fue puro don. Pero la suposición del autor es que, lo mismo que los demás israelitas estaban obligados a pagar diezmos a los sacerdotes, Abrahán pagó el suyo a Melquisedec en cumplimiento de una obligación. El hecho de que Abrahán fuera el receptor de las promesas de Dios se menciona para hacer aún más hincapié en la superioridad de Melquisedec: recibió diezmos incluso del patriarca que gozaba de tan alto favor de Dios. **7.** *el que es inferior es bendecido por el que es superior:* Pese al tono axiomático de estas palabras, esto contradice lo que se dice en el AT (cf. 2 Sm 14,22; Job 31,20), pero posiblemente el autor no da un principio general, sino una norma litúrgica (véase O. Michel, *Hebräer* 267). Que la bendición de Abrahán sea vista por el autor como una bendición otorgada al sacerdocio levítico por el sacerdote Melquisedec es explicación suficiente de por qué se ha de introducir en este punto una consideración litúrgica. **8.** *vive:* La superioridad de Melquisedec consiste en que es «eterno», mientras que los sacerdotes levíticos, que reciben diezmos de los demás hebreos, son «hombres que mueren». **9-10.** *Leví, que percibe los diezmos... las entrañas de su padre:* «Leví» equivale no sólo al hijo «histórico» de Jacob, sino a la tribu sacerdotal descendiente de él.

40 (b) El sacerdocio levítico reemplazado (7,11-28). **11.** *si la perfección se alcanzara por el sacerdocio levítico:* La perfección de la que se habla no es una consagración sacerdotal, como en 2,10; 5,9 y 7,28, sino la limpieza del pecado y la consiguiente aptitud para acercarse a Dios (7,19). *sobre cuya base recibió el pueblo la ley:* La ley se dio a Israel como un medio de unión con Dios, y el sacerdocio era el instrumento por el cual la ley había de alcanzar su propósito. Spicq considera el principio expresado por esta frase como el fundamento de la argumentación entera de Heb (*Hébreux* 2.227). **12.** *cuando hay un cambio de sacerdocio... cambio de ley:* No se trata de un tópico; es algo peculiar de la situación de Israel, donde el sacerdocio y la ley mosaica estaban inseparablemente vinculados. **13.** *aquel de quien se dicen estas cosas:* Jesús, el sacerdote según el orden de Melquisedec, de quien habla Sal 110,4 (v. 17). **14.** *Judá... en relación con*

cuya tribu... de sacerdotes: El autor conoce y acepta la tradición de que Jesús era de la familia de David (cf. Rom 1,3); no comparte la expectativa de Qumrán de un Mesías sacerdotal descendiente de Aarón y un Mesías real descendiente de Judá por David (véase R. E. Brown, *CBQ* 19 [1957] 53-82). No es seguro que el judaísmo abrigara una expectativa como la del autor de Heb, pese a la afirmación de *TestXIILev* 8,14, «...de Judá saldrá un rey que fundará un nuevo sacerdocio». Se dice que ese sacerdocio es «de acuerdo con el modelo gentil», y H. C. Kee piensa que el texto alude «a los reyes-sacerdotes macabeos, con su desempeño cada vez más secular de ese doble papel» (cf. *OTP* 1.791 s. f.).

41 **15-16.** *surge otro sacerdote a semejanza de Melquisedec:* El argumento es que el sacerdocio de Jesús ha sustituido al de los levitas. La «eternidad» de Melquisedec es claramente el punto principal de comparación entre él y Jesús. *un mandamiento acerca de la carne:* El requisito legal que aseguraba la sucesión sacerdotal del AT la limitaba a los descendientes de Leví que eran de la familia de Aarón (cf. Nm 3,3.10). *una vida indestructible:* No la que Jesús posee debido a su divinidad (contra Westcott, *Hebrews* 185; Montefiore, *Hebrews* 125-26), sino la vida que posee debido a su resurrección; es sacerdote no por su «naturaleza divina», sino en virtud de su exaltación (cf. 5,5-6). El autor no podía ignorar que Éx 40,15 afirma que el sacerdocio de Aarón va a ser eterno, pero no se ocupa de esa objeción a su argumento. El problema queda implícitamente resuelto por la contraposición establecida entre la vida transitoria de cada uno de los sacerdotes judíos y la vida eterna de Jesús (vv. 23-24), y por el hecho de que el sacerdocio eterno de Jesús quedó confirmado por el juramento de Dios (vv. 20-21), mientras que el sacerdocio de Aarón no. Pero la razón principal para el cambio de sacerdocio era que el de Jesús había conseguido aquello de lo cual el del AT era incapaz: «Del hecho, aceptado por la fe, de que Jesús ha logrado la perfección, el autor concluye la imperfección del sacerdocio levítico» (O. Kuss, *Hebräer* 95). **18.** *el mandamiento precedente queda abrogado... inutilidad:* El mandamiento que instituía el sacerdocio del AT era inútil porque el sacerdocio por él establecido era impotente para limpiar al pueblo del pecado y unirlo con Dios. **19.** *introducción a una esperanza mejor... nos acercamos a Dios:* La esperanza mejor se basa en el sacrificio consumado del Hijo de Dios, por el cual tenemos acceso al Padre (4,16). Conviene advertir la semejanza entre este versículo y 6,19-20. «Mejor» es un calificativo característico de Heb al referirse al nuevo orden (cf. 1,4; 7,22; 8,6; 9,23; 10,34). «Acercarse a Dios» se aplica en el AT al ministerio sacerdotal; en Lv 10,3 se describe a los sacerdotes simplemente como «los que se acercan a Dios» (el vb. gr. es el mismo que en el presente texto). En este pasaje se habla de la vida cristiana en términos sacerdotales; lo que el AT reservaba al sacerdocio se atribuye a todos los creyentes.

42 **20.** *no sin que [Dios] hiciera un juramento:* El sacerdocio de Jesús es superior al de los sacerdotes del AT por estar confirmado por el juramento de Dios (cf. Sal 110,4); por eso él es sacerdote para siempre y ellos no. **22.** *en la misma proporción Jesús se ha hecho fiador de una alianza mejor:* La alianza del AT con la cual se contrasta esta «mejor» es la alianza mosaica (cf. 9,18-20), y el papel central de la ley en la vida de Israel se debe ver en el contexto de esa alianza (cf. P. A. Riemann, *IDBSup* 192-97; L. Goppelt, *Theology of the New Testament* [Grand Rapids 1982] 2.256). Por consiguiente, si un cambio de sacerdocio entraña un cambio de ley (7,12), con el nuevo sacerdocio de Jesús ha nacido una nueva alianza. Es «mejor» que la antigua porque permanecerá mientras permanezca el sacerdocio en el cual se funda, y la eternidad de dicho sacerdocio ha quedado confirmada por el juramento de Dios. Así, Jesús, el sacerdote de esta alianza, es en persona el fiador de su permanencia. **24.** La palabra gr. *aparabaton* puede significar «permanente» o «inmutable»; el contexto, que habla del sacerdocio eterno de Jesús, parece apoyar el primer significado, pero ambas ideas están tan íntimamente relacionadas que, en cualquier caso, una entraña la otra. **25.** *de ahí que pueda salvar definitivamente a los que por él se llegan a Dios... para interceder en favor de ellos:* La intercesión del Jesús exaltado se ha interpretado como la consecuencia de su sacrificio consumado; se entiende como una obra sacerdotal, pero diferente del sacrificio, que se considera pasado y acabado; véase O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Filadelfia 1959) 99-104 (trad. esp.: *Cristología del Nuevo Testamento* [Salamanca 1998]). La razón de esta opinión es principalmente que quienes la mantienen consideran que la obra de la expiación coincide con la muerte de Jesús en la cruz, un acontecimiento del pasado, evidentemente. Pero la comparación establecida en los capítulos siguientes entre el sacrificio de Jesús y el ofrecido por el sumo sacerdote el día de la expiación indica que el sacrificio de Jesús no se puede considerar limitado a su muerte; su exaltación forma parte esencial de él. Por consiguiente, el sacrificio no se puede considerar pasado, puesto que su momento culminante tiene lugar en el santuario celestial, donde quedan superadas las secuencias temporales. S. Lyonnet demostró que en el judaísmo tardío el sacrificio expiatorio era considerado como intercesión (*Bib* 40 [1959] 855-90); si en este versícu-

lo se refleja esa idea, la intercesión del Exaltado no se debe considerar consecuencia de su sacrificio, sino como la presencia eterna de éste en el cielo. J. Moffatt, que no es partidario de esta opinión, admite que en este versículo «se utiliza un lenguaje que ha hecho pensar que en la *skēnē* celestial se presenta u ofrece continuamente este sacrificio» (*Hebrews* xxxviii). La intercesión de Jesús se menciona también en Rom 8,34 con una formulación muy semejante a la de Heb.

43 **26.** Este versículo parece ser un himno en honor del Jesús exaltado, sumo sacerdote, que guarda correspondencia con el himno a Melquisedec del v. 3. *separado de los pecadores:* Esto se puede relacionar con una prescripción de la Misná (*Yoma* 1,1), la de que el sumo sacerdote se prepare para la ofrenda de los sacrificios del día de la expiación separándose de su propia casa durante siete días (cf. Michel, *Hebräer* 280). Pero la comparación parece forzada, pues la separación de Jesús respecto a los pecadores no se presenta como una preparación para su sacrificio, sino que se conecta con su ascensión. *encumbrado sobre los cielos:* Esto parece ser una referencia al paso de Jesús por los cielos intermedios hasta penetrar en el santuario celestial, la morada de Dios (4,14; 9,24; cf. H. Koester, *HTR* 55 [1962] 309). **27.** No hay ninguna prescripción en la ley según la cual el sumo sacerdote tuviera que ofrecer sacrificios diariamente, primero por sus propios pecados y después por los del pueblo. Esa prescripción sólo se aplicaba el día de la expiación (cf. Lv 16,6-19), y ninguna de las ofrendas cotidianas mandadas se ajusta a la descripción dada aquí (cf. Éx 29,38-42; Lv 6,1-6.7-11.12-16; Nm 28,3-8). Muchas son las soluciones que se han propuesto para esta dificultad (véase Michel, *Hebräer* 281-83). Puede que la menos insatisfactoria sea la conjetura de O. Kuss, según la cual el autor, en su deseo de contraponer lo más llamativamente posible la insuficiencia de los sacrificios del AT y el sacrificio absolutamente suficiente de Jesús, «escogió una formulación ("cada día") que no se adapta exactamente a las circunstancias reales» (*Hebräer* 104). *esto lo realizó... a sí mismo:* Puesto que el autor acaba de decir que los sumos sacerdotes ofrecían sacrificios en primer lugar por sus propios pecados, y luego por los del pueblo, D. Peterson tiene razón al hablar de «cierta inexactitud técnica» cuando el autor pasa a decir en este momento que Jesús hizo «esto», lo cual, si se toma al pie de la letra, significaría que ofreció un sacrificio por sus propios pecados, así como por los pecados del pueblo (*Hebrews and Perfection* [→ 15 supra] 117). La opinión de que eso es lo que el autor quería decir ha sido defendida por G. W. Buchanan (*Hebrews* 129-31) y R. Williamson (*ExpTim* 86 [1974-75] 4-8), que refieren 4,15, donde se declara que Jesús fue «sin pecado», no al conjunto de su vida, sino a su aceptación obediente de la muerte. Contra esa limitación del alcance de 4,15, véase D. Peterson, *Hebrews and Perfection* 188-90. En este punto habla Heb por vez primera de la víctima del sacrificio de Jesús: él mismo. La absoluta suficiencia de ese sacrificio se pone de relieve mediante el «de una vez para siempre» (*ephapax*), un adv. que, junto con la forma simple *hapax*, aparece 11 veces en Heb. **28.** *la palabra del juramento... después de la ley:* El autor sale al paso de la posible objeción de que la ley mosaica deja de lado el sacerdocio del que habla Sal 110. Por el contrario, la promesa del nuevo sacerdocio no levítico llegó mucho tiempo después de la ley que establecía el sacerdocio del AT, e instituye como sumo sacerdote no a los sumos sacerdotes débiles y transitorios del AT, sino al Hijo que ha sido consagrado sacerdote para siempre.

44 **(C) El sacrificio eterno (8,1-9,28).**

(a) LA ALIANZA, EL TABERNÁCULO Y EL CULTO ANTIGUOS (8,1-9,10).

(i) *El sacerdocio celestial de Jesús* (8,1-6). **1.** *el punto capital... es éste:* El gr. *kephalaion*, aquí traducido «punto capital», también puede significar «resumen»; pero hay muchos elementos en lo precedente que no se mencionan en este pasaje ni siquiera sumariamente, de manera que parece preferible «punto capital». *tenemos un sumo sacerdote tal:* cf. 7,26-28. *que se sentó... Majestad en los cielos:* La referencia a Sal 110,1 recuerda 1,3 y el tema de la entronización desarrollado en 1,5-14. **2.** *ministro del santuario:* Esta expresión se encuentra en Filón (*Leg. alleg.* 3.135), pero con un sentido diferente, en referencia a la «fatiga y disciplina» del servicio sacerdotal, que él interpretaba alegóricamente. El gr. *ta hagia*, aquí traducido «el santuario», también puede significar «cosas santas», y de hecho el uso del pl. podría, a primera vista, apoyar esta interpretación. Pero en todos los demás textos de Heb donde aparece la misma forma pl. neut. (9,2.8.12.24.25; 10,19; 13,11) designa un lugar de culto. *del tabernáculo verdadero que el Señor... erigió:* El tabernáculo celestial en el cual Cristo desempeña la función de sacerdote es denominado «verdadero» en contraposición al tabernáculo terreno del judaísmo; para el autor, ese equivalente terreno no es el templo de Jerusalén, al cual nunca hace referencia, sino el tabernáculo mosaico. Para la fuente de la concepción según la cual cuanto pertenece a la esfera celestial es «verdadero», o «real», y cuanto pertenece a lo terreno es sólo una sombra de lo real (v. 5), → 3 supra. A diferencia del tabernáculo terreno erigido por Moisés (Éx 25,8-9), el celestial fue erigido por Dios. Que Jesús, el sacerdote que ejerce en él su ministerio, se presente en posición de sentado (v. 1) no significa que su sa-

crificio esté «hecho y acabado» (así Moffatt, *Hebrews* 140). El autor usa las imágenes de Sal 110 y se ocupa del doble papel, regio y sacerdotal, que desempeña el Jesús exaltado. El hecho de que esté sentado no se debe utilizar como argumento para negar que sigue haciendo su ofrenda en calidad de sacerdote que ejerce su ministerio.

45 **3.** *de ahí la necesidad de que este hombre tuviera algo que ofrecer:* A. Vanhoye ha puesto acertadamente de relieve que en este versículo el autor no dice que Jesús esté ofreciendo ahora su sacrificio en el cielo, sino que afirma simplemente la necesidad de que ofrezca un sacrificio, dado que es sumo sacerdote (*VD* 37 [1959] 32-38). El momento de esa ofrenda no se puede determinar partiendo de este versículo. También es verdad que en este texto, como en otros lugares en que se habla del sacrificio de Jesús, el autor utiliza el aor., lo que indica acción terminada, mientras que cuando se ocupa del sacerdocio en general o de la liturgia del AT utiliza el presente (7,27; 9,7.9.14.25.28; 10,1.2.8.12). Además, insiste en el carácter definitivo del único sacrificio de Jesús (7,27; 9,12.26.27.28; 10,10). De estos hechos, y en particular de una consideración de 9,24-28, Vanhoye concluye que el autor no afirma ni insinúa en ningún sitio que la ofrenda sacrificial de Jesús continúe en el cielo (*ibid.* 36); por el contrario, los textos donde se utiliza el indic. aor. para expresar el acto de ofrecimiento demuestran de manera concluyente que es un acto del pasado. La argumentación de Vanhoye ha sido aceptada por E. Grässer (*TRu* 30 [1984] 222), pero parece perder su fuerza cuando se considera la contraposición celestial-terreno que constituye el trasfondo del pensamiento del autor. El sacrificio de Jesús se completa en el santuario celestial; perdura en el momento de su finalización porque la eternidad es una cualidad de la esfera celestial. Los aor. y la insistencia en el carácter único del sacrificio sirven, respectivamente, para poner de manifiesto que el sacrificio se ha completado y que no es necesario ni posible ningún otro sacrificio de Jesús. Este sacrificio contrasta con los sacrificios constantemente repetidos del AT, ninguno de los cuales llegó a ser perfecto. Una acción terminada en la esfera terrena sería un acontecimiento del pasado, pero no sucede lo mismo con una terminada en el eterno orden celestial. Aunque de por sí 8,3 no determina el tiempo del sacrificio de Jesús, si el sacrificio está ya terminado, hay que sacar una de estas dos conclusiones igualmente inaceptables: o el autor quiere decir que el sacrificio terminó tras alcanzar su momento culminante, o quiere decir que no fue un acontecimiento celestial. En el primer caso se atribuiría al cielo la secuencia temporal de la tierra; en el segundo, Jesús sería el sumo sacerdote celestial con respecto a todo salvo al acto específicamente sacerdotal (carece de base la postura de F. Schierse de que la muerte de Jesús en la cruz fue un acontecimiento celestial [*Verheissung und Heilsvollendung* (→ 12 supra) 160 n. 73]; de manera parecida Peterson [*Hebrews and Perfection* (→ 15 supra) 192]). La comparación que el autor establecerá en el cap. 9 entre el sacrificio de Jesús y el del sumo sacerdote judío el día de la expiación indicará detalladamente cómo concibe él la relación entre la ofrenda iniciada en la cruz y su terminación celestial.

46 **4.** *si estuviera en la tierra, no sería sacerdote:* El sacerdocio terreno es el levítico; Jesús no es un sacerdote de ese tipo. **5.** *que dan culto en una copia y sombra del [santuario] celestial:* El hecho de que del culto sacerdotal del AT se hable en tiempo pres. no significa necesariamente que Heb fuera escrita antes de la destrucción del templo, pues el santuario terreno al que se refiere siempre el autor es el tabernáculo mosaico. Puesto que no encuentra dificultad en aplicar el tiempo pres. al ministerio sacerdotal en el tabernáculo, que ciertamente ya no existía, está claro que su descripción es conceptual, no histórica. **6.** *ha obtenido un ministerio tan superior [al antiguo] como mejor es la alianza:* La conexión íntima entre sacerdocio y alianza es semejante a la mencionada en 7,12 entre sacerdocio y ley. La antigua alianza tenía su propio sacerdocio; el sacerdocio de Jesús es un elemento de la alianza nueva y mejor de la cual es mediador. El título «mediador» le pertenece porque su sacrificio ha sido el medio de unión entre Dios y los seres humanos; ha quitado el pecado, el obstáculo para esa unión, y así ha hecho posible la relación de nueva alianza (9,15). En 7,22, la superioridad de la nueva alianza se veía en la permanencia de su sacerdocio; en esta ocasión, la superioridad se basa en unas promesas mejores. Cuáles sean éstas se hace explícito en la cita de Jr 31 (LXX 38),31-34.

47 (ii) *La antigua alianza contrastada con la nueva* (8,7-13). **7-8.** *si la primera hubiera sido irreprochable... dice:* El autor considera que las faltas del pueblo se deben en última instancia a la deficiencia de la alianza misma, es decir, a la incapacidad de ésta para darles la fuerza para observar sus leyes. Su opinión es semejante a la de Pablo en Rom 7,11-24. **8-12.** La cita de Jr sigue a los LXX en todo salvo en unos pocos puntos. En los vv. 8-9 el gr. *diatithēmi*, «disponer», que los LXX aplican al establecimiento por parte de Dios de las alianzas nueva y antigua, es reemplazado, respectivamente, por *synteleō*, «concluir», y *poieō*, «hacer». J. Swetnam ha sostenido (*CBQ* 27 [1965] 373-90) que éste es un cambio significativo y

que arroja luz sobre la controvertida cuestión de si en 9,15-18 el autor, como cree la mayoría, utiliza acepciones diferentes de *diathēkē*: «alianza» (en los vv. 15.18) y «testamento» (en los vv. 16-17). La postura de Swetnam es discutible, como se verá en el análisis de esos versículos. Además, el cambio de *diatithēmi* por *synteleō* se da en el v. 8, donde el profeta habla de la nueva alianza, en la cual, según sostiene Swetnam, Dios es el que «dispone», y donde el vb. de los LXX habría resultado muy adecuado para la argumentación del autor. Este cambio, pues, tenía muy poca importancia, lo cual hace pensar que tal vez el cambio por *poieō* tampoco fuera significativo. Ése sería particularmente el caso si las diferencias respecto a los LXX recogidas en la cita hecha por Heb no se deben al autor de Heb, sino que se encontraban ya en el texto del AT por él utilizado. **10.** *con la casa de Israel:* Para el autor, el Israel con el cual se establecerá la nueva alianza es la comunidad cristiana. *yo seré su Dios... mi pueblo:* Esta relación no constituye la novedad de la alianza, pues existía incluso bajo la antigua (Dt 7,6). Su novedad radica más bien en su interioridad (las leyes de Dios se convertirán en parte del ser mismo del pueblo de la alianza), en la inmediatez del conocimiento que el pueblo tiene de Dios (v. 11) y en el perdón de los pecados (v. 12). Éstas son las «promesas mejores» (v. 6) en que se basa la alianza. **13.** *lo que se vuelve inservible... a punto de desaparecer:* El comentario del autor fue escrito desde la perspectiva del profeta, no desde la suya propia; él sabía que la antigua alianza había desaparecido ya (v. 6).

48 (iii) *El tabernáculo de la antigua alianza* (9,1-5). **2.** *en la cual estaban el candelabro... esto se llama Santo:* El autor empieza a describir el tabernáculo mosaico (cf. Éx 25-26). Éste se hallaba dividido en dos partes separadas por un velo (Éx 26,31-35); pero, en lugar de hablar de la sección exterior e interior del único tabernáculo, el autor habla del primer tabernáculo y el segundo. El gr. *hagia*, «Santo», presenta dificultades. Normalmente, el autor aplica este término (con artículo determinado, sin embargo, a diferencia de aquí) a la parte interior del tabernáculo (cf. vv. 8.25; 13,11), la parte que en el v. 3 llama «Santo de los santos» y en el v. 7 «el segundo [tabernáculo]». Si en este caso se utiliza con el significado de «Santo» en contraste con el «Santo de los santos» (v. 3), resulta extraño que el autor no mantuviera esa terminología en textos posteriores en lugar de aplicar a la parte interior la designación que en este caso da a la parte exterior. Ha habido tentativas de negar esta aparente falta de coherencia (véanse Vanhoye, *Structure littéraire* 144, n. 1; Montefiore, *Hebrews* 144). Sin embargo, la semejanza a este respecto entre los vv. 2.3 y Éx 26,33 hace pensar que *hagia* y *hagia hagiōn* en estos versículos significan lo mismo, respectivamente, que *to hagion* y *to hagion tōn hagiōn* de Éx LXX, es decir, «el Santo» y «el Santo de los Santos». **3.** *el segundo velo:* Al velo que separaba el Santo del Santo de los santos se le llama «el segundo» porque a la entrada del primero había una cortina (cf. Éx 26,36). **4.** *que contenía un altar de oro para el incienso:* La palabra gr. *thymiatērion*, «altar para el incienso», significa «incensario» en los tres lugares donde aparece en los LXX (2 Cr 26,19; Ez 8,11; 4 Mac 7,11); algunos han supuesto que se refiere a ese objeto de culto, utilizado en el rito del día de la expiación (Lv 16,12; cf. Michel, *Hebräer* 299-301). Sin embargo, la mayoría de los comentaristas piensan que el autor está hablando del altar del incienso (cf. Éx 30,1-10). Aunque la palabra con que en los LXX se denomina a dicho altar es *thysiastērion*, Filón (*Quis rer. div.* 226) y Josefo (*Ant.* 3.6.8 § 147) lo llaman *thymiatērion*, la misma palabra que se utiliza en el texto que nos ocupa. Sin embargo, mientras que Heb sitúa este altar en el Santo de los santos, el AT lo sitúa en el Santo, el «primer tabernáculo» (Éx 30,6). Parece que el autor cometió un error en este punto, al interpretar mal el texto de Éx. Así mismo, el AT no dice que los objetos que el autor sitúa en el Arca de la Alianza estuvieran realmente dentro de ella, salvo las tablas en que se escribieron los diez mandamientos (Dt 10,5). (Para la urna, cf. Éx 16,32-34; para la vara de Aarón, cf. Nm 17,16-26.) **5.** *encima del arca estaban los querubines de la gloria... el lugar de la expiación:* El «lugar de la expiación» (gr. *hilastērion*), hecho de oro, era llamado así debido a que el día de la expiación se asperjaba sobre él la sangre de los sacrificios (Lv 16,14-15), y de esa manera se «expiaban» o borraban los pecados del año anterior. (Para el concepto de expiación, véase el comentario a 2,17.) *Hilastērion* se traduce a menudo por «propiciatorio», pero esa trad. podría dar a entender que la sangre asperjada servía para «aplacar» a Dios. «Sede de la misericordia», otra trad., es mejor, pero quizá demasiado vaga (→ Teología paulina, 82:73-74).

49 (iv) *El culto de la antigua alianza* (9,6-10). **6.** *los sacerdotes entran... continuamente:* Los deberes cultuales cumplidos en el tabernáculo exterior eran ocuparse de las lámparas del candelabro (Éx 27,21), quemar incienso cada mañana y cada tarde en el altar del incienso (Éx 30,7), y sustituir semanalmente los panes de la presencia depositados sobre la mesa dispuesta a ese efecto (Lv 24,8). **7.** *en la segunda, sólo [entra] el sumo sacerdote, una vez al año:* Se alude a los dos sacrificios del día de la expiación ofrecidos por el sumo sacerdote (Lv 16,1-14), uno para expiar sus pecados y los de su familia, el otro para expiar los pecados del pueblo. Los pecados por los que se hacía la

expiación se denominan «pecados de ignorancia». En 5,2 (véase el comentario) el autor había hablado de la compasión del sumo sacerdote por «los ignorantes», es decir, por aquellos que habían cometido pecados de ese tipo (véanse Bonsirven, *Judaïsme* [→ 7 supra] 2.92-93; *ETOT* 1.161 n. 6; Montefiore, *Hebrews* 148). (Para el modo en que la Misná entendía los pecados expiados mediante los ritos del día de la expiación, véase *Yoma* 8,8.9.) En este versículo, el autor habla por vez primera de «sangre» sacrificial, tema al que se va a dedicar en este capítulo y el siguiente. En la actualidad se admite generalmente que la muerte del animal sacrificial no pretendía simbolizar que aquel en cuyo nombre se ofrecía el sacrificio merecía la muerte; la única razón de ello es, sin embargo, que la mayoría de los pecados por los que se ofrecían sacrificios no eran pecados que llevaran aparejada la pena de muerte (cf. R. de Vaux, *AI* 158; *ETOT* 1.165 n. 2). El fin de matar al animal era sacar su sangre. La importancia de la sangre quedaba expresada en Lv 17,11.14. La sangre era el elemento en el cual residía la vida. En la medida en que es vida, la sangre es el elemento peculiarmente divino dentro de la persona humana y, en razón de su carácter sagrado, era, cuando se derramaba sobre el altar o se asperjaba sobre el lugar de la expiación, un símbolo eficaz de la purificación del pecado y del restablecimiento de la unión entre Dios y el oferente. «Por el derramamiento de la sangre, se liberaba vida, y al ofrecer ésta a Dios quien daba culto creía que quedaba anulado el alejamiento entre él y la deidad, o que se limpiaba la contaminación que les separaba» (W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* [Londres 1962] 235; cf. D. McCarthy, *IDBSup* 114-17; L. Sabourin, *DBSup* 10.1494-97. Para un significado diferente de la sangre sacrificial, véase L. Morris, *Apostolic Preaching* [→ 18 supra] 108-24). El ritual de la sangre era un elemento de todos los sacrificios de animales del AT; puesto que la fuerza expiatoria se atribuye a la sangre (Lv 17,11), la noción de expiación está presente en todos los diversos tipos de sacrificio, y la eliminación del pecado era la finalidad de todo, aun cuando dicha finalidad no era la única (véase R. de Vaux, *AI* 453). En el AT no se dice, sin embargo, que la sangre sea «ofrecida». Aunque algunos especialistas hablan del ritual de la sangre como una ofrenda (W. D. Davies, *Paul* 235; *ETOT* 1.164), otros, al tiempo que hacen hincapié en dicho ritual como parte –y hasta como elemento esencial– del sacrificio, se niegan a considerarlo precisamente como una ofrenda (L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori* [Roma 1956] 249-52). La cuestión quizá carezca de importancia, pero si esta última opinión es correcta, el hecho de que Heb hable en este pasaje de que la sangre se ofrece significa que el autor está introduciendo en la descripción del sacrificio del día de la expiación una concepción que no se encuentra en el AT. ¿De qué fuente la sacó? Posiblemente estaba haciendo uso de una técnica que consistía en hablar del tipo del AT con términos que sólo se aplicaban propiamente al antitipo del NT (p.ej., en 1 Cor 10,2 el paso a través del mar es denominado bautismo «en Moisés» debido a su antitipo, el bautismo «en Cristo»).

50 **8.** *todavía no ha sido revelado el camino del santuario [interior]:* La meta del culto era el acceso a Dios. El hecho de que sólo el sumo sacerdote pudiera entrar en esa parte del tabernáculo, el equivalente terreno de la morada celestial de Dios, demostraba que el culto del AT no había alcanzado la meta. **9.** *esto es un símbolo del tiempo presente:* «Tiempo presente» no es una mera indicación cronológica. Significa lo mismo que «mundo presente» en contraposición al «mundo venidero». Éste se halla presente ya ahora, de manera anticipada, y los cristianos han experimentado las maravillas de su poder (6,5). *incapaces de hacer perfecta la conciencia del que da culto:* Es decir, de limpiarla de pecado (cf. v. 14). **10.** *sólo [de limpiar] respecto a comidas y bebidas y diversas clases de abluciones rituales:* El autor limita la eficacia de los sacrificios del AT a la limpieza de las contaminaciones causadas por la transgresión de leyes rituales, a saber, las prescripciones alimentarias (cf. Lv 11; Nm 6,1-4) y las abluciones rituales (cf. Lv 14,8; Nm 19,11-21). Esta valoración escasamente positiva de su eficacia no habría sido aceptada por ningún hebreo. Para el hebreo, un sacrificio «no era mera expresión del espíritu del oferente, ni ciertamente una forma vacía que nada añadía ni quitaba. Requería que el espíritu le diera validez, pero una vez validado se consideraba cargado de fuerza. Nunca era una mera súplica, fuera de ayuda, de perdón o de comunión. Era poderoso para efectuar algo, bien dentro del oferente, bien en favor suyo o de otra persona» (H. H. Rowley, *BJRL* 33 [1950] 87).

51 (b) EL SACRIFICIO DE JESÚS (9,11-28).

(i) *El sacrificio en el santuario celestial* (9,11-14). **11.** *sumo sacerdote de los bienes realizados:* La lectura gr. aquí adoptada y traducida como «los bienes realizados» (*tōn genomenōn agathōn*) es diferente de la de muchos mss. que leen *tōn mellontōn agathōn*, «los bienes venideros». Para la lectura seguida aquí, véase *TCGNT* 668. *a través del tabernáculo mayor y más perfecto no hecho por manos, esto es, no de esta creación:* Este tabernáculo es considerado por A. Vanhoye como el cuerpo resucitado de Cristo, «el templo levantado en tres días» (*Structure littéraire* 157 n. 1). Al señalar que no es simplemente el cuerpo del Hijo encarnado sin más, este autor observa acertadamente que, durante su vida mortal, al cuerpo

de Jesús no se le podía aplicar lo de «no de esta creación»; la resurrección lo convirtió en cuerpo espiritual, celestial (cf. 1 Cor 15,46-47). Sin embargo, parece preferible la opinión que ve este tabernáculo como las regiones celestiales, el equivalente celestial del tabernáculo exterior terreno, por el cual Jesús penetró (4,14) en el cielo más alto, la morada de Dios (9,24), el equivalente del tabernáculo interior, el Santo de los santos (véanse Michel, *Hebräer* 313-32; H. Koester, *HTR* 55 [1962] 309; Peterson, *Hebrews and Perfection* [→ 15 supra] 143-44). Una objeción a esta interpretación es que implica tomar la prep. *dia*, «por», en sentido local, siendo así que esa misma prep. se utiliza dos veces en la última parte de la oración (v. 12) con sentido instrumental, aunque el caso de los sustantivos regidos por las prep. es el mismo (gen.) en las tres ocasiones. H. Montefiore manifiesta que tal procedimiento sería «de mal estilo y carece de paralelos en el uso neotestamentario» (*Hebrews* 152). La tentativa de J. Moffatt de explicar la fluctuación de sentido como una técnica literaria encontrada en otras partes de Heb no hace al caso, pues en los ejemplos que cita para justificar su afirmación (*Hebrews* 121) la diferencia de sentido se debe al hecho de que la preposición rige casos diferentes. No obstante, el sorprendente paralelo entre 9,11 y 10,20, donde *dia* se usa con sentido local, confirma la opinión de que también en 9,11 tiene ese sentido; tanto la tienda más grande y más perfecta de este versículo, como el velo de 10,20, son «esferas» por las cuales se realiza el paso de Cristo. No es preciso ver en esta concepción del paso de Cristo por los cielos ninguna influencia del mito gnóstico del viaje de retorno del redentor redimido al mundo de la luz. Las opiniones cosmológicas del autor, que éste compartía con el judaísmo apocalíptico (véase el comentario a 1,2), son explicación suficiente del origen de tal concepción. La objeción de que los cielos intermedios no se designarían como «no de esta creación» carece de peso, pues tal expresión es claramente una explicación de «no hecho por manos»; la tienda mayor y más perfecta no está hecha por manos humanas, a diferencia del santuario terreno.

52 **12.** *mediante su propia sangre:* Lo mismo que el sumo sacerdote tenía derecho a acceder al Santo de los santos porque llevaba la sangre de los animales sacrificiales, la vida de Jesús ofrecida en sacrificio le da a éste el derecho a acceder al santuario celestial. Lo mismo que el sacrificio del día de la expiación no se puede concebir sin el elemento esencial de la aspersión de la sangre, en este caso resulta imposible considerar la entrada de Jesús en el santuario como si fuera la consecuencia del sacrificio que habría consumado con su muerte en la cruz; en realidad, dicha entrada forma parte de ese sacrificio, iniciado en la tierra y consumado en el cielo. Puesto que el autor establece un paralelo exacto entre ambas entradas, resulta difícil entender cómo puede decir F. F. Bruce que «ha habido comentaristas que, forzando la analogía del día de la expiación más allá de los límites contemplados por nuestro autor, han sostenido que la obra expiatoria de Cristo no quedó consumada en la cruz», sino en el cielo (*Hebrews* 200-01; de manera parecida N. H. Young, *NTS* 27 [1980-81] 198-210). Precisamente los límites contemplados por el autor en su comparación entre ambos constituyen la razón por la cual se debe buscar el equivalente celestial de la aspersión de la sangre realizada por el sumo sacerdote, aspersión que no era consecuencia del sacrificio, sino parte esencial suya. *consiguió una redención eterna:* El vb. traducido en modo indicativo es un ptc. aor. gr.; en este caso se entiende como un aor. de acción coincidente (BDF 339). La palabra *lytrōsis*, «redención», se debe entender a la luz de su uso en el AT. Pertenece a una familia de palabras (*lytron, lytrousthai, apolytrōsis*) que expresa la noción de liberación (cf. Dn 4,34 LXX), frecuentemente en referencia a la liberación de Israel de Egipto (Éx 6,6; Dt 7,8) y de la cautividad babilónica (Is 41,14; 44,22.24). En Sal 130,7-9 se aplica a la liberación del pecado. En ninguno de estos casos existe noción alguna de que como condición para la liberación se exigiera el pago de un precio, y no hay razón para ver tal idea en este versículo (cf. F. Büchsel, «*Lytrōsis*», *TDNT* 4. 354), pese a la opinión de quienes ven la sangre de Cristo como el precio pagado (a Dios) por la redención de la humanidad (cf. A. Médebielle, *DBSup* 3.201; A. Deissmann, *LAE* 331; → Teología paulina, 82:75). Como la salvación de 5,9, la redención es «eterna» porque se basa en el sacrificio eternamente aceptable de Jesús.

53 **13.** *las cenizas de una becerra:* Tales cenizas se mezclaban con agua y se usaban para limpiar a quienes se habían contaminado por contacto con cadáveres, huesos humanos o tumbas (cf. Nm 19,9.14-21). *santifican a los contaminados en orden a la purificación de la carne:* La sangre de los sacrificios y el agua lustral conferían a los contaminados pureza ritual exterior. **14.** *por el espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios:* Este espíritu no es ni el Espíritu Santo ni la naturaleza divina de Jesús (así Spicq, *Hébreux* 2.258). Como Pablo, el autor ve la vida terrena de Jesús como una vida vivida en la esfera de la carne (cf. 2,14; 5,7; 10,20); y aunque, a diferencia de Pablo, no caracteriza explícitamente la vida de Cristo resucitado como vida «en el espíritu», el contraste carne-espíritu está demasiado hondamente enraizado en la Biblia (véase el comentario a 2,14) como para que el segundo miembro de dicho contraste no quede sobrentendido con el uso que el autor hace del primero. Una compara-

ción de este versículo con 7,16 pone de manifiesto que «espíritu eterno» corresponde a la «vida indestructible» de ese texto (cf. Montefiore, *Hebrews* 155). En 7,16 se hace hincapié en el sacerdocio eterno de Jesús (eterno no en el sentido de que no tuviera principio, sino porque no terminará jamás) en contraposición al transitorio sacerdocio del AT; en el texto que nos ocupa se hace hincapié en la eternidad del sacrificio uno y único de Jesús, en contraposición a los sacrificios anualmente repetidos del sumo sacerdote judío el día de la expiación (v. 25). Esto hace pensar que la «vida indestructible» de Jesús y su «espíritu eterno» son lo mismo. Este versículo es otra declaración de que la ofrenda hecha por Jesús de sí mismo es una realidad celestial, no terrenal, puesto que se ofrece mediante el espíritu eterno, es decir, en esa nueva esfera de existencia en la que entra en el momento de su exaltación. Está claro que el autor no pone en duda la importancia de la cruz, ni pretende decir que el sacrificio se encuentre en su totalidad dentro de la esfera celestial, sino sólo que el sacrificio se consuma en ella. Rehuir las consecuencias de esa concepción sosteniendo que la muerte de Jesús «tuvo lugar en el orden eterno y absoluto» (Moffatt, *Hebrews* 124), o que fue un acontecimiento celestial (véase el comentario a 8,3), es pasar por alto el hecho de que «la naturaleza humana [de Jesús] es axiológicamente terrena hasta que entra en el cielo al término de la Ascensión» (A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews* [St. Meinrad 1960] 91). La denominación de Jesús como la víctima «sin tacha» de su propio sacrificio recuerda la prescripción de la ley de que el animal sacrificial debía ser físicamente sin defecto (Éx 29,1); la palabra se usa en este caso en sentido moral, como en 1 Pe 1,19. *purificará nuestra conciencia de obras muertas:* Mientras que la aspersión veterotestamentaria de la sangre producía sólo limpieza ritual, la fuerza purificadora del sacrificio de Jesús se extiende a la conciencia contaminada y la purifica de obras muertas; véase el comentario a 6,1. *rendir culto al Dios vivo:* Fundamentalmente denota una participación en el culto sacrificial de Jesús, por el cual los cristianos tienen acceso a Dios (4,16; 7,25; 10,19-22). También presenta la entera vida cristiana como una acción cultual, modo de hablar que recuerda el que acostumbraba a usar Pablo (cf. Rom 12,1).

54 (ii) *El sacrificio de la nueva alianza* (9,15-22). **15.** El sacrificio de Jesús es el fundamento sobre el cual se apoya su condición de mediador de la nueva alianza (cf. 8,6). Por medio de dicho sacrificio ha traído la liberación («redención», *apolytrōsis*) de los pecados cometidos bajo la antigua alianza, pecados que no eran quitados por los sacrificios del AT. Mientras dichos pecados permanecieran, los hombres no podían poseer la herencia prometida por Dios, es decir, las «promesas mejores» (8,6), «los bienes realizados» (v. 11), que, como el sacrificio que ha hecho posible su posesión, son eternos. **16-17.** *donde hay testamento... no tiene valor mientras el testador vive:* En estos versículos, el autor compara el nuevo orden introducido por el sacrificio de Jesús con el producido por un «testamento», que ha empezado a tener valor en virtud de la muerte del testador. La palabra gr. *diathēkē* puede significar tanto «alianza» como «testamento». El hecho de que en estos versículos se utilice con este último significado y en los vv. 15 y 18 se le aplique el primero le ha valido al autor el ser acusado por algunos de incoherencia; otros, por el contrario, han defendido su coherencia, bien afirmando que en la época en que se escribió Heb *diathēkē* significaba siempre «testamento» (A. Deissmann, *LAE* 341), bien sosteniendo que en los vv. 15-18 esa palabra expresa siempre ambos conceptos (J. Swetnam, *CBQ* 27 [1965] 389). Por lo que respecta a la opinión de Deissmann, puesto que los LXX usaban *diathēkē* para traducir el hebr. *běrît*, «alianza», es muy poco probable que un autor neotestamentario cualquiera pudiera haber hecho caso omiso habitualmente del significado de los LXX, «alianza», fuera cual fuera el cambio de significado que la evolución del lenguaje hubiera aportado a la palabra (cf. MM 148-149). Por el contrario, resulta difícil ver cómo cabría aplicar a la antigua alianza el concepto de testamento. Una de las diferencias entre la antigua alianza y la nueva es que ésta no sólo tiene aspecto de alianza, sino también de testamento, mientras que la primera no. Lo que justifica el concepto de testamento en el caso de la nueva alianza es que ésta implicaba la muerte de su iniciador; de ahí que éste no sea sólo quien estableció la alianza, sino también el testador. No se puede considerar en modo alguno que la muerte de las víctimas animales del sacrificio que selló la antigua alianza (Éx 24,5-8) justifique siquiera imperfectamente el concepto de muerte de un testador (pese a J. Swetnam, *CBQ* 27 [1965] 378). Pero puesto que Dios es el que establece la nueva alianza (cf. 8,10), ¿cómo puede ser ésta al mismo tiempo un testamento, que requiere la muerte del testador? La respuesta es que Jesús, el Hijo eterno, que junto con el Padre ha establecido la nueva alianza, es al mismo tiempo el testador cuya muerte ha hecho entrar a aquélla en vigor. En ese sentido se parece muy poco a la antigua alianza; de ahí la diferencia de significado de *diathēkē* entre los vv. 15.18 y 16-17.

55 **18.** *así tampoco la primera alianza se inauguró sin sangre:* La partícula «así» provoca una dificultad. Parece indicar que el autor está sacando una conclusión de los vv. 16-17, en cuyo caso parecería que, a su modo de ver, la muerte de los animales sacrificados en la inau-

guración de la antigua alianza correspondía de algún modo a la muerte de un testador. Pero si el valor ilativo de la partícula se aplica a la argumentación general del capítulo y no a las afirmaciones de los dos versículos precedentes, el problema desaparece en buena medida. El principal interés del capítulo se centra en la sangre de Cristo, es decir, en su sacrificio, mediante el cual se realizó la expiación y se inauguró la nueva alianza. Puesto que la nueva es el cumplimiento de la antigua, el autor busca un paralelo en la inauguración de las dos y lo encuentra en el relato del sacrificio afín de Éx 24,5-8. **19-20.** La descripción del sacrificio inaugural de la antigua alianza difiere de la que se encuentra en Éx. Los animales sacrificiales son machos cabríos y novillos; se habla de agua, lana escarlata e hisopo (éstos probablemente proceden de los ritos purificatorios encontrados en Lv 14,3-7 y Nm 19,6-18); Moisés asperja el libro (de la alianza) y no el altar. Se considera en este caso que el libro representa a Dios; la significación, por tanto, sería la misma (véase el comentario a 9,7). Las palabras atribuidas a Moisés son ligeramente diferentes de las de Éx; recuerdan las palabras que Jesús pronunció sobre el vino eucarístico (Mc 14,24). Si se tratara de un cambio intencionado, esto sería un argumento contra la opinión común de que el autor no alude nunca a la eucaristía. **21.** *la tienda:* En Éx 24 no se menciona esta aspersión del tabernáculo con sangre porque todavía no se había construido. En el relato de su dedicación (Éx 40,16-28) nada se dice de una aspersión de sangre, aunque Josefo la menciona (*Ant.* 3.8.6 § 205). El propósito de dicha aspersión era catártico, estaba estrechamente relacionado con lo que L. Moraldi llama el aspecto «sacramental» del rito de la sangre, que expresaba la unión restablecida entre Dios y la humanidad (*Espiazione* [→ 49 supra] 231.248). Sin embargo, el aspecto catártico se acerca más a concepciones mágicas y es menos susceptible de ser interpretado de una manera simbólica que elimine una comprensión del rito primitiva desde el punto de vista religioso. **22.** *sin derramamiento de sangre no hay remisión:* Esto pasa por alto los demás medios de remisión conocidos en el AT: ayuno (Jl 2,12), limosna (Eclo 3,29), contrición (Sal 51,19). Pero el autor está pensando en el culto sacrificial, y en ese caso la afirmación es verdadera. No significa, sin embargo, que el derramamiento sacrificial de sangre se considerara como castigo vicario por los pecados del oferente; lo que se contempla es la fuerza expiatoria y unitiva de la sangre, y la necesidad de que ésta se derrame para que se pueda llevar a cabo el ritual de la sangre (cf. T. Thornton, *JTS* 15 [1964] 63-65).

56 (iii) *El sacrificio perfecto* (9,23-28). **23.** *las cosas celestiales mismas necesitan mejores sacrificios que éstos:* Es difícil atribuir al tabernáculo celestial una necesidad de purificación; C. Spicq sostiene que en esta segunda parte del versículo el autor no habla de purificación, sino de dedicación (*Hébreux* 2.267). Pero el paralelo con la purificación del tabernáculo terreno, a la que se refiere la primera mitad del versículo, hace improbable esa interpretación. Si se aplica la afirmación a los cielos intermedios, que corresponden a la parte exterior del tabernáculo terreno, tal vez guarde relación con ella lo que se dice en Job 15,15, «ni los cielos le parecen puros» (véase H. Bietenhard, *Die himmlische Welt* 130 n. 1). El pl. «sacrificios» resulta extraño, dado que el autor sólo conoce un sacrificio celestial purificatorio, pero su uso tal vez pretenda guardar correspondencia con el pl. «cosas celestiales». **24.** *antitipo del verdadero:* «Antitipo» se usa en este caso con el significado de «copia». *para presentarse ahora ante Dios en favor nuestro:* cf. 7,25; Rom 8,34. **25-26.** Si el sacrificio de Jesús no hubiera sido absolutamente definitivo, sino que hubiera exigido una repetición constante, como los sacrificios anualmente repetidos del día de la expiación, habría tenido que sufrir muchas veces desde la creación del mundo. El autor rechaza la idea de sacrificios repetidos de Jesús, no la presencia eterna de su único sacrificio. La afirmación de que dicho sacrificio tuvo lugar «al fin de los tiempos» es otro indicio de la fidelidad del autor a la secuencia temporal de la escatología judía y cristiana; cf. C. K. Barrett, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», *BNTE* 363-93. Su aceptación de la concepción platónica de una realidad celestial eterna contrapuesta a una sombra terrena temporal se ve modificada por su fe cristiana, profundamente histórica. Para él, el santuario celestial existió siempre, pero el sacrificio celestial, ahora presente allí eternamente, entró en el orden eterno en un momento temporal determinado. **28.** *para cargar con el pecado de muchos:* cf. Is 53,12. Al tomar sobre sí los pecados, Jesús los eliminó. «La idea de una carga vicaria del pecado ocupa un lugar destacado, pero no hay ni rastro de un castigo vicario» (Montefiore, *Hebrews* 162). Para el uso semítico de «muchos» en el sentido de «todos», véase J. Jeremias, «*Polloi*», *TDNT* 6.536-45. *aparecerá por segunda vez, no para tratar con el pecado, sino para traer la salvación a los que le esperan ansiosamente:* Referencia a la parusía, quizá con alusión al ritual del día de la expiación; la aparición de Jesús será como la del sumo sacerdote al salir del Santo de los santos (cf. Eclo 50,5-10). La parusía traerá una salvación completa y definitiva (cf. 1,14).

57 (D) El sacrificio de Jesús, motivo para la perseverancia (10,1-39).

(a) LOS MUCHOS SACRIFICIOS Y EL SACRIFICIO ÚNICO (10,1-18). **1.** *no teniendo la ley más que una sombra de los bienes venideros:* En este ca-

so, el autor no está usando «sombra» como en 8,5, donde se busca la contraposición platónica celestial-terreno, sino en el sentido de prefiguración de lo que ha de venir por medio de Cristo (Col 2,17; cf. Vanhoye, *Prêtres anciens* [→ 28 supra] 240). *no la imagen misma:* P[46] lee «y la imagen», con lo cual equipara prácticamente ambas cosas. Pero el significado normal de «imagen» (*eikōn*) es una representación que de algún modo participa de la realidad de la que es imagen (cf. H. Kleinknecht, «*Eikōn*», *TDNT* 2.388-90). Por consiguiente, resulta preferible la lectura que la contrapone a «sombra». Los sacrificios anualmente repetidos del día de la expiación eran incapaces de eliminar el pecado; simplemente prefiguraban el sacrificio de Jesús. **2.** *de ser ofrecidos:* La repetición misma de los sacrificios demuestra su impotencia. Si hubieran quitado los pecados, los que daban culto ya no habrían tenido conciencia de culpa, y los sacrificios habrían cesado. El argumento es flojo y pasa por alto la objeción evidente de que esos sacrificios podrían haber expiado pecados pasados, pero nuevos pecados habrían requerido ulteriores sacrificios. Se trata, sin embargo, de una mera exageración de algo que la fe del autor le asegura a éste que es verdad: el único sacrificio de Jesús ha traído la liberación de los pecados pasados (9,15), y por eso Jesús es siempre fuente de salvación (5,9); debido a su perfección, ya no resulta necesario ni posible otro sacrificio. **3-4.** *año tras año:* Los sacrificios anuales de expiación traían a la «memoria» (*anamnēsis*) los pecados pasados, pero no podían borrarlos. Esta declaración de incapacidad contradice la creencia expresada en *Jub* 5,17-18. Sin embargo, no parece que la «memoria» de los pecados signifique que el autor creyera que «los ritos cultuales traían realmente los pecados pasados al presente» (así Montefiore, *Hebrews* 165; de manera semejante J. Behm, «*Anamnēsis*», *TDNT* 1.348-49). Para el concepto semítico de memoria, que se invoca a menudo a este respecto, véase W. Schottroff, «*Gedenken*» *im alten Orient und im Alten Testament* (Neukirchen 1964) 117-26.339-41. No está claro si el que «recuerda» los pecados es Dios o el oferente. La primera interpretación es la sugerida por 8,12, que habla del tiempo de la nueva alianza, cuando Dios ya no recordará los pecados de su pueblo, y por la afirmación de Filón (*De plant.* 108) de que los sacrificios de los malvados «le traen a la memoria [a Dios]» sus pecados. Pero en ese caso el autor querría decir que todos los sacrificios, fueran ofrecidos por los arrepentidos o los impenitentes, sólo servían para recordar a Dios el pecado, y en realidad provocaban el castigo del oferente; en cambio el v. 4, lo mismo que otros textos de Heb, sólo habla de la ineficacia de estos sacrificios, y no de su carácter positivamente perjudicial para el oferente. *es imposible que la sangre de toros y cabras quite los pecados:* L. Goppelt dice de este juicio acerca del valor del culto sacrificial de Israel que «no podría haber sido más radical» (*Theology* [→ 42 supra] 2.256).

58 **5-7.** Las palabras de Sal 40,7-9a se atribuyen en este pasaje al Hijo en su encarnación. La cita sigue en lo esencial a los LXX. En el v. 7b del salmo, el TM lee: «me has abierto oídos» (para oír y obedecer la voluntad de Dios). La mayoría de los mss. de los LXX contienen la lectura dada en Heb: «me has preparado un cuerpo». El significado del salmo es que Dios prefiere la obediencia al sacrificio; no es un rechazo de los ritos, sino una declaración de su inferioridad relativa. Puesto que la obediencia de Jesús quedó expresada mediante la ofrenda voluntaria de su cuerpo (es decir, de sí mismo) en la muerte, la lectura del v. 7b en los LXX es especialmente aplicable a él, hasta el punto de que se ha llegado a pensar que dicha lectura tal vez fuera introducida en los LXX debido a la influencia de Heb (cf. Héring, *Hebrews* 88 n. 8). **8.** *sacrificios y oblaciones y holocaustos y sacrificios por el pecado:* Estos términos empleados para designar los sacrificios probablemente pretenden abarcar los cuatro tipos principales: ofrendas de paz («sacrificios»), ofrendas de cereales («oblaciones»), holocaustos y sacrificios por el pecado. Estos últimos incluyen los sacrificios de reparación (cf. Lv 5,6-7, donde en el TM se intercambian los nombres de los dos). *que se ofrecen conforme a la Ley:* Esto prepara para la declaración del v. 9 de que la ley ha quedado anulada a este respecto. **9.** *luego dice: «He aquí que vengo a hacer tu voluntad». Abroga lo primero para establecer lo segundo:* La preferencia de Dios por la obediencia antes que por el sacrificio se interpreta como un rechazo de los sacrificios del AT y como una sustitución de éstos por la ofrenda de sí mismo hecha por Jesús. **10.** *en virtud de esta voluntad hemos sido consagrados:* «Esta voluntad» es la voluntad de Dios, cumplida por Cristo, que ofrece en su muerte el cuerpo que Dios «preparó» para él. La ofrenda del cuerpo de Jesús significa lo mismo que el derramamiento de su sangre; ambos expresan la ofrenda total de sí mismo realizada por Cristo.

59 **11.** *todo sacerdote está en pie desempeñando sus funciones cada día:* El hecho de que el autor hable en este momento de «todo sacerdote», y no del sumo sacerdote sólo, y de que se refiera a unas funciones sacerdotales desempeñadas cada día, indica que ya no está pensando en el día de la expiación, sino en todos los ritos sacrificiales del AT. **12.** *pero este hombre ofreció un solo sacrificio por los pecados y se sentó para siempre a la diestra de Dios:* Las posturas contrapuestas de los sacerdotes judíos de pie y Cristo sentado se han invocado con frecuencia contra la opinión de que el sa-

crificio de Jesús perdura en el cielo (véase el comentario a 8,2-3). Pero hay que reconocer que las diferentes imágenes utilizadas en Heb para describir las funciones de Cristo se superponen parcialmente. En esta ocasión, como en 8,1, que Jesús esté sentado hace referencia a su entronización. El hecho de que esté sentado como rey se contrapone a la posición de los sacerdotes del AT, que realizan en pie su labor sacrificial constantemente repetida. ¿Se pretende decir además que la labor sacrificial propia de Jesús ha concluido? La respuesta a esta pregunta depende de hasta qué punto se tome en serio la tipología previa del día de la expiación utilizada para describir el sacrificio de Jesús. Excluir que la actividad sacrificial sacerdotal sea un aspecto esencial de la existencia celestial de Jesús es poner en tela de juicio la razón por la que el autor habría empleado esa tipología (así sucede, p.ej., con la opinión de W. Loader [véase *Sohn und Hoherpriester* (→ 21 supra) 182-222] de que Heb sitúa el sacrificio expiatorio de Jesús sólo en la cruz y ve su sacerdocio celestial únicamente como intercesión por su pueblo). Pero si la tipología del día de la expiación ofrece una visión del sacrificio de Jesús a la vez terrena y celestial, ¿se puede concebir este último como algo que se está siempre consumando? Para Heb, la eternidad es una cualidad de toda realidad celestial. A este respecto se puede recordar un comentario de Filón que, siguiendo la distinción platónica de *aiōn* como eternidad intemporal y *chronos* como tiempo sucesivo del mundo terreno (*Quod Deus imm.* 32), dice: «El verdadero nombre de la eternidad es "hoy"» (*De fuga et inv.* 57). No se puede dudar de que la posición de sentado de Jesús es una alusión a Sal 110,1 (cf. 1,3; 8,1; 12,2). W. Stott lo compara con lo que David hizo al sentarse y orar ante el Señor (2 Sm 7,18), lo cual significaría que Jesús está ahora «reclamando el cumplimiento de las promesas de la alianza a su descendencia» (*NTS* 9 [1962-63] 62-67). Pero si el autor hubiera pretendido establecer esa comparación, resulta extraño que, pese a todo cuanto tiene que decir sobre la actividad celestial de Jesús, no haya ni una sola alusión inequívoca a ese texto de 2 Sm. **13.** *esperando:* El tiempo que media entre la entronización de Jesús y la parusía se describe con una alusión a Sal 110,1b. A diferencia de Pablo, el autor no indica quiénes son, a su entender, los enemigos que todavía han de quedar sometidos a Cristo (1 Cor 15,24-26). **14.** *mediante una sola oblación ha llevado a la perfección definitiva a los consagrados:* Mediante la limpieza de sus conciencias para que puedan dar culto al Dios vivo (9,14), Jesús ha dado a sus seguidores acceso al Padre; éstos participan de la consagración sacerdotal de él (véase el comentario a 2,10-11). **15-17.** Lo que se ha dicho queda ahora confirmado por el testimonio de la Escritura («el Espíritu Santo»; véase el comentario a 3,7). El texto citado es un pasaje de la profecía de Jr 31,31-34 relativa a la nueva alianza y usada ya en 8,8-12. Las dos citas son ligeramente diferentes en los versículos en que coinciden, pero las variantes no afectan al significado. **18.** *donde hay perdón de estas cosas, ya no hay más oblación por el pecado:* Esta conclusión se saca de las últimas palabras de la profecía, donde se dice que Dios no recordará ya los pecados. No se recordarán ya porque habrán sido perdonados. Esto se ha cumplido mediante el sacrificio de Jesús; ahora ya no hay más oblación por el pecado. W. G. Johnsson se opone a la trad. de la palabra gr. *aphesis* por «perdón», pues sostiene que éste «es una categoría ajena al esquema conceptual de Hebreos» (*ExpTim* 89 [1977-78] 104-08; contra esto, véase L. Goppelt, *Theology* [→ 42 supra] 2.57).

60 (b) CONFIANZA, JUICIO, RECORDATORIO DEL PASADO (10,19-39). **19.** *confianza para entrar en el santuario:* cf. 3,6; 4,16; 6,19-20. **20.** *este camino nuevo y vivo, abierto por él para nosotros:* El gr. *enkainizō*, «abrir», también puede significar «inaugurar» o «dedicar» (cf. 9,18; 1 Re 8,63). *a través del velo, es decir, de su carne:* Véase el comentario a 9,11. La carne de Cristo no es el medio para acceder al santuario, sino, como el velo puesto delante del Santo de los santos, un obstáculo para la entrada en él (Kuss, *Hebräer* 155). Conviene advertir que el autor no habla del «cuerpo» de Cristo, sino de su «carne». Se ha de aceptar la opinión de E. Käsemann sobre el significado peyorativo de ésta (*Wandering* [→ 8 supra] 225-26); véanse también los comentarios a 2,14; 5,7; 9,13. Puede que haya relación entre este texto y la rasgadura del velo del templo a la muerte de Cristo (Mc 15,38). Para una interpretación diferente del versículo, véase O. Hofius, «Inkarnation und Opfertod Jesu nach Hebr 10,19f», *Der Ruf Jesu* (Fest. J. Jeremias, ed. C. Burchard et al., Gotinga 1970) 132-41. **21.** *la casa de Dios:* La comunidad cristiana (cf. 3,6). **22.** *con corazones asperjados [limpios] de mala conciencia y cuerpos lavados con agua pura:* La aspersión es una denominación metafórica de la fuerza purificadora del sacrificio de Cristo. Mientras que la aspersión ritual judía hecha con agua lustral producía sólo una pureza exterior (9,13), quienes han sido asperjados con la sangre de Cristo están limpios en lo tocante a la conciencia (9,14). «Lavados con agua pura» probablemente hace referencia al bautismo (cf. 1 Cor 6,11; Tit 3,5). **23.** *la confesión de la esperanza:* Esto probablemente denota la confesión hecha en el bautismo (véase el comentario a 3,1). **24.** *para estímulo mutuo de la caridad y las buenas obras:* La mención de la caridad en este versículo tal vez se buscara para completar la tríada fe (v. 22), esperanza (v. 23) y caridad (así Westcott,

Hebrews 322). **25.** *nuestra asamblea:* Probablemente, la reunión de la comunidad para el culto. Puede que el abandono de tales reuniones se debiera al temor a la persecución, pero es más probable que fuera simplemente una manifestación más de ese decaimiento del fervor que rayaba casi en la apostasía y contra el cual arremete Heb. El autor ve la asamblea como una situación particularmente apropiada para la estimulación de la caridad y para el aliento mutuo. *el día:* La parusía; cf. Rom 13,12; 1 Cor 3,13.

61 **26.** *si voluntariamente pecamos:* Se hace referencia al pecado de apostasía, como queda claro por el v. 29 (cf. 3,12). Las reflexiones del autor sobre las consecuencias de ese pecado se asemejan a 6,4-8. **28.** *si alguno abandona la ley de Moisés es condenado a muerte sin compasión, por la declaración de dos o tres testigos:* El «abandono» de la ley en el que se piensa no es, evidentemente, cualquier pecado contra ella, sino la idolatría, por la cual se imponía la pena de muerte, siempre y cuando pudieran dar testimonio de ella dos o tres testigos (Dt 17,2-7). **32.** *tras haber sido iluminados:* Véase el comentario a 6,4. Es difícil determinar de qué persecución habla el autor aquí y en los vv. 33-34 (→ 5 supra). **37-38.** En este punto, el autor cita un texto del AT para apoyar lo que acaba de decir. Utiliza Hab 2,3-4 introduciéndolo mediante una breve cita de Is 26,20, «un poco, muy poco tiempo». La cita de Hab es casi idéntica al texto del códice Alejandrino de los LXX, pero el autor invierte el primer verso y el segundo del v. 4. «El que ha de venir» es Jesús; su venida es la parusía, que ahora es sólo cuestión de «un poco, muy poco tiempo». Mientras tanto, el justo debe vivir por la fe, aguardando el regreso de Cristo. Si pierde la fe y se echa atrás, incurrirá en el desagrado de Dios. El texto de Hab fue usado en Qumrán en referencia a la liberación de quienes tenían fe en el Maestro de justicia (1QpHab 8,1-3) y fue utilizado por Pablo como argumento del AT en favor de la justificación por la fe y no por las obras (Rom 1,17; Gál 3,11). No existe certeza sobre el modo en que el autor entiende la palabra «fe» (gr. *pistis*) en su cita del texto de Hab (véase J. A. Fitzmyer, *TAG* 235-246). Puede que quiera decir «fidelidad», pero a la vista de lo que dice sobre la *pistis* en el capítulo siguiente, «fidelidad» no puede ser aquí su único ni tampoco su principal significado. **39.** *tenemos fe y poseeremos la vida:* Como en 6,9-12, tras una advertencia el autor pronuncia unas palabras de aliento.

62 **(V) Ejemplos, disciplina, desobediencia (11,1-12,29).**

(A) La fe de los antiguos (11,1-40). **1.** El significado de las dos palabras gr. *hypostasis* y *elenchos* es objeto de una amplia discusión. Mientras que muchos comentaristas entienden *hypostasis* como «confianza» y *elenchos* como «convicción», H. Koester piensa que ninguno de esos significados «subjetivos» es correcto, y que las palabras significan, respectivamente, «realidad» y «demostración» objetiva (cf. «*Hypostasis*», *TDNT* 8.572-89). La fe (*pistis*) es, pues, según esta propuesta, «la realidad» de los bienes esperados, la «prueba» de cosas que no se pueden ver: lo segundo sería el mundo celestial; lo primero, las realidades de dicho mundo. J. A. Fitzmyer se siente «inclinado a coincidir» con esa opinión (cf. J. Reumann, J. A. Fitzmyer y J. D. Quinn, *Righteousness in the New Testament* [Filadelfia 1982] 222-23). Está claro que *hypostasis* significa «realidad» (o «sustancia») al menos en Heb 1,3, pero L. Goppelt considera que la lectura que Koester hace de 11,1 a la luz de ese texto es «un cortocircuito semántico» (*Theology* [→ 42 supra] 2. 264). Además, como señala J. Thompson, el contexto de 11,1 (10,32-39; 11,3-40) indica «una insistencia en la experiencia del creyente». Aunque coincide con Koester en que la fe es para Heb «realidad» y «prueba», Thompson sostiene que es además conocimiento y comprensión del mundo invisible, y hace la verosímil conjetura de que el significado del reiterado *pistei* («por la fe») del cap. 11 es: «por el reconocimiento de lo que constituye la verdadera realidad». Tal reconocimiento está también íntimamente vinculado con la esperanza (cf. *Beginnings* [→ 3 supra] 70-75). **3.** *los mundos fueron formados por la palabra de Dios:* Véanse el comentario a 1,2; Sal 33,6; Sab 9,1. Este versículo parece romper la continuidad del argumento, pues trata de la fe del autor y la de los destinatarios de su epístola, y no de la de los antiguos; pero ilustra el segundo aspecto de la fe mencionado en el v. 1.

63 **4.** Para una lista de héroes semejante a la que empieza en este versículo, cf. Eclo 44,1-50,21. *por la fe ofreció Abel un sacrificio:* El AT nada dice acerca del motivo del sacrificio de Abel; probablemente el autor estaba influenciado por su propia convicción de que sin fe es imposible agradar a Dios (v. 6) y por la afirmación de Gn 4,4 de que a Dios le agradó el sacrificio de Abel. *aunque muerto, sigue hablando:* Posible referencia a Gn 4,10, pero, más probablemente, indicación del testimonio imperecedero de la fe dado por el ejemplo de Abel. **6.** *ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan:* Probablemente, los dos objetos de fe se deben entender como sinónimos, es decir, no se trata del mero hecho de la existencia de Dios, sino de su existencia como Aquel que ha entrado en relaciones de gracia con los seres humanos. Para la opinión contraria, de que Dios no se interesa por la conducta humana, véase Sal 53,2, donde la declaración del necio expresa un ateísmo práctico, no especulativo. **7.** *advertido sobre lo que aún no se veía:* cf. Gn 6,13. *condenó al mundo:* El

autor parece haber echado mano de una tradición a la que se alude en 2 Pe 2,5: Noé advirtió a sus contemporáneos del diluvio inminente y les instó al arrepentimiento, pero sin éxito. El acontecimiento acreditó su fe, que fue una condena de la incredulidad de aquéllos.

64 **8-9.** Cf. Gn 12,1.4; 15,16.18; 26,3; 35,12. **10.** *esperaba la ciudad asentada sobre cimientos:* La estancia de Abrahán en Canaán se interpreta como una indicación de que el patriarca comprendió que su morada permanente no estaría en ningún lugar de la tierra, sino en la ciudad celestial; en esto se le hace parecerse al creyente cristiano (cf. 13,14). **11.** *por la fe, también Sara recibió vigor para la siembra de semilla:* El texto gr. parece atribuir a Sara el papel masculino en la concepción de Isaac (cf. Gn 18,1-15). Algunos entienden que el texto significa: «aunque Sara era estéril, (Abrahán) recibió...» o «(Abrahán), junto con Sara, recibió...»; cf. *TCGNT* 672-73.

65 **13-16.** Fue Abrahán quien dijo que era extranjero y forastero (Gn 23,4), pero en este pasaje el autor atribuye a todos los patriarcas el reconocimiento de que su patria estaba en el cielo. Para la idea de que Dios no se ha «avergonzado» de llamarse su Dios, cf. Éx 3,6. **17-18.** El último ejemplo de la fe de Abrahán es su obediencia al mandato de ofrecer a Isaac en sacrificio (Gn 22,1-19). Se discute si la creencia judía, atestiguada con posterioridad, en el poder de expiación vicaria del sacrificio, con Isaac como víctima voluntaria, existía allá cuando se compuso Heb; en contra, véase P. Davies y B. Chilton, *CBQ* 40 (1978) 514-46; a favor, véase J. Swetnam, *Jesus and Isaac* (AnBib 94, Roma 1981). **19.** *como símbolo:*Algunos entienden que el gr. *en parabolē* significa «hablando en sentido figurado», puesto que Isaac de hecho no murió. Pero parece más probable que su liberación de la muerte se vea como símbolo de la resurrección de Jesús.

66 **23-28.** Siguen cuatro ejemplos de fe vinculados con la historia de Moisés. La glorificación de Moisés en los vv. 24-27 no guarda correspondencia con el relato del AT (Éx 2,11-15). *el oprobio del Mesías:* Interpretación cristológica del hecho de que Moisés decidiera compartir el sufrimiento de su pueblo. **32-38.** El autor alude sumariamente a otros héroes del AT, llamando a unos por su nombre, a otros no. Resulta imposible saber en todos los casos a quién se refieren las alusiones. Los sufrimientos de los vv. 35b-38 son principalmente los soportados por los fieles israelitas en la persecución que precedió y acompañó a la revuelta macabea (cf. 1 Mac 1,60-63; 7,34; 2 Mac 6,18-31; 7,1-42). **40.** *de manera que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección:* El cumplimiento de la promesa no tuvo lugar hasta que hubo quedado completada la obra salvadora de Cristo. Ahora han obtenido (6,12) lo que los cristianos que están todavía en la tierra poseen sólo en forma de anticipo.

67 **(B) Trato que Dios da a sus hijos (12,1-13). 2-3.** Jesús es el modelo de entereza en las dificultades. *por el gozo:* Algunos entienden que el gr. *anti* significa «en vez de», y no «por». Pero la exhortación a que los destinatarios de la epístola perseveren a la vista del triunfante final de la carrera hace pensar que el autor entiende el ejemplo de Jesús del mismo modo. **5-6.** Cf. Prov 3,11-12. **9.** *el padre de los espíritus:* cf. Nm 16,22; 27,16.

68 **(C) Los castigos de la desobediencia (12,14-29). 15.** Exhortación a velar unos por otros para conjurar el peligro de apostasía. *para que ninguna raíz amarga retoñe ni os turbe:* cf. Dt 29,17 LXX. **16.** *ningún fornicario o irreligioso como Esaú:* No es seguro que «fornicario» se refiera a Esaú. Su irreverencia queda demostrada por el hecho de que cedió su derecho de primogenitura por una simple comida (Gn 25,29-34). **17.** Esaú es un ejemplo, no sólo de apostasía, sino de la imposibilidad de arrepentimiento tras ese pecado (cf. 6,4-6). **18-21.** Primera parte de una contraposición entre la asamblea de Israel cuando se estableció la antigua alianza y la asamblea de quienes han entrado en la nueva. La primera tuvo lugar en la tierra; para sus imponentes circunstancias, cf. Éx 19,12-13.16-19; 20,18-21. **22.** La asamblea del pueblo de la nueva alianza tiene lugar en el cielo. El autor habla a quienes todavía van de camino hacia allí; sin embargo, puesto que ya poseen los beneficios del sacrificio de Jesús, puede hablarles como si ya hubieran llegado. **23.** *los primogénitos:* Éstos pueden ser los ángeles del v. 22 (así Spicq, *Hébreux* 2.407) o la entera asamblea de los fieles cristianos (así J. Lécuyer, *SPC* 2.161-68). *los espíritus... llegados a la perfección:* Los santos del AT; cf. 11,40. **24.** La sangre de Abel clamaba pidiendo venganza (Gn 4,10); la de Jesús permite acceder a Dios (10,19). **25.** Habrá un castigo mayor para quienes rechazan la advertencia hecha por Dios desde el cielo que para quienes rechazan la advertencia que hizo en el Sinaí. **26.** Cf. Ag 2,6.

69 **(VI) Exhortación final, bendición y saludos (13,1-25). 2.** Cf. Gn 18,1-8. **7-8.** Los antiguos dirigentes de la comunidad, cuya fe hay que imitar, murieron, pero Jesús sigue siendo para siempre el sumo sacerdote de la comunidad (cf. Filson, *«Yesterday»* [→ 5 supra] 30-35). **9.** *doctrinas diversas y extrañas:* Éstas se relacionan con «alimentos», que, a diferencia de la gracia, nada aprovechan a quienes viven de ellos. En Heb, la palabra gr. *brōma*, «alimento», sólo se usa otra vez en 9,10. G. Theissen ve ambos versículos como un menosprecio del culto sacramental cristiano; la aparente polémica antijudía de 9,9-10 es sólo una manera de

reducir la eucaristía cristiana a la categoría de un rito del AT (*Untersuchungen zum Hebräerbrief* [SNT 2, Gütersloh 1969] 69-79). H. Koester sostiene que «lo que aquí se ataca como *bromata* es la doctrina cristiana –pero herética– de la comunión directa con lo divino en el sacramento o en cualesquiera otras reglas y ritos» (*HTR* 55 [1962] 315). Para una crítica de estas opiniones, véase J. Thompson, *Beginnings* (→ 3 supra) 141-51. El v. 10 indica que los «alimentos» inútiles tal vez sean las comidas sacrificiales del judaísmo. **10.** *tenemos un altar... no tienen derecho a comer:* La posición enfática de las primeras palabras supone que ésta es una respuesta a la acusación de que los cristianos están en desventaja en lo tocante a sacrificios. El «altar» probablemente significa el sacrificio de Cristo, en el cual participan los creyentes. No hay ninguna razón convincente para tomar esto como una referencia a la eucaristía (cf. Kuss, *Auslegung* [→ 8 supra] 1.326-28; R. Williamson, *NTS* 21 [1974-75] 300-12). Si, según parece, el autor no habla de la eucaristía ni en este ni en otro lugar, la razón tal vez sea que no la consideraba un sacrificio. Esto parece más probable que la hipótesis de que pertenecía a una comunidad que no tenía celebración eucarística alguna (Williamson, *ibid.* 309-10). **11.** Cf. Lv 16,27. **12.** Comparación bastante inexacta entre el ritual del día de la expiación y el sufrimiento de Jesús «fuera de la puerta» de Jerusalén. **20.** Única referencia explícita en Heb a la resurrección; pero véase el comentario a 1,3. *el gran pastor de las ovejas:* cf. Is 63,11. **22-25.** Estos versículos, junto con el v. 19, pueden constituir el final epistolar de Heb, añadido con ocasión del envío de la homilía a algún grupo de cristianos (→ 5 supra). **22.** *palabra de exhortación:* → 5 supra. *Timoteo:* → Cartas pastorales, 56:3. **24.** *los de Italia:* → 5 supra.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]

61
Evangelio de Juan

Pheme Perkins

BIBLIOGRAFÍA

1 Barret, C. K., *The Gospel according to John* (Filadelfia [2]1978). Berker, J., «Aus der Literatur zum Johannesevangelium», *TRu* 47 (1982) 279-312. Blank, J., *El evangelio según San Juan* (4 vols., 1980-83). Boismard, M.-É. y A. Lamouille, *L'Evangile de Jean* (París 1977). Brown, R. E., *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca 1983, orig. 1979); *El Evangelio según San Juan I-II* (Madrid 1980; orig. 1966-71). Bruce, F. F., *The Gospel of John* (Grand Rapids 1983). Bultmann, R., *The Gospel of John* (Filadelfia 1971). Cason, D. A., «Recent Literature on the Fourth Gospel», *Themelios* 9 (1983) 8-18. Cullmann, O., *The Johannine Circle* (Filadelfia 1976). Culpepper, R. A. *The Johaninne School* (SBLDS 26, Missoula 1975). Dauer, A., *Johannes und Lukas* (Wurzburgo 1984). Dodd, C. H., *Tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid 1978; orig. 1953); *La interpretación histórica del cuarto evangelio* (Madrid 1978; orig. 1963). Dunn, J. D. G., «Let John Be John». *Das Evangelium und die Evangelien* (ed. P. Stuhlmacher: WUNT 18, Tubinga 1983). Dumm, D. R., *A Mystical portrait of Jesus. New perspectives on John's Gospel* (Collegeville, MN, 2001). Forestell, J. T., *The Word of the Cross* (AnBib 57, Roma 1974). Gnilka, J., *Johannesevangelium* (Wurzburgo 1983). Haacker, K., *Die Stiftung des Heils* (AzT 1/97, Stuttgart 1972). Haenchen, E., *John* (2 vols., Herm, Filadelfia 1984). Jonge, M. de, *Jesus: Stranger from Heaven* (SBLSBS 11, Missoula 1977). Käsemann, E., *El testamento de Jesús* (Salamanca 1983; orig. 1966). Köstenberger, A. J., *Studies on John and gender: A decade of Scholarship* (Nueva York 2001). Kysar, R., *The Fourth Evangelist and his Gospel* (Minneápolis 1975): «The Gospel of John in Current Research», *RelSRev* 9 (1983) 314-23. Langbrandner, W., *Weltfermer Gott oder Gott der Liebe* (BBET 6, Francfort 1977). Léon-Dufour, X., *Lectura del Evangelio según S. Juan* (2 vols., Salamanca 1990-92). Lindars, B., *The Gospel of John* (NCB, Londres 1972). Maier, G., *Joannes-Evangelium. 1 Teil* (Stuttgart 1984). Mateos, J. y J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Madrid 1979). Martyn, J. L., *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville [2]1979). Potterie, I. de la, *La vérité dans saint Jean* (AnBib 73-74, Roma 1977). Rábanos, R. y D. Muñoz-León, *Bibliografía joánica: Evangelio, Cartas y Apocalipsis* (Madrid 1990). Schnackenburg, R., *El Evangelio según San Juan* (4 vols., Barcelona 1980-86; orig. 1965-84). Segovia, F. F., *Love Relationships in the Johannine Tradition* (SBLDS 58, Missoula 1982). Segovia, F. (ed.), «*What is John?*, Vol. I: *Readers and readings of the Fourth Gospel* (Atlanta 1996); «*What is John?*, Vol. II: *Literary and Social reading of the Fourth Gospel* (Atlanta 1998). Smalley, S. S., *John* (Nashville 1978). Smith, D. M., *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (New Haven 1965); *Johannine Christianity* (Colombia 1984). Thyen, H., «Aus der Literatur zum Johannesevangelium», *TRu* 42 (1977) 211-70; 43 (1978) 328-59. Tuñí, J.-O., *Las comunidades joánicas. Particularidades y evolución de una tradición cristiana especial* (Bilbao 1988); *El testimonio del Evangelio de Juan* (Salamanca 1983). Vouga, F., *La cadre historique et l'intention théologique de Jean* (París 1977). Wengst, K., *Interpretación del Evangelio de Juan* (Salamanca 1988; orig. 1981). Witacre, R, A., *Johannine Polemic* (SBLDS 67, Chico 1982).

DBSup 4.815-43. *IDBSup* 482-86. Brown, R., *INT*, 443-502. Wik-Schm, *INT* 453-519. Bibliografía exhaustiva y actualizada periódicamente en www.Johannine.net.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Fuentes y composición.** El evangelio de Juan se distingue de los sinópticos en el estilo y en el contenido de las palabras de Jesús, que dejan de centrarse en el reino de Dios, de usar proverbios y parábolas o de estar estructuradas como apotegmas. En su lugar, Jesús utiliza discursos simbólicos que a menudo hacen referencia a su relación con el Padre. Cronológicamente, Juan se distingue por extender el ministerio de Jesús a tres años y por hacer coincidir su muerte con la vigilia de Pascua. Geográficamente, Juan presenta el

ministerio de Jesús alternando entre Galilea y Judea, y concentra las confrontaciones en Judea. Este esquema geográfico se aleja del de los sinópticos, que describen un ministerio relativamente extenso en Galilea seguido de un breve periodo en Jerusalén antes del arresto de Jesús durante la Pascua.

Juan coincide con los sinópticos en afirmar que Jesús curó a algunas personas, multiplicó los panes y rescató a los discípulos de una tormenta en el mar, sin embargo no incluye ningún exorcismo entre las curaciones de Jesús. Muchos de los milagros del evangelio de Juan nos permiten adentrarnos simbólicamente en la identidad de Jesús. Los sinópticos presentan el descubrimiento de la condición mesiánica de Jesús como el clímax de su ministerio en Galilea (Mc 8,31), mientras que en Juan los discípulos han confesado esta verdad desde el inicio (1,41-49).

A pesar de sus peculiaridades, queda claro que en cuanto al ministerio de Jesús se refiere, Juan parte de tradiciones relacionadas con las de los sinópticos y sus fuentes. Es probable que las dificultades geográficas, cronológicas y literarias de este evangelio sean el resultado de la combinación de fuentes distintas. Aunque la identificación de los elementos tradicionales y de los propiamente joánicos es muy discutida, parece haber acuerdo en cuanto a los tipos de fuentes usadas por el evangelista. Las historias de milagros proceden probablemente de una colección de milagros de Jesús. Cada uno de estos milagros podría haber sido elaborado e interpretado por cristianos joánicos antes de ser incorporado al evangelio. La colección de milagros se conoce como la Fuente de los Signos (o *sēmeia*). Algunos exegetas sugieren que los discurso en Juan pueden proceder de la expansión de una colección de palabras de Jesús distinta de la que se esconde tras los sinópticos. Otros consideran que Juan incorporó al evangelio un modelo estructurado de discurso revelatorio sacado de fuentes no cristianas; esta fuente se conoce como la Fuente del Discurso de Revelación. En lugar de postular la existencia de una fuente así, parece más plausible considerar que los discursos reflejan modelos y ejemplos de predicación desarrollados en el seno de la comunidad joánica. Finalmente, Juan tuvo que tener acceso a un relato más antiguo de la pasión y a tradiciones sobre la tumba vacía y sobre las apariciones del Jesús resucitado.

3 En varios pasajes, Juan tiene puntos de contacto con tradiciones que encontramos en Marcos, Lucas y, en menor medida, también en Mateo. Algunos exegetas mantienen que Juan dependió de uno o varios de los sinópticos, generalmente de Marcos. Otros reconocen que el impulso a poner por escrito las tradiciones joánicas en forma de evangelio fue el resultado de la aparición de evangelios en otras comunidades, y que el evangelista pudo haber leído uno o más de los sinópticos, pero consideran que a pesar de todo el cuarto evangelio se basa en una línea de tradición independiente preservada en las iglesias joánicas. Ésta será nuestra hipótesis. Algunos de los episodios más significativos que aparecen tanto en Juan como en los sinópticos son: ministerio y testimonio de JBau (Jn 1,19-36; Mc 1,4-8); desalojo del Templo (Jn 2,14-16); Jesús alimenta a una multitud (Jn 6,1-13; Mc 6,34-44); Jesús camina sobre las aguas (Jn 6,16-21; Mc 6,45-52); petición de una señal (Jn 6,30; Mc 8,11); la confesión de Pedro (Jn 6,68-69; Mc 8,29); la unción de Jesús (Jn 12,1-8; Mc 14,3-9); la entrada en Jerusalén (Jn 12,12-15; Mc 11,1-10); la última cena y las predicciones de la traición (Jn 13,1-30; Mc 14,17-26); el arresto (Jn 18,1-11; Mc 14,43-52); la pasión (Jn 18,12-19,30; Mc 14,53-15,41); la sepultura y la tumba vacía (Jn 19,38-20,10; Mc 15,42-16,8); Jesús se aparece a las mujeres (Jn 20,11-18; Mt 28,9-10); Jesús se aparece a los discípulos en Jerusalén (Jn 20,19-23; Lc 24,36-49); Jesús se aparece a los discípulos en Galilea (Jn 21,1-19; Mt 28,16-20, una aparición galilea; Lc 5,1-11, la pesca milagrosa). La curación del hijo del funcionario real en Juan 4,46-54 tiene un paralelo distante en las curaciones de Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10, y la curación del ciego de nacimiento (Jn 9) en las curaciones de ciegos de los sinópticos (p.ej. Mc 8,22-26; 10,46-52).

Algunos de los dichos de Jesús también aparecen en versión doble, sinóptica y joánica: las palabras de JBau (Jn 1,27; Mc 1,7 par.; Jn 1,33; Mc 1,8 par.; Jn 1,34; Mc 1,11 par.); el nombre «Cefas» para Pedro (Jn 1,42; Mc 3,16 par.); la referencia al Hijo del hombre (Jn 1,51; Mc 14,62 par.?); las referencias al Templo (Jn 2,19; Mc 14,58 par.; Mc 15,29 par.); la referencia a «hacerse como niños» para poder acceder al reino (Jn 3,3.5 [«recién nacido» en lugar de niño]; Mc 10,15; Lc 18,17?); el comentario sobre la siega abundante (Jn 4,35; Mt 9,37-38); profeta en su tierra (Jn 4,44; Mc 6,4 par.); perder y salvar la propia vida (Jn 12,25; Mc 8,35 par.); siervo y señor (Jn 13,16; 15,20; Mt 10,24); el que es enviado y el que envía (Jn 13,20; Mt 10,40; Lc 10,16; Mc 9,37; Lc 9,48); el perdón de los pecados (Jn 20,23; Mt 18,18; 16,19).

Juan apenas cita el AT. De 18 citas explícitas (1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38.42; 8,17; 10,34; 12,15.38.40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.37), solamente cinco tienen un paralelo claro en los sinópticos: JBau como la «voz que clama en el desierto» (Is 40,3; Jn 1,23; Mc 1,3 par.); «la llegada del rey», entrada en Jerusalén (Zac 9,9; Jn 12,15; Mt 21,5); endurecer el corazón (Is 6,9-10; Jn 12,40; Mc 4,12 par.); el traidor (Sal 41,10; Mc 14,18 [alusión]); el sorteo de las vestimentas de Jesús (Sal 22,19; Jn 19,24; Mc 15,24 par. [sin identificarla como cita]). El resto de las citas corresponden a pasajes de uso

frecuente en la Iglesia primitiva: Jn 2,17; 15,25; 19,28 y 19,29 se refieren a Sal 69, un salmo de sufrimiento muy citado; Jn 6,31 y quizás 7,38 se refieren a Sal 78,16.20.24.

4 Los exegetas interpretan los problemas de transición y las duplicaciones de este evangelio como evidencia de que el texto ha experimentado revisiones sucesivas. Los ejemplos más claros de adiciones al evangelio son los caps. 15-17 y 21. En ambos casos se prolonga lo que fue en su momento un pasaje conclusivo (14,31; 20,30-31). Jn 16,5 contradice Jn 14,4. Las funciones atribuidas al Paráclito en Jn 14,16-17 y 14,26 no coinciden con las que se le atribuyen en Jn 16,7-11 y 16,13-14. Jn 21,20-23 contiene una referencia a la muerte del Discípulo Amado, el cual es identificado como el testigo responsable de la tradicion joánica en 21,24. Estos pasajes probablemente circulaban en el seno de las comunidades joánicas y fueron añadidos al evangelio en lugares que parecieron apropiados con el objetivo de preservarlos. La «edad» relativa de los distintos elementos de la tradición debe ser determinada de manera individual.

A menudo se sugiere también que algunos pasajes breves que parecen poco conectados con su entorno pudieron ser añadidos en revisiones posteriores. Jn 3,31-36, p.ej., irrumpe de forma brusca tras el discurso de JBau y pudiera representar una adición del editor para concluir el capítulo. Sin embargo, la irrupción brusca pudiera ser también un recurso literario que encuentra su antecedente en Jn 3,16-21, donde el narrador interrumpe súbitamente las palabras de Jesús. Jn 6,51-59 expande el discurso sobre el pan de vida con una referencia clara a la celebración eucarística; sitúa también el discurso en la sinagoga de Cafarnaún (v. 59) en lugar de a la orilla del mar (v. 22). La afirmación en 5,24-26 que sitúa el juicio que conduce a la vida eterna en el momento presente como respuesta a la palabra de Jesús, contrasta vivamente con la referencia al retorno futuro del Hijo del hombre (5,27-29). Jn 12,44-50 constituye un discurso aislado de su contexto, puesto que el ministerio público parece concluir con la perícopa sobre la dureza de corazón que impidió a «los judíos» aceptar la predicación de Jesús (12,36b-43).

Muchos exegetas resuelven el conflicto originado por la secuencia de la curación de Jn 5 que tiene lugar en Jerusalén, seguida del milagro de la multiplicación de los panes y los discursos a él asociados que tienen lugar en Galilea (Jn 6), seguido de los discursos de Jn 7 que tienen lugar estando de nuevo en Jerusalén y que se refieren al contenido de Jn 5 (en 7,15-24), asumiendo que Jn 6 es una adición procedente de una secuencia de episodios galileos. Se ha sugerido también que, en un primer momento, el relato del ministerio público de Jesús debía de concluir con su decisión de retirarse en 10,40-42. En un segundo momento, la tradición sobre la resurrección de Lázaro se habría reelaborado como una afirmación de que Jesús es «la resurrección y la vida», articulándose en la secuencia narrativa como factor precipitante de la muerte de Jesús (inserción de los pasajes 11,1-12,11.20-50). Probablemente el relato del desalojo del Templo que Juan, a diferencia de los sinópticos, sitúa al inicio de la vida pública de Jesús, se desplazó cuando se añadió la historia de Lázaro.

El prólogo que abre el evangelio (1,1-18) parece proceder de un antiguo himno al cual se han añadido las referencias a JBau en los vv. 6-8.15 y a la misión reveladora de Jesús en contraste con la de Moisés en los vv. 17-18. Ningún otro pasaje del evangelio se refiere a Jesús como la Palabra preexistente y creadora. Por este motivo, algunos intérpretes sugieren que este himno introductorio fue añadido al evangelio tras su redacción.

Nuestro comentario se basará en la forma actual del texto joánico. Las dificultades de este texto que han dado pie a las diferentes teorías sobre las fuentes y las sucesivas ediciones, probablemente sean el fruto de una o varias reelaboraciones del evangelio en el seno de la comunidad joánica. Sin embargo, resulta difícil distinguir entre una reelaboración del evangelio y una adaptación de las historias y los discursos procedentes de la tradición sinóptica a la tradición joánica previa a la redacción del evangelio. Tampoco parece posible deducir del texto actual del evangelio las palabras o expresiones propias de sus fuentes. Nuestro comentario asume asimismo que las ediciones sucesivas del texto del evangelio se desarrollaron de acuerdo con la orientación inicial del material joánico y no, como pretenden algunos exegetas, con la finalidad de adaptar un documento cristiano heterodoxo a unos hipotéticos cánones eclesiásticos de difícil definición.

5 (II) Antecedentes del cuarto evangelio. Los exegetas han buscado los antecedentes del cuarto evangelio en los distintos movimientos religiosos del s. I. La complejidad de esta búsqueda deriva, en parte, de la pretensión universalista de los símbolos joánicos. El evangelio afirma que, sea cual fuere la expectativa de salvación de una persona determinada, esta expectativa se ha visto cumplida (y corregida) en la revelación única de Dios en Jesús (véase G. W. MacRae, *CBQ* 32 [1970] 13-24).

A excepción del término *Logos*, «Palabra», que en la filosofía estoica designa al espíritu divino inmanente que penetra y ordena el cosmos, no hallamos en el evangelio ninguna otra referencia filosófica. Los contrastes entre «arriba» y «abajo» y «del cielo» y «de la tierra» funcionan de forma distinta a los dualismos

de la filosofía platónica. Por tanto, la hipótesis que considera que, al menos parcialmente, la originalidad de la perspectiva joánica deriva de su relación con la filosofía, aunque se refiera a una filosofía popular, carece de fundamento.

Los vínculos de unión entre el evangelio y los cultos paganos religiosos son también muy tenues. Por ejemplo, la conversión del agua en vino (Jn 2,1-11) que está ausente de la tradición sinóptica podría tener como antecedente la conversión del agua en vino llevada a cabo por el dios Dioniso (p.ej. Eurípides, *Bacchae* 704-07; Pausanias, *Descr. of Greece* 6.26.1-2). La representación ritual de este milagro parece ser que formaba parte del culto habitual en los santuarios dionisíacos. Algunos lectores del cuarto evangelio pudieron haber asociado el milagro de Caná con el culto a Dioniso (véase E. Linnemann, *NTS* 20 [1973-74] 408-18). Sin embargo, aparte de las sustancias que se transforman, no hay ningún otro elemento en el relato de Juan que sugiera que el culto a Dioniso fue responsable de la atribución de este milagro a Jesús.

La imagen joánica del «segundo nacimiento» (1,13; 3,3.5) y las afirmaciones acerca del creyente como poseedor de la vida eterna se relacionan a veces con los cultos mistéricos o con los escritos herméticos. Sin embargo, la historia de Jesús es bastante distinta de las historias míticas de muerte, cautividad en el Hades y restauración (generalmente parcial) de la deidad, que constituyen la parte pública del culto a los dioses y diosas mistéricos. Además, algunos estudiosos apuntan que las promesas que recibían los que se iniciaban en los misterios tenían menos relación con la inmortalidad de lo que se ha supuesto hasta el momento. La prosperidad, la amistad con el dios o la diosa y la protección en esta vida eran temas igualmente importantes en los misterios (véase R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* [New Haven 1981] 133-37). Algunos de los puntos de contacto entre Juan y los escritos herméticos, como por ejemplo la función del Logos en el mito de la creación (*C.H.* 1.5-6), se explican por la incorporación del Gn al sistema sincretista del corpus hermético. El mistero del segundo nacimiento en *C.H.* 13 presupone una visión salvífica en la cual el iniciado se transforma en la deidad. El cuarto evangelio no sugiere en ningún momento que el cristiano se transforme «en Dios». Solamente Jesús tiene este tipo de relación especial con el Padre.

6 A medida que la investigación histórica va perfilando la diversidad del judaísmo del s. I, *los antecedentes judíos del evangelio aparecen con mayor claridad.* Aunque Juan no cita el AT con tanta frecuencia como los sinópticos, en sus discursos se encuentran a menudo entretejidas alusiones a textos e imágenes veterotestamentarias (véase G. Reim, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* [SNTSMS 22, Cambridge 1974]). Las referencias a los patriarcas Jacob (4,5-6; 1,51) y Abrahán (8,31-58) acusan la influencia de ciertas tradiciones desarrolladas por el judaísmo del s. I. El discurso sobre el pan de vida en 6,30-59 ha sido comparado al estilo homilético de los *midrāšîm* (véase P. Borgen, *Bread from Heaven* [NovTSup 10, Leiden 1965]). Ciertas referencias joánicas al AT pueden derivar de tradiciones targúmicas (véase G. Reim, *BZ* 27 [1983] 1-13). Las tradiciones mosaicas aparecen en las alusiones a la alianza de Jn 1,17-18; en la tipología de la serpiente en 3,14; en el discurso sobre el maná/pan de vida y las imágenes del pueblo que «murmura» contra Jesús en Jn 6; en la subordinación de Moisés a Jesús en 5,45-47 y en 9,28-29, y en la afirmación de que Jesús es el profeta mosaico citado en Dt 18,15 (1,21.25; 4,19; 6,14; 7,40).

Incluso las expresiones joánicas que designan la especial relación de Jesús con Dios se vuelven inteligibles a la luz de los antecedentes judíos. La afirmación hímnica de Jesús como Palabra divina activa en la creación refleja la descripción tradicional de la Sabiduría de Dios como agente de la creación (Prov 8,22-30; Sab 9,1-9). Según esta tradición, la Sabiduría abandona su morada junto a Dios para habitar entre los hombres. Así como Jesús es rechazado por «los suyos» (Jn 1,11), la Sabiduría no encuentra morada entre los hombres (*1 Hen* 42,2). Aunque las tradiciones del AT no se refieren a la Sabiduría como «Palabra», Filón de Alejandría las identifica. La sabiduría y la palabra o la ley a menudo aparecen en estructuras paralelas. El Jesús joánico también se identifica a sí mismo con la expresión «Yo soy» propia de Dios (p.ej. 8,24.28.58; 13,19). La LXX de Dt-Is considera sin lugar a dudas que *egō eimi*, «Yo soy», es el nombre divino (Is 51,12; 52,6). Los símbolos del AT aparecen también cuando la expresión joánica «Yo soy» va acompañada de un atributo que nos ofrece una descripción figurativa de Jesús (6,35.51; 8,12 [9,15]; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5; → Teología joánica, 83:41-49).

Finalmente, el evangelio legitima las pretensiones de Jesús a hablar en nombre de Dios y a ser recibido como Dios, sobre la base de que Jesús es el delegado de Dios. Las tradiciones legales judías sobre la delegación de funciones mantenían que el delegado es «igual a quien lo envía». El delegado tiene autoridad plena para funcionar como si él fuera quien lo envía (véase P. Borgen, «God's Agent in the Fourth Gospel», *Religions in Antiquity* [Fest. E. R. Goodenough, ed. J. Neusner, Leiden 1968] 137-47).

Los MmM han sido causa de más preguntas sobre la relación del cuarto evangelio con las

tradiciones judías. Las similitudes entre el dualismo de la luz y las tinieblas en los MmM y en Juan sugieren que parte del simbolismo del evangelio deriva de círculos sectarios judíos. Las antítesis luz-tinieblas (1,5; 3,19-21; 8,12; 12,35-36.46), verdad-falsedad (8,44-45) y espíritu-carne (1,13; 3,6; 6,63) presentan paralelos en el imaginario religioso de los MmM. La imagen joánica de un adversario, «el príncipe de este mundo» (12,31; 14,20; 16,11), o «el diablo» que reina sobre los que le pertenecen (8,41.44), tiene también su paralelo en la imagen de los MmM del «ángel de las tinieblas», que reina sobre los «hijos de las tinieblas» y tienta a los «hijos de la luz» para desviarlos de su camino (1QS 3,18b-4,1; → Teología joánica, 83:31-32).

Se han sugerido otras similitudes entre la doctrina del Espíritu del cuarto evangelio y los MmM. Los MmM relacionan, aunque muy tenuemente, el agua con el don del Espíritu (cf. Jn 3,5; 7,37-38; 1QS 4,19-28). La expresión «Espíritu de Verdad» (Jn 14,17; 15,26; 16,13) aparece en 1QS 3,6-7. Algunos exegetas han apuntado que la misteriosa figura del Paráclito, esp. como acusador del mundo en Jn 16,8-11, podría proceder de las imágenes de los MmM de Miguel o Melquisedec, los ángeles celestiales defensores de Israel.

A juzgar por las diferencias entre Juan y los MmM, parece poco probable que el evangelista forjara su visión teológica simplemente incorporando a su doctrina el sistema simbólico de una secta judía bautismal del s. I. Las antítesis vida-muerte, tan prominentes en Juan (p.ej. 5,24; 8,51; 6,49.58; 11,25), no ocupan un lugar central en los MmM. Mientras que para los MmM la pureza y la obediencia a la ley distinguen a «los hijos de la luz» de los de las tinieblas, para el cuarto evangelio la distinción entre ambos radica en la fe en Jesús como enviado y revelador de Dios. Subsisten, sin embargo, un número suficiente de semejanzas como para fundamentar la hipótesis de que en un momento dado la tradición joánica entró en contacto con el simbolismo religioso propio de ciertos círculos sectarios judíos.

7 El relato de los conversos samaritanos en Jn 4,7-42 puede orientarnos hacia otra de las tradiciones que se esconden tras el cuarto evangelio. Este relato refleja las expectativas samaritanas acerca de «un profeta como Moisés» y acerca de la restauración escatológica del culto verdadero en el monte Garizín. Flavio Josefo da cuenta de cómo estas expectativas habían conducido a una multitud a seguir a un hombre que prometió revelarles dónde había enterrado Moisés los vasos sagrados del Templo (*Ant.* 18.4.1 § 85; véase M. F. Collins, *JSJ* 3 [1972] 97-116). La espera de «un profeta como Moisés» no se limitaba a los samaritanos. Se encuentra también en los MmM (4QTest, 1QS 9,11). La acusación de que Jesús es un samaritano «poseído por el demonio» en Jn 8,48 ha sido interpretada como evidencia de que la iglesia joánica incorporó muy pronto a la comunidad a un grupo de conversos samaritanos (Brown, *Community* 37-38). Teniendo en cuenta que los detalles de las expectativas de los samaritanos del s. I acerca del profeta que ha de venir nos son desconocidos, algunos exegetas se han manifestado en contra de elaborar hipótesis acerca de la influencia de estas expectativas en el cuarto evangelio (véase M. Pamment, *ZNW* 73 [1982] 221-30).

8 Algunas características propias del Jesús joánico no encuentran correlato en las tradiciones judías. La más destacable de estas características es el énfasis del cuarto evangelio en Jesús como aquel que ha bajado del cielo con una revelación sobre Dios que no es «conocida» por ningún otro. Las expresiones «Yo soy» encuentran su paralelo en las declaraciones revelatorias de las figuras gnósticas. Teniendo en cuenta que los escritos gnósticos que han llegado hasta nuestros días son posteriores a la composición del evangelio, su influencia como antecedentes a la cristología y la soteriología joánicas resulta difícil de demostrar. El discurso revelatorio de un revelador bajado del cielo que habla en primera persona y se aplica a sí mismo expresiones del tipo «Yo soy», se encuentra ampliamente documentado en escritos como *Thunder, Perfect Mind* y *Trimorphic Protennoia* (*NHLE* 271-77.461-70). Tanto *Trimorphic Protennoia* como *Tripartite Tractate* utilizan el término «Palabra» para designar la manifestación del revelador divino. Sin embargo, estos discursos revelatorios son atribuidos a figuras celestiales procedentes de una tríada divina Padre-Madre-Hijo indisociable de su contexto mítico. Las influencias gnósticas del cuarto evangelio, si las hay, derivarían del encuentro de las tradiciones joánicas con las corrientes heterodoxas de la exégesis judía y de la mitología y la filosofía paganas. Estas corrientes heterodoxas tienden a converger en las síntesis gnósticas más tardías (véase G. W. MacRae, «Nag Hammadi and the New Testament», *Gnosis* [Fest. H. Jonas, ed. B. Aland, Gotinga 1978] 144-57; Y. Janssens, «The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel», *The New Testament and Gnosis* [Fest. R. McL. Wilson, ed. A. H. B. Logan et al., Edimburgo 1983] 229-44).

Las tradiciones judías sapienciales influyeron sobre las narrativas gnósticas acerca de la divina Sofía (Sabiduría) y del rechazo de la revelación (véase G. W. MacRae, *NovT* 12 [1970] 86-101). Algunos estudiosos consideran que los escritos gnósticos del s. II presuponen la existencia de una narrativa mítica previa sobre un revelador bajado del cielo para salvar a la humanidad atrapada en la ignorancia me-

diante el «conocimiento de Dios y del mundo divino». Sugieren que este mito se atribuía a Set, al Adán celestial o a la Sabiduría, y había surgido durante el s. I en el seno de tradiciones exegéticas judías heterodoxas basadas en el libro del Gn (véase K. Rudolph, *Gnosis* [San Francisco 1983] 113-59). Si bien es posible distinguir con claridad la cristología del cuarto evangelio de los sistemas gnósticos del s. II, resulta muy problemático distinguir el Jesús revelador divino joánico de las figuras redentoras que surgieron en los círculos gnostizantes de finales del s. I.

Sin embargo, en la mayoría de los casos es posible argumentar que fueron las afirmaciones cristianas sobre Jesús como revelación de Dios las que influyeron sobre el desarrollo del mito gnóstico y no a la inversa. Las conexiones entre Jesús, el Logos y el redentor se multiplican a medida que algunos autores gnósticos del s. II pretenden adoptar una explícita identidad cristiana. Así, el autor gnóstico «cristiano» de *Concept of Our Great Power* afirma acerca de Jesús: «¿Quién es él? ¿Qué es él? Su Logos ha abolido la ley del eón. Él procede del Logos del poder de la vida, y ha salido victorioso de la dominación de los arcanos, pues no fueron capaces de reinar sobre él» (42.4-11). El Logos ha vencido a los poderes del mundo inferior (cf. Jn 12,31; 14,30-31; 16,11.33b). En el *ApAd*, difícilmente clasificable como cristiano, el Logos forma parte de la generación decimotercera, la última generación del mundo inferior (92.10-17). Se ha sugerido que esta obra setiana presupone un conocimiento de la cristología joánica y coloca de forma polémica el reino de Jesús en el mundo material dominado por Sakla. Solamente los gnósticos se encuentran libres de la esclavitud impuesta por Sakla, son una raza libre, sin rey que los oprima (92.19-20). El autor de este texto parece orientar su retórica a demostrar que no es posible asimilar el Logos joánico al gnosticismo en el sentido de afirmar que la redención vino al mundo a través de un Jesús gnóstico (véase G. A. Stroumsa, *Another Seed* [NHS 24, Leiden 1984] 96-103).

9 **(III) La comunidad joánica.** Una estrategia útil para poder enfrentarse a la complejidad de fuentes, redacciones e influencias del cuarto evangelio es formular un conjunto coherente de hipótesis sobre los orígenes, desarrollo y contexto social de la iglesia joánica (como en W. A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarism», *JBL* 91 [1972] 44-72; Martyn, *History and Theology;* Brown, *Community;* → Teología joánica, 83:9-14).

La más característica de las distinciones del evangelio es la separación entre Jesús como el que viene «de lo alto» y lo que es de este mundo. La segunda parte del evangelio tiene como tema central el retorno de Jesús al Padre del cual procede. El esquema de descenso y retorno sirve también para afirmar la identidad de la comunidad joánica (véase G. C. Nicholson, *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema* [SBLDS 63, Chico 1983]). El evangelio sugiere que existieron al menos tres grupos ante los cuales la comunidad joánica debió de afirmar su identidad: (a) los seguidores de JBau (1,35-37; 3,22-30; 4,1-3; 10,40-42); (b) los judíos, que habían tomado medidas para expulsar de la sinagoga a los que creían en Jesús (9,22-23; 16,1-4a), y (c) otros «cristianos», que habían sido seguidores de Jesús pero que se hallaban en ese momento separados de la comunidad, al parecer a causa de las afirmaciones cristológicas de ésta sobre la divinidad de Jesús (6,60-65).

El cuarto evangelio nos ofrece algunas pistas más respecto al contexto social de la comunidad joánica. Jn 4,4-42 hace referencia a la conversión de un grupo significativo de samaritanos. La llegada de los gentiles en Jn 12,20-26 sugiere que la comunidad decidió en su momento abandonar la misión aparentemente fútil de tratar de evangelizar a los judíos para dirigirse a los gentiles. A pesar de la prohibición judía que expulsó a los cristianos de las sinagogas, hecho que algunos estudiosos relacionan con la incorporación al culto sinagogal de una bendición contra los herejes (*birkat hammînîm*) ca. 90 d.C., Juan insiste en que nunca dejaron de existir creyentes y simpatizantes cristianos entre los judíos (12,42-43). Por otra parte, Jn 16,1-4a implica que la persecución de los cristianos por parte de los judíos no finalizó con la expulsión de las sinagogas (véase B. Lindars, «The Persecution of Christians in John 15,18-16,4a», *Suffering and Martyrdom in the New Testament* [Fest. G. M. Styler, ed. W. Horbury et al., Cambridge 1981] 48-69).

Finalmente, la figura de Pedro en el cuarto evangelio parece representar a los cristianos de las comunidades apostólicas no pertenecientes a la iglesia joánica. Pedro es caracterizado como el líder de los Doce. La redacción final del evangelio deja bien establecido el papel de Pedro como «pastor» por voluntad del Señor resucitado (21,15-17). Al mismo tiempo, la «fe» de Pedro y su cercanía al Señor son siempre caracterizadas como inferiores a las del Discípulo Amado (13,23; 20,4.8; 21,7). Mientras que Hch 1,14 presenta a la madre de Jesús formando parte del círculo de los Doce en Jerusalén, Jn 19,26-27 afirma que Jesús confió a su madre al Discípulo Amado, el único discípulo presente al pie de la cruz. Algunos exegetas consideran que Jn 21 fue añadido al evangelio para moderar el rechazo que la comunidad joánica, que fundamentaba el liderazgo comunitario en la «inspiración del Paráclito» sobre el Discípulo Amado, experimentaba contra el modelo petrino de autoridad encarnado en los «pastores» (véase A. H. Maynard, *NTS* 30 [1984] 531-48).

10 R. E. Brown (*Community*) ha elaborado una hipótesis que relaciona la evolución de la iglesia joánica con la historia de las tradiciones del cuarto evangelio. Según esta hipótesis, el cuarto evangelio fue compuesto tras la crisis originada por la expulsión de los cristianos de la sinagoga. La severidad de la condena de «los judíos» en este evangelio nos indicaría que la persecución había sido muy dura. Pudo incluso dar lugar al desplazamiento forzoso de la comunidad joánica desde su lugar de origen en Palestina a alguna localidad de la Diáspora, quizás a Éfeso, ya que éste es el lugar que las posteriores tradiciones eclesiásticas asignaron a las comunidades joánicas.

Algunas precisiones sobre la vida en Palestina que no tienen paralelo en los sinópticos, junto con la necesidad de situar en su lugar a la figura de JBau, apoyan la hipótesis de que la comunidad se originó en el seno de las sectas del judaísmo palestino. Dos fuentes importantes del evangelio se remontan a este período inicial: (a) la colección de títulos mesiánicos judíos y la proclamación de que en Jesús se cumplen las Escrituras, que ahora forman el núcleo central de Jn 1,19-51; (b) la colección inicial de milagros de Jesús, que en el momento inicial fueron probablemente utilizados como evidencia de que Jesús era el Mesías y el Hijo de Dios (véase M.-É. Boismard, *ETL* 58 [1982] 357-64).

En un momento dado, los miembros de la comunidad joánica convirtieron a un grupo de samaritanos. La misión en Samaría pudo coincidir con el énfasis en Jesús como sustituto del Templo (2,13-22), de los rituales de purificación (2,6) y de las fiestas del calendario judío, incluidas Pascua y Tabernáculos. La misión en Samaría pudo también ser causa de que en la teología de la comunidad tomaran mayor relieve algunos temas mosaicos: Jesús como verdadera fuente de las bendiciones de la alianza, el único que «ha visto a Dios» y el profeta mosaico que restaura el culto verdadero a Dios.

Tras la expulsión de la sinagoga y el probable éxodo de Palestina a Éfeso (?), el esfuerzo misionero de la comunidad se dirige a los gentiles. Jn 7,35 y 12,20-22 podrían indicar el éxito inicial de esta nueva orientación. En este período (los años 90) se llevaría a cabo la elaboración escrita de la tradición de la comunidad. La expansión homilética de las tradiciones de los milagros, el himno al Logos del prólogo y el relato de la pasión tan cuidadosamente entretejido, probablemente fueron anteriores a la composición del relato de la misión de Jesús. Algo del material que acabó formando parte del actual discurso de los caps. 15-17 pudo también haber sido elaborado durante este período.

Finalmente, cerca del cambio de siglo, la comunidad sufrió el cisma que reflejan las cartas joánicas. Algunos estudiosos consideran que existen alusiones a este cisma en el mismo texto del evangelio (p.ej., en la exhortación a mantenerse unidos a la vid en 15,1-17; según F. F. Segovia, *JBL* 101 [1982] 115-28). La redacción final del evangelio, que legitima el papel del «pastor» en las iglesias petrinas, pudiera haber tenido lugar también en este momento.

11 Las epístolas joánicas caracterizan la iglesia joánica como un conjunto de «iglesias domésticas» reunidas en torno a una zona central y conectadas entre sí por misioneros itinerantes. De ellas se deduce que el cisma que dividió a los cristianos joánicos obedeció a diferencias de interpretación de la tradición común. Algunos exegetas ven en este cisma interno una prueba de que la comunidad joánica quedó atrapada en la lógica dualista de su universo simbólico y acabó por convertirse en una secta. El cisma no hizo más que acelerar este proceso de rígida auto-identificación y de aislamiento. El reconocimiento de la autoridad petrina expresado en Jn 21 probablemente facilitó que algunas comunidades joánicas se unieran a los cristianos de otras iglesias. En otros casos, sin embargo, el sistema simbólico joánico probablemente desembocó en el tipo de «ontología mitologizante» propia de los gnósticos del s. II.

12 **(IV) Autoría del cuarto evangelio.** No cabe duda de que la elaboración escrita de las tradiciones joánicas formó parte de la trayectoria vital de la comunidad. Quizás fuera el resultado de una «escuela joánica» formada por los discípulos del Discípulo Amado, que eran reconocidos como maestros en las iglesias joánicas. En el evangelio, la unidad de la composición literaria y del punto de vista del narrador es suficiente para justificar la afirmación de que el diseño de la estructura narrativa es obra de una sola persona. No obstante, el desarrollo de la tradición joánica se ha revelado de tal modo indisociable de la trayectoria de fe de la comunidad, que la preocupación por identificar a un autor individual ya no se considera apropiada hoy en día.

La apropiación de Juan llevada a cabo por los gnósticos condujo a la Iglesia primitiva a cuestionar su apostolicidad. Algunos cristianos consideraban Juan con suspicacia a causa de su popularidad entre los grupos heréticos y a causa de que fuera tan distinto de los otros evangelios. Antes de que los cristianos ortodoxos pudieran aceptarlo, debería demostrarse que el evangelio tenía orígenes apostólicos. Uno de los oponentes más radicales del gnosticismo, el obispo Ireneo de Lyon (202), defendió la apostolicidad de Juan y su inclusión en un canon cristiano de cuatro evangelios apelando a una tradición que él había recibido en Asia Menor. Ireneo afirma que el cuarto evangelio fue compuesto hacia el final de su vida

por el Discípulo Amado, de nombre Juan, en la ciudad de Éfeso. Ireneo asegura haber oído que Juan sobrevivió hasta tiempos de Trajano, es decir, a primeros del s. II. (*Adv Haer.* 3.1.2; 3.3.4; 2.33.3; también Eusebio, *HE* 3.23.3; 5.20.4-8). Sin embargo, Ireneo parece confundir aquí al apóstol Juan, hijo del Zebedeo, con un presbítero de Asia Menor también llamado Juan. Teniendo en cuenta que Ireneo afirma haber recibido esta información de Policarpo, obispo de Esmirna (156), cuando él (Ireneo) era todavía un niño, esta confusión no debería sorprendernos demasiado. El historiador de la iglesia Eusebio ya reconoció en su momento que Ireneo había confundido a las dos personas llamadas «Juan».

Los cristianos de Éfeso veneraban en el s. II a Juan hijo del Zebedeo. De hecho, según Eusebio, existían dos tumbas distintas de las cuales se afirmaba que eran el lugar del descanso eterno del apóstol. Eusebio sugiere que quizás la segunda tumba podría corresponder al profeta cristiano llamado Juan, autor del libro del Apocalipsis (*HE* 3.31.3; 3.39.6). A finales del s. II, circulaban en Alejandría (véase Eusebius, *HE* 6.14.7) y en Roma (Muratorian Canon 9-16.26-33) variantes de la tradición que atribuía la autoría del cuarto evangelio al apóstol Juan en Éfeso. Tras consolidarse esta tradición quedó asegurado un lugar para el cuarto evangelio en el canon ortodoxo cristiano. Desde la antigüedad cristiana (Eusebio) se reconoce, pues, la existencia de una confusión de identidades entre dos personas llamadas Juan asociadas al cristianismo en Éfeso. Está claro que el autor de Jn 21 no identifica al Discípulo Amado, origen de la tradición joánica, con Juan hijo de Zebedeo. Jn 21,2 se refiere a «los [hijos] de Zebedeo», mientras que 21,7.20 se refiere al Discípulo Amado. No es ésta la única instancia en que el evangelio parece distinguir a los Doce de otros discípulos del Señor para situar entre estos últimos al Discípulo Amado. Una dificultad añadida a la hipótesis de que Juan hijo de Zebedeo fue el autor del cuarto evangelio es la presunción implícita en Mc 10,39 de que ambos hermanos sufrirán el martirio. Por su parte, Jn 21,20-23 afirma sin dejar lugar a dudas que el Discípulo Amado, a diferencia de Pedro, no murió mártir. Finalmente, la exégesis contemporánea sostiene que los desarrollos cristológicos y la escatología realizada propios del cuarto evangelio difícilmente podrían haber sido elaborados por un pescador galileo.

Aunque la exégesis actual considere que Juan hijo de Zebedeo no es el autor del cuarto evangelio, no desautoriza por ello la afirmación tradicional implícita en su supuesta autoría apostólica, a saber, que el cuarto evangelio no debe considerarse una obra herética, una «cristianización» encubierta del redentor mítico no cristiano, ni tampoco una caracterización docética de Jesús como Cristo celestial. El cuarto evangelio es el fruto de un desarrollo legítimo de la fe apostólica. Tal como defendió Ireneo, por tanto, pertenece al canon evangélico ortodoxo.

13 (V) Características literarias del cuarto evangelio. La exégesis debe preguntarse por el significado del texto tal como aparece ante nosotros. ¿Qué caracteriza las estrategias de redacción y el estilo de su autor? ¿Cómo describe el autor a sus personajes y cómo son las relaciones que se establecen entre ellos? ¿Cuál es la «trama» que da sentido al relato desde su inicio hasta su desenlace? (Véase R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* [Filadelfia 1983].)

Los discursos joánicos se caracterizan por la repetición de unas pocas palabras clave, por la formulación de antítesis, el uso de la inclusión y la estructuración de los versículos de cada unidad de acuerdo con un esquema quiástico. Veamos estas características en Jn 8,12-20. La expresión «Yo soy» introduce un discurso sobre el testimonio y el juicio (v. 12). Jesús se opone a las objeciones de los fariseos con una tesis contraria. El pasaje se desarrolla a continuación alrededor de varios pares de palabras clave. El v. 14 introduce una oposición, «Yo sé... vosotros no sabéis [de dónde procede Jesús ni adónde se dirige]». El v. 15 retoma la oposición con una expresión nueva: «Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo». El v. 16 rebate la objeción del v. 13 sobre la «veracidad» del testimonio de Jesús, e introduce una afirmación sobre los orígenes de Jesús que el lector de Juan ya conoce, a saber, su relación única con el Padre. Al mismo tiempo, la referencia al juicio verdadero asegura la continuidad de este versículo con el versículo anterior. El v. 17 invoca entonces la ley según la cual dos testigos son suficientes para dar credibilidad a un testimonio. El v. 18 repite la expresión «Yo soy» y pasa a nombrar a los dos testigos. Tanto el v. 16 como el v. 18 sitúan la palabra «Padre» al final de la frase para darle énfasis. El v. 19 contiene una objeción en forma de pregunta, «Dónde» está tu Padre, que es usada por Jesús para distinguir de nuevo sus conocimientos de los de los fariseos, «Vosotros no me conocéis a mí ni conocéis a mi Padre», y enfatiza la distinción repitiéndola, «Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre». Llegados a este punto, el evangelista/narrador interviene para concluir el pasaje (v. 20), aprovechando la ocasión para recordarnos el desenlace hacia el cual se dirige la trama, la «hora» en que Jesús será apresado y retornará al Padre en la crucifixión.

En este pasaje se refleja también otra de las técnicas de redacción usadas por Juan: el deliberado malentendido entre Jesús y sus oyentes. El malentendido es evidente en la pregunta

«Dónde está tu Padre». Estos equívocos suelen originarse a partir de una palabra o frase de Jesús que admite un doble sentido. Los ejemplos principales son: 2,19-21, «el Templo», la muerte y resurrección de Jesús; 3,3-5, «nacer de nuevo/de lo alto», convertirse en hijos de Dios; 4,10-15, «el agua viva», el Espíritu que procede de Jesús [7,38]; 4,31-34, «comida», hacer la voluntad del Padre; 6,32-35, «pan celestial», la revelación salvífica de Jesús; 6,51-53, «mi carne», la muerte redentora de Jesús; 7,33-36, «Yo me voy... vosotros no podéis», la glorificación de Jesús; 8,21-22, «Yo parto», glorificación; 8,31-35, «haceros libres», el don de Jesús a los que se convierten en hijos del Padre; 8,51-53, «la muerte», la vida eterna; 8,56-58, «ver mi día», Jesús es la revelación de Dios; 11,11-15, «dormir», la muerte y la vida eterna; 11,23-25, «tu hermano volverá a levantarse», Jesús es la vida; 12,32-34, «ser elevado», la glorificación por la cruz; 13,36-38, «Yo me voy», glorificación; 14,4-6, «a donde yo voy», glorificación, Jesús es el camino; 14,7-9, «lo habéis visto», Jesús es la revelación de Dios; 16,16-19, «dentro de poco», la muerte de Jesús y su reencuentro con los discípulos (véase G. W. MacRae, «Theology and Irony in the Fourth Gospel», *The World in the World* [Fest. F. L. Moriarty, ed. R. J. Clifford et al., Cambridge, MA, 1973] 83-96; D. A. Carson, *TynBul 33* [1982] 59-91).

Es también característico de este autor interrumpir el relato y hablar con voz propia para explicar nombres (1,38.42) y símbolos (2,21; 12,33; 18,9); para prevenir posibles confusiones (4,2; 6,6); para recordar al lector hechos que guardan relación con lo narrado (3,24; 11,2); o para identificar de nuevo a algunos de los personajes (7,50; 21,20). Las interpolaciones del autor le convierten en el intérprete autorizado de las palabras de Jesús (2,21; 6,6.71; 7,39; 8,27; 12,33; 13,11; 18,32; 21,19.23). En ocasiones, el autor aporta un comentario retrospectivo para indicar de qué manera interpretó la comunidad joánica el pasaje narrado tras la resurrección (2,22; 12,16; 13,7; 20,9).

14 La trama del evangelio se urde alrededor de la «hora» de la glorificación de Jesús, de su retorno al Padre en la crucifixión. Breves resúmenes nos recuerdan a lo largo del texto cuál es la misión que el Padre ha encomendado a Jesús (1,11-12; 18,37). 1,14.18 caracteriza el ministerio de Jesús como la revelación del Padre y el advenimiento de «la gracia y la verdad», las bendiciones de la alianza que Moisés no nos alcanzó. La oración en Jn 17 es el anuncio triunfal de que la misión de Jesús se ha visto cumplida. Jesús ha revelado al Padre a la comunidad de discípulos, y a través de éstos, también a otros muchos. Retorna ahora a la «gloria» que tenía junto al Padre (17,4.6.26).

A medida que la trama avanza hacia la glorificación de Jesús, el relato atraviesa ciclos sucesivos de aceptación y rechazo. Dividimos la primera mitad del evangelio, caps. 1-12, en dos secciones. Los caps. 1-4, a pesar de que también en ellos encontramos referencias prolépticas a «la hora», a la fe inadecuada y al rechazo de Jesús, contienen básicamente afirmaciones positivas acerca de la venida de Jesús a los que se abren a él. Aunque Nicodemo no se convierta en un creyente, mantiene una actitud abierta que le valdrá más adelante la acusación de ser uno de los discípulos de Jesús (3,1-15; 7,45-52; 19,39). Los diálogos con Nicodemo y la samaritana introducen al lector en el universo de «doble significado» propio de los discursos joánicos y a la idea de Jesús como salvador universal. Por su parte, los caps. 5-12 narran los conflictos generados en relación con la identidad de Jesús y el rechazo progresivo de su persona. Se trata de la historia de un conflicto creciente entre la fe y la incredulidad. A diferencia de los sinópticos, la trama de Juan no plantea ningún otro tipo de enfrentamiento: no hallamos demonios que vencer, ni aparece en ningún episodio la lucha contra las fuerzas hostiles de la naturaleza, ni tampoco existe ningún conflicto con o entre los discípulos. Las confusiones de los discípulos se presentan como un componente inevitable de una fe que debe necesariamente permanecer incompleta hasta que Jesús haya cumplido su misión y retornado al Padre.

Los caps. 13-17 nos ofrecen un interludio. Son como una pausa en el desarrollo de la trama que se encuentra, sin embargo, bajo el influjo de la inminente partida de Jesús (13,2). Tras abandonar Judas la habitación de la cena, «es de noche» (13,30). Jesús habla entonces a sus discípulos de su partida, del dolor que sentirán y de su gozo cuando «retorne» a ellos, cuando llegue el Paráclito o cuando finalmente contemplen la gloria que Jesús tenía junto al Padre desde el principio. Tras este interludio, Juan nos presenta los hechos de la pasión mediante una secuencia de breves escenas cuidadosamente descritas que culminan cuando un Jesús agonizante proclama cumplida su misión (19,30). Las tradiciones sobre la resurrección fueron añadidas posteriormente y presentan al lector la futura misión de los discípulos, la misión que les fue encomendada por Jesús en la última cena. Los temas de «ser enviados» y «encomendar una misión» aparecen con mucha más fuerza en la versión tardía del evangelio (incluye los caps. 15-17 y 21), que en la versión primitiva (según nuestra propuesta, incluiría solamente Jn 13,31-14,31). El discurso de la versión más primitiva no versa tanto sobre la misión como sobre las relaciones internas entre los discípulos, Jesús, el Padre y el Paráclito. Las primeras narraciones sobre la resurrección (Jn 20) tienen también como objetivo afianzar la fe de la comunidad. El episodio de Tomás, p.ej., refuerza la noción

de que el evangelio debe conducirnos a la fe en Jesús (20,30-31). Los discursos tardíos, en cambio (Jn 15-17), dirigen nuestra mirada al exterior y comprometen a la comunidad de los discípulos en la lucha entre la fe y la increencia que tiene lugar en el «mundo» y que ha definido la misión del propio Jesús.

15 Ningún otro aspecto del cuarto evangelio ha despertado tanta controversia como su caracterización de «los judíos» (véase W. A. Meeks, «"Am I a Jew?" Johannine Christianity and Judaism», *Chistianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* [Fest. M. Smith, ed. J. Neusner, SJLA 12, Leiden 1975] 1.163-86; U. von Wahlde, *JBL* 98 [1979] 231-53; J. Ashton, *NovT* 27 [1985] 40-75). En el momento de la redacción del evangelio, las conversiones procedentes de las filas de «los judíos» parecen haber llegado a su fin. Con la excepción de expresiones tradicionales como «el rey de los judíos» o de algunas referencias inevitables a las fiestas y costumbres judías (2,6.13; 7,2), la mención de «los judíos» en este evangelio obedece a la intención retórica de su autor. Tanto el narrador como el personaje de Jesús nos hablan de «los judíos» como forasteros. «Los judíos» son vistos con temor por parte del pueblo (9,22); se distinguen claramente de los discípulos (13,33), y obedecen solamente a «su propia ley» (7,19; 8,17; 15,25; cf. 10,34).

En aquellos pasajes en que no designa una particularidad étnica (judíos *vs.* samaritanos, 4,22), religiosa o geográfica (los habitantes de Judea *vs.* los habitantes de Galilea 11,19.31.33.36; 12,9.11), la expresión «los judíos» se usa como sinónimo de «los que rechazan la fe». El contraste entre el uso aparentemente neutral de la expresión «los judíos» y el uso de «los judíos» como los enemigos acérrimos de Jesús se agudiza a medida que el relato nos describe el creciente rechazo experimentado por Jesús. El uso de la expresión «los judíos» como recurso retórico ha eliminado casi completamente del cuarto evangelio la diversidad existente entre los judíos de las tradiciones sinópticas. Aún en Juan, sin embargo, el rechazo de la fe por parte de «los judíos» no se fundamenta en las peculiaridades del judaísmo, sino en la dialéctica de oposición que según Juan caracteriza el universo simbólico del evangelio. «Los judíos» no han «visto ni oído al Padre» (5,37); no «acuden a Jesús para recibir la vida» (5,40); rechazan experimentar «el amor de Dios en ellos mismos» (5,42); no desean recibir a Jesús (5,43), ni buscan tampoco procurar la gloria de Dios (5,44). En conclusión, «los judíos» son «de la tierra» mientras que Jesús pertenece «al cielo» (8,23). Cabe destacar, sin embargo, que esta caracterización tan negativa no se aplica a todos los judíos que aparecen en el relato, puesto que hay algunos que sí creen. Más aún, la convicción de que la fe es «don» del Padre (6,37.39.44.65; 10,3) mitiga la dureza de la caracterización joánica de la increencia. Siendo así que el evangelista ha adaptado de forma tan clara su caracterización de «los judíos» a las necesidades narrativas de su descripción de la lucha entre fe e increencia, su caracterización de «los judíos» no debe considerarse histórica y no puede usarse, por tanto, para dar garantía canónica al anti-semitismo entre los cristianos de nuestros días.

16 (VI) La cristología del cuarto evangelio. La polémica acerca de la cristología joánica es estimulada por el propio evangelio. Jn 20,31 nos presenta la fe en Jesús como «hijo de Dios» como la fuente de la vida eterna. La misma correlación se establece en el pasaje de la primera predicción de la «elevación» de Jesús como «hijo del Hombre» en Jn 3,15. La llamada a «creer» que resuena a lo largo del cuarto evangelio tiene de forma característica a Jesús por objeto (p.ej., creer en «mí», 6,35; 7,38; 11,25.26; 12,44; 14,1.12; 16,9; creer en «él», 2,11; 4,39; 6,40; 7,5.31.39.48; 8,30; 10,42; 11,45.48; 12,37.42; en «Jesús», 12,11; en «su nombre», 1,12; 2,23; en «el que él [Dios] ha enviado», 6,29; en «la luz» 12,36; en «el Hijo». 3,15.16.18.36; en el «Hijo del Hombre», 9,35). El evangelio deja claro que esta fe es la condición necesaria para la salvación. Presume que «creer en» Jesús implica percibir su particular relación con el Padre, punto central de los discursos de este evangelio (→ Teología joánica, 83:24-37).

Jn 1,19-50, p.ej., nos presenta uno tras otro los títulos mesiánicos tradicionales que han fundamentado las afirmaciones cristológicas de las primeras comunidades: Mesías, Elías, el profeta, el Cordero de Dios, el Hijo de Dios, el rey de Israel, para acabar relativizando estas afirmaciones mesiánicas con la promesa de «cosas mucho más grandes» (*logion* de la visión de los ángeles subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre, 1,51). Este *logion* recurre a la imagen apocalíptica del Hijo del hombre y los ángeles del cielo y a la visión de Jacob en Betel, para transformarlas en la afirmación de que Jesús ha «llevado a término» y a la vez ha trascendido todas las expectativas asociadas a los títulos mesiánicos. Esta reinterpretación joánica está inspirada en la caracterización de Jesús como el Logos/«Hijo» enviado como revelación salvífica del Padre (véase F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* [Biblioteca di Scienze Religiose 14, Roma [2]1978]).

La dinámica de esta reinterpretación/transformación del material tradicional se refleja particularmente en las discusiones acerca de si Jesús cumple o no las expectativas atribuidas al Mesías o a los profetas mosaicos. Estas discusiones se inician con una presentación midrásica de la afirmación tradicional seguida de su culminación en una expresión

del tipo «Hijo del hombre» (p.ej., 3,13-14; 6,35.38.53.62; 8,28; 9,35-41). Encontramos una estructura similar en la colección de expresiones revelatorias del tipo «Yo soy». Éstas vehiculan la apropiación por parte de Jesús de los principales símbolos religiosos tradicionales, pero también los trascienden: muestran que, en calidad de «nombre de Dios» (sentido absoluto), Jesús lo revela de tal forma que cualquier otro «conocimiento de Dios» deviene relativo (8,24.28.51). La íntima conexión existente entre las afirmaciones del «Yo soy» divino y la glorificación de Jesús en la cruz (8,24.28) se presupone en la función consolatoria de «Yo soy» en Jn 13,19.

17 Por tanto, la cristología joánica parece ser algo más que una simple expansión de las posibilidades presentes de forma implícita en las fuentes judías y cristianas más tempranas. No podemos ignorar la novedad que representa el hecho de que expresiones hasta el momento reservadas para describir la realidad trascendente de Dios pasen ahora por vez primera a describir el devenir terreno de un ser humano. La cristología joánica nos enfrenta al problema de redefinir el monoteísmo (véase Dunn, «Let John Be John» 309-39).

Mediante la introducción de una cristología del Logos en el prólogo de su evangelio, Juan presenta al lector la noción de preexistencia que implica la presencia del ser personal de Jesús junto a Dios. Jn 1,18 establece la conexión necesaria entre la cristología del Logos y la cristología del Hijo. Las referencias al retorno de Jesús a la gloria que tenía junto al Padre (17,4.24) sirven para asegurar la relacion entre la Palabra preexistente y el Jesús del relato. El cuarto evangelio rechaza las soluciones fáciles al problema de la identidad de Jesús. No limita sus afirmaciones acerca de él a títulos como el de «profeta escatológico», que podrían aplicarse en principio a cualquier ser humano, aunque dicho ser humano «fuera elevado» a ocupar una posición única o definitiva en el plan de salvación de Dios. Ni tampoco resuelve el problema al estilo de los gnósticos del siglo siguiente, convirtiendo al Jesús terreno en un simple disfraz del eterno redentor celestial, ajeno a las vicisitudes históricas y más genuinamente humanas de este mundo. Mediante el rechazo de ambos extremos, el cuarto evangelio prepara el camino para una cristología de la encarnación. Así, puede que el cuarto evangelio haya agotado para siempre las posibilidades de expresión narrativa de la cristología, puesto que la habilidad narrativa depende de la capacidad de conectar hechos y personas de modo que reflejen la experiencia humana y el Jesús joánico no ha venido a clarificar la experiencia humana, sino a revelar al Padre (véase J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* [Filadelfia 1980] 213-68).

18 (VII) El texto del cuarto evangelio. Los principales códices del NT, Vaticanus, Bezae y Sinaiticus (cercano al códice Vaticanus en Juan 1-7 y a Bezae en el resto), pertenecientes a los s. IV y V, han sido complementados recientemente mediante un conjunto de papiros gr. de los ss. II a VII que contienen pasajes significativos del cuarto evangelio. Los papiros más importantes son P^{52} (ca. 130 d.C.; contiene 18,31-33.37-38); P^{66} (de principios del s. III d.C.; contiene caps. 1-14 bastante completos; fragmentos del cap. 21); y P^{75} (ca. 200 d.C.; contiene caps. 1-12 casi completos; fragmentos del cap. 13, y 14,9-30; 15,7-8). P^{75} es el más cercano a Vaticanus, mientras que P^{66} es más cercano a Sinaiticus. La coincidencia de un pasaje en estos dos papiros constituye el mejor argumento de que disponemos para afirmar su autenticidad; su divergencia nos indica que en tan temprana fecha ya existían en circulación distintas versiones del texto del evangelio joánico. P^{66} podría ser el resultado de un primer intento de armonización textual entre una versión egipcia y una versión occidental (→ Textos, 68:179).

La indiscutible antigüedad del fragmento joánico de P^{52} ha influido de forma determinante en la datación del cuarto evangelio. Antes de su descubrimiento, la complejidad de la cristología joánica, junto con la ausencia de referencias a él en los padres de principios del s. II, condujo a algunos a concluir que la redacción del cuarto evangelio tuvo lugar en el s. II. Tras la evidencia aportada por estos papiros, que demuestran la circulación de variantes del evangelio de Juan en Egipto desde principios del s. II, las teorías de la redacción tardía han quedado desautorizadas. Si además consideramos que la redacción tuvo lugar en Asia Menor y no en Egipto, y le añadimos el tiempo necesario para su distribución en Egipto teniendo en cuenta que la comunidad joánica era una comunidad pequeña y cerrada, la fecha más tardía de redacción sería ca. el año 100 d.C. Por último, si identificamos las referencias joánicas a la expulsión de los cristianos de las sinagogas como una respuesta a la promulgación de la bendición contra los herejes que tuvo lugar ca. 90 d.C., llegamos a la conclusión de que la fecha más probable de redacción del evangelio de Juan se sitúa en la década de los 90 del s. I.

Algunos de los pasajes que se consideraban incorporados tardíamente al evangelio no aparecen en los papiros más tempranos. El más significativo de ellos es la perícopa de la mujer adúltera (7,53-8,11). Desde el punto de vista literario, el relato es más cercano al estilo sinóptico que al de Juan. Lo consideraremos un *agraphon* suelto que fue copiado en un manuscrito joánico. No hallamos tampoco en los manuscritos antiguos el v. 5,4 expandido (referencia al ángel que remueve las aguas de la

piscina y le confiere poderes curativos). Esta explicación se omite hoy día en el texto gr. y se añade solamente como nota a pie de página en algunas traducciones.

19 **(VIII) Audiencia y finalidad del cuarto evangelio.** La forma de tratar el tema de la audiencia y de la finalidad del cuarto evangelio depende de las decisiones que se tomen respecto a las fuentes y a la redacción de Juan y respecto a la historia de la comunidad joánica. Aunque, p.ej., la «fuente de milagros» usada en la redacción del evangelio pudiera obedecer al intento de convertir a otros a la fe en Jesús como verdadero Hijo de Dios, el hecho de situar estos pasajes en el contexto de una caracterización de la identidad de Jesús como Hijo marcada por el conflicto con las objecciones judías difícilmente resulta apropiada para un texto de orientación proselitista/misionera. El constante recurso a «los judíos» como enemigos propia de los discursos del cuarto evangelio resulta asimismo carente de sentido si la intención del texto era acercar a personas que eran judías a la fe en Jesús. La evolución de las afirmaciones sobre la identidad de Jesús que aparecen en los dicursos joánicos no sólo no favorece en absoluto la conversión de aquellos caracterizados como «los judíos», sino que, por el contrario, parece más bien destinada a confirmar abiertamente sus peores sospechas. La dinámica literaria del evangelio, su recurso al lenguaje de doble significado y al simbolismo en los comentarios del narrador, apunta a una obra pensada para la circulación interna dentro de la comunidad joánica. Los discursos de despedida hacen referencia de forma clara a las experiencias íntimas de la comunidad. Los temas del retorno de Jesús, de la guía de la comunidad por el Paráclito, de la misión de la comunidad «ante el mundo» al cual ya no pertenece y el problema de una persecución continua, son temas que van mucho más allá de las dificultades originadas por la hostilidad judía y la expulsión de las sinagogas.

Podemos asimismo obtener información sobre la audiencia analizando al lector implícito en el texto. ¿Cuáles son los aspectos que el relato presupone que le son conocidos al lector? En primer lugar, el texto presume que el lector conoce la identidad del «nosotros» joánico que la exégesis identifica con la comunidad joánica (1,14.16; 21,24). También da por supuesta su familiarización con el himno del Logos usado en el prólogo. El lector implícito parece también conocer quién era Juan Bautista, y quizás incluso lo estimaba en demasía a juicio del autor del cuarto evangelio. Esto explicaría el esmero con que el autor sitúa a este personaje en el lugar que según él le corresponde como testimonio de Jesús. El lector sabe también que JBau fue encarcelado (3,24). En este sentido, quizás el autor pretende corregir la falsa impresión de que el encarcelamiento de JBau es anterior al ministerio de Jesús.

La familiarización que se le supone a la audiencia con el judaísmo es variable. Por una parte, se dan por conocidos los pasajes de la Escritura (esp. las citas de los profetas), los principales símbolos bíblicos, los héroes principales del período patriarcal y la figura de Moisés. Por otra parte, la forma en que se identifican las fiestas judías sugiere que ni el autor ni su audiencia las celebraban. Al lector se le supone una cierta noción de la Pascua, de la significación del sábado y de la función del gran sacerdote y del sanedrín, y, sin embargo, se le deben explicar los ritos de purificación y entierro. No conoce el significado de «Mesías», pero nadie le explica el de los otros títulos cristológicos, como p.ej. «Hijo del hombre».

El texto del cuarto evangelio asume que el lector conoce la mayor parte de la historia de Jesús y está familiarizado con los personajes y lugares que en ella aparecen. Asume también la familiarización con las creencias cristianas representadas por los títulos cristológicos, con el símbolo del bautismo, con la Cena del Señor y con el Espíritu. El lector joánico, por tanto, debe ser cristiano. Queda por resolver la cuestión de si se trata de un cristiano que comparte ya todos los matices de la teología joánica, o un cristiano que necesita que su fe sea «sustentada» o «corregida» por el evangelio. En favor de esta última hipótesis, se ha sugerido que la insistencia del texto en las afirmaciones cristológicas «altas» apuntaría más bien a una audiencia que no las compartiera. Quizás los lectores implícitos del cuarto evangelio sean cristianos tentados de caer, en su relación con Jesús, en los mismos equívocos en que caen los distintos personajes de la narración (véase Culpepper, *Anatomy* [→ 13ss] 206-27).

20 **(IX) Estructura.** El evangelio de Juan presenta la siguiente estructura:

- (I) Prólogo: La venida de la Palabra al mundo (1,1-18)
- (II) Libro de los Signos: «Y los suyos no la recibieron...» (1,19-12,50)
  - (A) La reunión de los discípulos (1,19-4,54)
    - (a) El testimonio de Juan (1,19-51)
      - (i) Juan no es el Mesías (1,19-28)
      - (ii) Jesús es el Cordero de Dios (1,29-34)
      - (iii) Andrés y Pedro (1,35-42)
      - (iv) Felipe y Natanael (1,43-51)
    - (b) Caná: los discípulos contemplan su gloria (2,1-12)
    - (c) Judea: la expulsión de los mercaderes del Templo (2,13-25)
      - (i) Signo de la resurrección (2,13-22)
      - (ii) Comentario: el rechazo de la fe (2,23-25)

- (d) Nicodemo: el nuevo nacimiento y la vida eterna (3,1-36)
  - (i) Diálogo: el don de la vida eterna (3,1-15)
  - (ii) Comentario: Dios envió a su Hijo para dar vida (3,16-21)
  - (iii) Juan da testimonio de Jesús (3,22-30)
  - (iv) Comentario: Dios envió a Jesús para dar vida (3,31-36)
- (e) Retirada a Galilea (4,1-3)
- (f) Samaría: el salvador del mundo (4,4-42)
  - (i) Diálogo: el agua viva (4,6-15)
  - (ii) Diálogo: el Mesías-profeta (4,16-26)
  - (iii) Diálogo: la cosecha (4,27-38)
  - (iv) Los creyentes samaritanos (4,39-42)
- (g) Galilea: el hijo del funcionario (4,43-54)
  - (i) El retorno de Jesús a Galilea (4,43-45)
  - (ii) La Curación del hijo del funcionario (4,46-54)

(B) Disputas acerca de las obras y las palabras de Jesús: ¿Proviene Jesús de Dios? (5,1-10,42)

- (a) Jerusalén: la curación del paralítico: la vida y el juicio (5,1-47)
  - (i) Un paralítico es curado en sábado (5,1-18)
  - (ii) La autoridad del Hijo para dar vida (5,19-30)
  - (iii) El testimonio en favor de Jesús (5,31-40)
  - (iv) Condena de la falta de fe (5,41-47)
- (b) Galilea: el pan de vida (6,1-71)
  - (i) La multiplicación de los panes (6,1-15)
  - (ii) Jesús camina sobre las aguas (6,16-21)
  - (iii) Diálogo: Jesús es el pan bajado del cielo (6,22-40)
  - (iv) Disputa acerca de la procedencia de Jesús (6,41-51a)
  - (v) El pan es la carne de Jesús (6,51b-59)
  - (vi) Disputa: Jesús pierde algunos discípulos (6,60-66)
  - (vii) La confesión de Pedro (6,67-71)
- (c) Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos (7,1-8,59)
  - (i) Galilea: Jesús rechaza el consejo de ir a la fiesta (7,1-9)
  - (ii) Jesús va secretamente a la fiesta (7,10-13)
  - (iii) Jesús enseña en el Templo (7,14-24)
  - (iv) División: ¿Es éste el Mesías? (7,25-31)
  - (v) Los guardias son enviados a arrestar a Jesús (7,32-36)
  - (vi) Jesús es el agua viva (7,37-39)
  - (vii) División: ¿Es éste el Profeta? (7,40-44)
  - (viii) Las autoridades rechazan a Jesús (7,45-52)
  - [*Agraphon:* La mujer adúltera (7,53-8,11)]
  - (ix) El Padre da testimonio de Jesús (8,12-20)
  - (x) El retorno de Jesús al Padre (8,21-30)
  - (xi) Los descendientes de Abrahán aceptan la verdad (8,31-47)
  - (xii) Antes que Abrahán naciera, yo soy (8,48-59)
- (d) El ciego de nacimiento (9,1-41)
  - (i) La curación del ciego de nacimiento (9,1-12)
  - (ii) Los fariseos interrogan al ciego: Jesús es un profeta (9,13-17)
  - (iii) Los judíos interrogan a los padres: Temor a ser expulsados de la sinagoga (9,18-23)
  - (iv) Segundo interrogatorio y expulsión de la sinagoga (9,24-34)
  - (v) Jesús es el Hijo del hombre (9,35-38)
  - (vi) La ceguera de los fariseos (9,39-41)
- (e) Jesús, el buen pastor (10,1-42)
  - (i) La parábola del pastor y el rebaño (10,1-6)
  - (ii) Jesús, la puerta y el buen pastor (10,7-18)
  - (iii) División: ¿Está Jesús endemoniado? (10,19-21)
  - (iv) Las ovejas de Jesús reconocen su voz (10,22-30)
  - (v) Intento de lapidar a Jesús por blasfemo (10,31-39)
  - (vi) Jesús se retira a la Transjordanía (10,40-42)

(C) Jesús da vida y recibe muerte (11,1-12,50)

- (a) La resurrección de Lázaro (11,1-44)
  - (i) Jesús espera antes de ir a ver a Lázaro (11,1-16)
  - (ii) Jesús, la resurrección y la vida (11,17-27)
  - (iii) Jesús amaba a Lázaro (11,28-37)
  - (iv) Jesús resucita a Lázaro (11, 38-44)
- (b) Los líderes judíos condenan a muerte a Jesús (11,45-53)
- (c) Jesús se Retira (11,54-57)
- (d) Jesús es ungido en preparación para «la hora» (12,1-8)
- (e) Conspiración contra Lázaro (12,9-11)
- (f) Entrada en Jerusalén (12,12-19)
- (g) Ha llegado «la hora» (12,20-36)
  - (i) Unos griegos acuden a Jesús (12,20-26)
  - (ii) Seré elevado (12,27-36)
- (h) Condena de la falta de fe (12,37-50)

(III) El Libro de la Gloria: «...Les dio el poder de convertirse en hijos de Dios» (13,1-20,31)

(A) Los discursos de la última cena (13,1-17,26)

- (a) La última cena (13,1-30)
  - (i) Jesús lava los pies a sus discípulos (13,1-20)
  - (ii) Jesús predice la traición (13, 21-30)
- (b) Jesús retorna al Padre (13,21-14,31)
  - (i) Anuncio de la hora (13,31-38)

(ii) Jesús es el camino que conduce al Padre (14,1-11)
(iii) El Paráclito y el retorno de Jesús (14,12-24)
(iv) Conclusión: la partida de Jesús (14,25-31)
(c) Jesús, la vid verdadera (15,1-16,4a)
(i) Jesús es la vid verdadera (15,1-11)
(ii) Los discípulos son amigos de Jesús (15,12-17)
(iii) El mundo odiará a los discípulos (15,18-25)
(iv) El Paráclito como testigo (15, 26-27)
(v) Persecución de los discípulos (16,1-4a)
(d) La consolación de los discípulos (16,4b-33)
(i) El Paráclito condenará al mundo (16,4b-11)
(ii) El Paráclito os iluminará para que podáis entender la verdad completa (16,12-15)
(iii) La partida y el retorno de Jesús (16,16-24)
(iv) Jesús ha vencido al mundo (16,25-33)
(e) La oración de Jesús por sus discípulos (17,1-26)
(i) Jesús retorna a la gloria (17,1-5)
(ii) Jesús envía a los discípulos al mundo (17,6-19)
(iii) Que sean uno (17,20-26)
(B) El relato de la Pasión (18,1-19,42)
(a) El arresto de Jesús (18,1-11)
(b) Ante el gran sacerdote (18,12-27)
(i) Jesús es presentado a Anás (18,12-14)
(ii) Pedro niega a Jesús (18,15-18)
(iii) Anás interroga a Jesús (18,19-24)
(iv) Pedro niega a Jesús (18,25-27)
(c) Proceso ante Pilato (18,28-19,16a)
(i) Escena primera (18,28-31[32])
(ii) Escena segunda (18,33-38a)
(iii) Escena tercera (18,38b-40)
(iv) Escena cuarta (19,1-3)
(v) Escena quinta (19,4-7)
(vi) Escena sexta (19,8-11)
(vii) Escena séptima (19,12-16a)
(d) La Crucifixión de Jesús (19,16b-30)
(i) La acusación escrita sobre la cruz (19,16b-22)
(ii) Al pie de la cruz (19,23-27)
(iii) Jesús muere (19,28-30)
(e) El entierro de Jesús (19,31-42)
(i) Las autoridades certifican su muerte (19,31-37)
(ii) José y Nicodemo dan sepultura a Jesús (19,38-42)
(C) Jesús es resucitado (20,1-29)
(a) El sepulcro vacío (20,1-10)
(b) El Señor se aparece a María Magdalena (20,11-18)
(c) El Señor se aparece a los discípulos (20,19-23)
(d) El Señor se aparece a Tomás (20,24-29)
(D) Conclusión: El Propósito del evangelio (20,30-31)
(IV) Epílogo: El Señor se aparece en Galilea (21,1-25)
(A) Las apariciones junto al mar de Galilea (21,1-14)
(a) La pesca milagrosa (21,1-8.10-11)
(b) La comida (21,9.12-14)
(B) Las palabras de Jesús acerca de Pedro y del Discípulo Amado (21,15-23)
(a) Pedro, pastor y mártir (21,15-19)
(b) El Discípulo Amado (21,20-23)
(C) Conclusión: El Testimonio acerca de Jesús (21,24-25)

COMENTARIO

21 (I) Prólogo: La venida de la Palabra al mundo (1,1-18). La estructura paralela de las frases de esta sección, el uso de *logos,* «palabra», que no tiene paralelo en el resto del evangelio, las interrupciones de la estructura para insertar comentarios del narrador (vv. 6-8,[9?].13.15) y el uso de «los suyos» en el v. 11 en un sentido contrario a 13,1 son las pistas que nos sugieren que el prólogo es fruto de la adaptación de un material tradicional preexistente. El material usado por el evangelista parece presentar la estructura de un himno cristológico (en contra de esta hipótesis véase E. L. Miller, *NTS* 29 [1983] 552-61). Existen múltiples reconstrucciones del himno prejoánico (véase G. Rochais, *ScEs* 37 [1985] 5-44), que comparten una estructura básica: v. 1, [v. 2], vv. 3-4, [v. 5], [v. 9ab], [v. 10ab], v. 10c-11, v. 12ab, v. 14a[b]c, v. 16. El himno celebra la Palabra preexistente y su participación en la creación (vv. 1-5); la actividad de la Palabra que guía e ilumina a una humanidad que a menudo rechaza la sabiduría divina (vv. 9ab.10-12); y la encarnación de la Palabra que ha permitido a la humanidad participar de la plenitud divina (vv. 14.16; → Teología joánica, 83:19).

22 1-2. *al principio... la Palabra estaba junto a Dios:* Nos recuerda Gn 1,1 y las tradiciones de la Sabiduría que acompaña a Dios en la Creación (Prov 8,30; Sab 7,25). En el griego helenístico *pros* puede usarse para indicar simple acompañamiento, sin implicar moción «hacia», aunque algunos exegetas ven aquí una referencia a la dinámica de relación existente entre el Padre y el Hijo. *Theos,* «Dios», usado sin el artículo se convierte en un predicado. Aquí

Juan va más allá de las cuidadosas formulaciones de las tradiciones sobre la Sabiduría, que nunca se atreverían a considerarla en pie de igualdad con Dios (cf. 1,18[?]; 20,28; 1 Jn 5-20). **3-4**. *todo fue hecho por ella:* No queda claro si la expresión «lo que llegó a existir» pertenece al v. 3 o al v. 4. Añadiéndola al principio del v. 4, obtenemos una lectura que reflejaría la influencia de la imagen gnóstica de los eones que «se materializan» en la Palabra (véase *Tri. Trac.* 76.2-104.3 para un relato detallado de los reinos que se materializaron en la Palabra). Añadiendola al final del v. 3, obtenemos una expresión paralela a 1QS 11,11: «Y a través de Su conocimiento todo fue hecho, y por Su pensamiento Él dirige todo, y sin Él no se hace nada». Tanto la vida (11,25; 14,6) como la luz (8,12; 9,5; 12,46) adquieren un significado soteriológico cuando se identifican con Jesús en el evangelio. **5.** *la luz resplandece en las tinieblas:* Algunos exegetas consideran que esta expresión fue añadida por el evangelista en anticipación a las tinieblas de la falta de fe (8,12; 3,19; 12,35.46). Sab 7,29-30 nos habla de una belleza que supera la del sol y las estrellas; el pecado no puede vencer a la Sabiduría.

23 **6-8.** *un hombre enviado por Dios:* Es el primero de una serie de pasajes referentes a JBau; JBau no es una figura mesiánica, sino un testigo. Esta inserción en mitad del himno desplaza la atención de la actividad del Logos en la historia de la salvación a la encarnación. **9.** *la luz verdadera:* Puede tratarse de una referencia del evangelista a lo que acontece tras la encarnación. *Alēthinos*, «verdadero» (= la realidad como don divino) se usa para designar el culto (4,23), el pan del cielo (6,32), la vid (15,1) y a Dios mismo (17,3; cf. 7,28).

24 **10-11.** *los suyos no la recibieron:* El rechazo de la Palabra/luz que viene a su propia casa (*ta idia*) y a los suyos (*hoi idioi*) recuerda el rechazo de la Sabiduría en *Hen (et)* 42,2: «La Sabiduría salió a habitar entre los hijos de los hombres, pero no halló morada entre ellos; (así pues) la Sabiduría retornó a su casa y se estableció entre los ángeles». **12.** *les dio poder para ser hijos de Dios:* Probablemente la cita hacía referencia a la Sabiduría que encuentra morada en el alma de los justos (p.ej. Eclo 1,9-10). Fue adaptado por Juan para expresar la soteriología de su evangelio (2,23; 3,18, creer en su nombre; → Teología joánica, 83:55-56). **13.** *nacer de Dios:* Jn 3,3-8 identifica este nuevo nacimiento a partir de Dios con la actividad del Espíritu. Según Sab 7,2, el hombre, nacido «de la sangre», de «la semilla del varón» y «del placer del matrimonio», no se distingue de las otras criaturas y debe rogar a Dios que le dé su Sabiduría (Sab 7,7).

25 **14.** *la Palabra se hizo carne:* La referencia a la Palabra hecha carne (*sarx*) va más allá de las imágenes del AT que describen la gloria y la Sabiduría divinas habitando en Israel (Éx 25,8-9; Jl 3,17; Zac 2,10; Ez 43,7, el «nombre» de Dios habitará en Israel para siempre; Eclo 24,4.8.10), a la vez que contrarresta cualquier sospecha de cristología docética. *Monogenēs* refleja el hebr. *yāḥîd*, «solo», «precioso», «único» (véase Gn 22,2.12.16; Heb 11,17; cf. *EWNT* 2.1082-83). *hemos visto...:* Se refiere al testimonio de la comunidad joánica. Algunos consideran que el v. 14b es una expansión del versículo original. «Gloria» aparece a lo largo del evangelio de Juan como la gloria de Dios revelada en Jesús; también como la gloria preexistente «que Jesús tenía junto al Padre» (17,5.24). *lleno de gracia y de verdad:* Leída a continuación del v. 14a, la frase probablemente refleja el *ḥesed we'ĕmet* de la alianza, el favor amoroso y misericordioso de Dios para con su pueblo. **15.** *Juan ha dado testimonio:* La referencia al testimonio de JBau nos remite a 1,30.

26 **16.** *de su plenitud todos hemos recibido:* El uso, único en Juan, de *plērōma*, «plenitud», probablemente alude a la plenitud de la gracia (Sal 5,8; 106,45) o de la misericordia (Sal 51,3) de Dios. Cf. 1QS 4,4, «la plenitud de su gracia». *Charin anti charitos,* «gracia sobre gracia», podría ser una variante de la expresión precedente o podría sugerir que la antigua gracia de la alianza ha sido reemplazada por una nueva. **17.** *la gracia y la verdad vinieron por Cristo Jesús:* El contraste entre Moisés y Jesús sugiere que en el v. 16 el evangelista realmente aludía a Jesús como sustituto de la «antigua» revelación. **18.** *A Dios nadie lo vio jamás:* La superioridad de Jesús se basa en su particular relación con Dios. Juan rechaza de pleno la posibilidad de que alguien, aparte de Jesús, pueda conocer a Dios (5,37; 6,46; 8,56; véase G. Neyrard, *NRT* 106 [1984] 59-71; J. Painter, *NTS* 30 [1984] 460-74; M. Theobald, *Im Anfang War das Wort* [SBS 106, Stuttgart 1983]).

27 **(II) Libro de los Signos: «Los suyos no la recibieron...» (1,19-12,50).** El relato de la predicación de Jesús culmina con el rechazo de su predicación por parte de «los suyos» que tienen el corazón endurecido. Su rechazo de la luz les impide convertirse en «hijos de la luz» (12,36).

28 **(A) La reunión de los discípulos (1,19-4,54).** En la primera parte de su ministerio público, Jesús reúne a los discípulos, a aquellos que creen en él aunque con fe inadecuada; a aquellos que simpatizan con él; incluye también a no judíos como los samaritanos o el funcionario real y su familia. Hallamos seguidores de Judea, de Galilea y de Samaría. La sección se estructura mediante indicadores cronológicos (1,29.35.43; 2,1.12.13; 3,24; 4,40.43).

29 (a) El testimonio de Juan (1,19-51). JBau cumple el papel de testimonio que le asignó el prólogo rechazando primero cualquier atribución mesiánica en relación a sí mismo, señalando a continuación a Jesús como el «Cordero de Dios», y finalmente enviándole a sus propios discípulos. La sección se estructura mediante una progresión de títulos mesiánicos.

30 (i) *Juan no es el Mesías* (1,19-28). El evangelista crea con frecuencia «escenas dobles» a partir de una tradición única. Ha creado una introducción doble en los vv. 19 y 24 dividiendo a las autoridades judías en «sacerdotes y levitas» por una parte (v. 19), y «el partido de los fariseos» por otra (v. 24). **19.** Ambas facciones forman parte de una comisión enviada por «los judíos», expresión joánica que designa a las autoridades contrarias a Jesús, esp. los fariseos y los grandes sacerdotes (5,10.15.16.18; 7,1.13; 8,48.52.57; 9,18.22.57; 10,24.31.33; 11,8; 18,12.14.31.36.38; 19,7.12. 14.31.38; 20,19). Las referencias formales a Jerusalén (v. 19) como lugar de procedencia y a Betania (v. 28; no es la Betania vecina a Jerusalén sino una población transjordana de la cual nada más sabemos) como lugar del testimonio confieren a este pasaje un tono jurídico. **20.** *Mesías: Māšîaḥ* aparece por primera vez en referencia a un futuro enviado ungido por Dios en Dn 9,25. Hallamos este uso consolidado en los MmM (1QS 9,11; 1QS[a] 2,14.20; CD 20,1; 4QPBless 2,4; 4QFlor 1,11-13; → Teología paulina, 82:51). Lc 3,15 describe al pueblo preguntándose si JBau no será «el Mesías». **21.** *Elías:* Las expectativas acerca del retorno de Elías se basan en Mal 3,1.23, donde aparece el mensajero enviado a preparar el Día del Señor; este mensajero se identifica con Elías en 3,23. Las tradiciones sinópticas identifican a Elías con JBau para poder caracterizar a Juan como el precursor de Jesús (Mc 9,13; Mt 17,12; cf. Lc 1,17; 7,27; se espera del Bautista que actúe como Elías). Únicamente en los escritos cristianos se caracteriza a Elías como precursor del Mesías en lugar de como precursor del día del juicio de Yahvé. *el profeta:* La caracterización de Jesús como el profeta mosaico citado en Dt 18,18 (en los MmM, véase 1QS 9,11, «hasta el advenimiento de un profeta y de los mesías de Aarón e Israel») constituye un elemento importante en la tradición cristológica de la comunidad joánica y pudo haberse desarrollado bajo el influjo de las expectativas mesiánicas de los samaritanos (→ 7 supra). **22-23.** *una voz que clama en el desierto:* La cita de Is 40,3 se aplica a JBau en los sinópticos (Mc 1,3 par.), pero la forma usada por Juan difiere de la de los sinópticos y de los LXX: en lugar de *hetoimasate* Juan utiliza *euthynate* para expresar «preparar», reuniendo así en una sola expresión el sentido de la segunda parte del versículo de Isaías, *eutheias poieite,* «allanar», que él suprime. Esta omisión permite que la cita de Is refleje mejor el papel de testimonio que Juan asigna a JBau.

31 **24-25.** El evangelista construye una segunda escena para caracterizar a JBau como testigo de Jesús haciendo que los fariseos cuestionen a JBau su autoridad para bautizar puesto que ha admitido no ser una figura mesiánica. La pregunta presupone que el bautismo que se discute tiene una doble eficacia: la expresión del arrepentimiento y la purificación a través del Espíritu, al igual que en el AT y en los MmM (Ez 36,25-26; Zac 13,1-3; 1QS 4,20-21). Queda claro que la cuestión del bautismo fue causa de polémica entre los cristianos joánicos y los seguidores de JBau (p.ej., 3,22-23; 4,1-2). **26-27.** Las tradiciones sinópticas destacan la diferencia entre Jesús y JBau contrastando el bautismo con agua y la purificación por el Espíritu y añadiendo un versículo que expresa la indignidad de Juan en comparación con Jesús (Mc 1,7-8 par.). El cuarto evangelio parece haber modificado esta tradición a fin que la respuesta de JBau identifique a Jesús como a alguien a quien los fariseos «no conocen», anticipando así las interacciones futuras entre Jesús y «los judíos» que «no conocen» a Jesús ni a su Padre (p.ej., 8,14.19; 7,27 identifica a Jesús como el Mesías oculto). El *logion* del v. 27 es una variante independiente de la de los sinópticos: utiliza el sing. «correa de las sandalias» y *axios,* «digno», en lugar de *hikanos,* «adecuado», «capaz». Juan 1,15.30 interpreta de manera más abiertamente cristológica el hecho que Jesús sea quien «viene después de» JBau. **28.** *Betania, al otro lado del Jordán:* Desconocida y por ello transformada en *Betabara* en algunos mss. gr. (véase Jue 7,24).

32 (ii) *Jesús es el Cordero de Dios* (1,29-34). Mientras que la tradición sinóptica nos presenta el bautismo de Jesús y el descenso del Espíritu sobre él (Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 3,17), el cuarto evangelio nos describe una escena en la que JBau da un doble testimonio de Jesús frente a «Israel» (véase G. Richter, ZNW 65 [1974] 43-52). El descenso del Espíritu es el signo divino que confirma a JBau que Jesús es el enviado de Dios. Se refleja aquí la contraposición cristiana temprana entre «el bautismo por el espíritu» y el bautismo de Juan, con agua (v. 33). **29.** *el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo:* Dado que el cuarto evangelio no enfatiza la redención del pecado como motivo principal de la crucifixión/exaltación de Jesús, la expresión de JBau refleja probablemente una tradición muy primitiva de la comunidad. 1 Jn, p.ej., condena a los que afirman que la muerte de Jesús no fue para el perdón de los pecados (1 Jn 3,5). Jesús como «cordero» probablemente representa la fusión cristiana primitiva de dos imágenes: (a) el Siervo sufriente

de Is 52,13-53,12, que se dirige al sacrificio como un cordero (53,7) llevando (*pherein*) nuestros pecados (53,4); y (b) la muerte de Jesús en sustitución del cordero pascual (Jn 19,36; 1 Cor 5,7 demuestra que la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús es temprana). **33.** *baja el Espíritu y permanece sobre él:* Esta versión del descenso del Espíritu proviene de una tradición independiente que el evangelista ha puesto en boca del Bautista. Describe al Espíritu «permaneciendo en/quedándose con» Jesús. El vb. *menein* pertenece al vocabulario particular de Juan. Se aplica a la relación permanente del Padre y el Hijo y del Hijo y los creyentes y describe la «presencia íntima» de los atributos divinos. Aquí, el Espíritu «permanece en» Jesús, quien se revelará más adelante como el dispensador del Espíritu (3,5.34; 7,38-39; 20,22). Is 52,1 describe al Espíritu «posado sobre» (*katapauein*) el Siervo. **34.** Una variante textual reemplaza en el v. 34 «Hijo de Dios» por «Elegido de Dios». Dado que este pasaje sería el único en Juan en usar «elegido» y dado que «Hijo de Dios» es un candidato mucho mejor para hipotetizar una incorporación tardía, muchos especialistas consideran «elegido» como la lectura original. «Elegido» aparece como título en algunas de las secciones tardías de *Hen (et)* (p.ej., 45,3; 49,2; 50,5) y en Is 42,1 aplicado al Siervo sufriente.

33 (iii) *Andrés y Pedro* (1,35-42). El testimonio de JBau consigue su objetivo cuando dos de sus discípulos se hacen seguidores de Jesús. Esta sección contiene dos escenas que presentan un paralelo exacto en dos escenas de la sección siguiente. En la primera escena de ambas secciones, un/unos discípulo/s son invitados por Jesús a seguirle (vv. 35-39.43-44). En la segunda, los nuevos discípulos llevan a otra persona a Jesús mediante su confesión de fe en Jesús como el Mesías prometido; Jesús mira al recién llegado y le saluda con un nombre especial (vv. 40-42.45-50). **38-39.** *Rabí:* No se trata de una designación usual para un maestro en tiempos de Jesús. Juan usa extensamente este título en los caps. 1-12, donde aparece como un signo de respeto acompañado de una afirmación o pregunta que muestra una comprensión equivocada de quién es Jesús y que requerirá una corrección por parte de éste (1,49, corrección: Hijo del hombre; 3,2, corrección: nacer de nuevo mediante el Espíritu; [3,26, corrección: clarificación de la relación entre Jesús y JBau]; 4,31, corrección: el alimento es hacer la voluntad del Padre; 6,25, corrección: Jesús es el pan de vida bajado del cielo; 9,2, corrección: el milagro mostrará que Jesús es la luz; 11,8, corrección: el milagro mostrará que Jesús es vida). La «corrección» en vv. 38-39 corre a cargo del doble significado del vb. *menein*, «morar» y «permanecer» en el sentido especial joánico. El *opsesthe* prometido, «veréis», se repite en 1,51, donde adquiere una función cristológica evidente. Tanto «venir a Jesús» (p.ej., 3,21; 5,40; 6,35.37.45) como «ver» (p.ej., 5,40; 6,40.47) son en el cuarto evangelio expresiones equivalentes a «tener fe».

34 **40-42.** La escena con los dos discípulos anónimos se pone en relación con la llamada a Andrés y Pedro mediante la identificación de Andrés como uno de los discípulos anónimos. *hemos encontrado al Mesías:* La llamada a la conversión se fundamenta en la confesión que Jesús es «Mesías» (→ Jesús, 78:34; Pensamiento del AT, 7:152-54). El «nosotros» refleja el testimonio de la comunidad primitiva. Solamente en Juan y en Mateo (16,16-18) Jesús es responsable del apodo de Pedro, «la Roca», que Mateo refiere a la futura misión de Pedro en la comunidad. La tradición joánica parece preferir «pastor» para designar la función eclesiológica de Pedro (p.ej., 21,15-17).

35 (iv) *Felipe y Natanael* (1,43-51). Esta sección, paralela a la anterior, se caracteriza por un cambio de tiempo y por un inminente cambio de lugar (de vuelta a Galilea). **43.** *sígueme:* la llamada de Jesús al discipulado nos recuerda la de los sinópticos (p.ej., Mc 2,14 par.). **45-46.** *aquel de quien escribió Moisés en el libro de la ley, y del que hablaron también los profetas:* No se trata de un título cristológico (aunque algunos ven aquí una referencia a la cristología del «profeta-al estilo de-Moisés»), sino de una primitiva confesión cristiana sobre Jesús (Lc 24,27, nos indica que se trata de un desarrollo de la fe post-pascual). *algo bueno de Nazaret:* La interrogación tiene el aire de un dicho popular. Nos remite a los intentos posteriores de rechazar a Jesús en base a su origen (6,42; 7,52) por parte de quienes desconocen que Jesús viene «de Dios». El «ven y lo verás» de Felipe se hace eco del v. 39.

36 **47.** *un verdadero israelita:* El adv. *alēthōs*, «verdadero», colocado delante de «israelita» reproduce el uso que Juan hace de *alēthinos*, «verdadero», «genuino», a lo largo del evangelio. Natanael es un israelita ejemplar porque viene a Jesús en lugar de rechazarle como hacen otros que invocan la Ley y los Profetas (p.ej., 7,15.27.41; 9,29). *Dolos*, «doblez», «falsedad», tiene resonancias religiosas negativas en el AT (p.ej., Sal 17,1; 43,1; Prov 12,6); y en los profetas puede significar infidelidad a Dios (Jr 9,5; Zac 3,13; en Is 53,9 se niega este atributo en relación al Siervo de Yahvé). Con la adición del v. 51, el «nombre» que Jesús da a Natanael puede situarse también en el contexto de las tradiciones acerca del patriarca Jacob, quien recibió el nombre de «Israel», «el que ve a Dios» (Gn 32,28-30). Aunque, según Juan, nadie ha «visto a Dios» excepto el Hijo y aquellos que acogerán la revelación que el Hi-

jo ha traído. «Doblez» era también uno de los atributos del patriarca Jacob (Gn 27,35). **48-49.** No se ha encontrado un paralelo satisfactorio a la expresión «sentado debajo de una higuera». Se ha sugerido que podría estar en relación con una tradición posterior según la cual los rabinos estudiaban la ley «debajo de una higuera» (*Midr. Rab. Eccl.* 5,11).

37 **49.** *Hijo de Dios, rey de Israel:* El AT llama al rey en ocasiones «hijo de Dios» (p.ej., 2 Sm 7,14; Sal 89,27; 2,6-7; → Teología joánica, 83:35-37). En el pasaje de 2 Sm, se relaciona con una figura que aparece descrita como «Vástago de David» en los MmM (4QFlor 1-2 i 10), aunque no se le atribuyen caraterísticas mesiánicas. La inscripción «Rey de los Judíos» colgada en la cruz por orden de Pilato (p.ej., Jn 19,19) pudo haber suscitado la descripción cristiana primitiva de Jesús como Mesías/Rey. El cuarto evangelio retomará el tema de la realeza de Jesús en el proceso ante Pilato. **50.** *verás cosas mucho más grandes:* Esta promesa es paralela a la expresión «venid y lo veréis» del v. 39. La estrategia de subordinar una afirmación que probablemente forma parte de una tradición judía a «una cosa más grande» solamente accesible al creyente joánico se repite con frecuencia en el evangelio (p.ej., 3,12; 4,21-23; 11,40). Algunos consideran que «cosas más grandes» se refiere a los signos que más adelante revelarán a los discípulos la gloria de Jesús (p.ej., 2,11).

38 **51.** *los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre:* La fórmula «Amén, amén» y el cambio de «verás» en el v. 50 a «veréis» sugiere que la expresión fue añadida al relato de Natanael en una de las reediciones del evangelio. En Jn 3,12-15 encontramos una transición semejante de lo terreno a lo celestial mediante una alusión al Hijo del hombre (→ Teología joánica, 83:38-40). El v. 13 resulta especialmente próximo: «Nadie ha subido al cielo, a no ser el que vino de allí, es decir, el Hijo del hombre». Este versículo refleja la misma cristología: nadie más que el Hijo puede haber «visto a Dios». En consecuencia, la visión de Jacob (Gn 28,11-12) se transforma en una visión futura prometida a los creyentes que confían en Jesús como mediador entre el cielo y la tierra. Jn 5,37 rechaza las visiones de Moisés en el Sinaí. En otros pasajes del evangelio se afirma que los que dicen haber visto a Dios a lo largo de las Escrituras vieron en realidad al Hijo (p.ej., 8,56.58; 12,41).

39 *Hijo del hombre:* Las referencias al Hijo del hombre en los sinópticos relacionan el «Hijo del hombre» celestial, el «acompañamiento de los ángeles» y «la gloria» con la parusía (p.ej., Mc 14,62; Mt 26,27-28). La referencia al juicio en Jn 5,27 (cf. Mc 8,38; 13,26; el Hijo del hombre como juez) muestra que estos relatos formaban también parte de la tradición joánica. Sin embargo, en los discursos de despedida de Juan no aparece en ningún momento «Hijo del hombre» en referencia al retorno de Jesús. Las tres predicciones de la pasión que contienen la expresión Hijo del hombre (3,14; 8,28; 12,34) se diferencian también de sus paralelos sinópticos (p.ej., Mc 8,31), en este caso porque no enfatizan la necesidad del sufrimiento del Hijo del Hombre sino la necesidad de creer en Jesús como aquel que ha sido exaltado/glorificado a fin de obtener la salvación. Encontramos una afirmación similar en Jn 6,62: tras el abandono de algunos de sus seguidores, los discípulos son advertidos «si vieseis al Hijo del hombre subir a donde estaba antes». La secuencia de descenso, rechazo y retorno al lugar que le correspondía en el cielo se anticipaba en el tema de la Sabiduría del prólogo. Estos pasajes sugieren que la comunidad joánica ha desarrollado una tradición independiente a partir de los dichos sobre el Hijo del hombre. Los dichos que en un principio pudieron referirse al rechazo y al sufrimiento se han transformado a la luz de la secuencia preexistencia, descenso/ascenso propia de este evangelio y de la comprensión de que Jesús es la revelación única del Padre. Jn 1,51 es un ejemplo de este tipo de transformación. La visión es ahora una promesa que hallará su plenitud en la comunidad creyente (véase J. Neyrey, «The Jacob Allusions in John 1,51», *CBQ* 44 [1982] 586-605).

40 (b) CANÁ: LOS DISCÍPULOS CONTEMPLAN SU GLORIA (2,1-12). El primer milagro del evangelio se describe como el primero de los «signos» de Jesús. En el signo, los discípulos reconocen la gloria de Jesús que les conduce a creer en él (v. 11). Aunque algunos lectores pueden haber identificado aquí una referencia a Dioniso, parece ser que el evangelista se inspiró en una fuente más antigua, probablemente de origen palestino. Aparecen dos temas que nos remiten de forma directa al contexto «judío»: (a) Jesús debe «sustituir» el agua de los rituales de purificación de las tinajas «vacías»; (b) la imagen del vino como componente del banquete mesiánico (Is 54,4-8; 62,4-5). Ambos temas aparecen en la tradición sinóptica, sin relación con ningún milagro (p.ej., Mc 2,19.22 incluye una afirmación sobre el «vino nuevo»; 7,1-7). El vino abundante es a menudo imagen de restauración o del *eschaton* (cf. Am 9,13; Os 2,24; Jl 4,18; Is 29,17; Jr 31,5; *Hen [et]* 10,19; *ApBar [gr]* 29,5). Se ha sugerido que este milagro debería considerarse una variante de los milagros sobre «dar alimento» en el ciclo Elías-Eliseo (panes, 2 Re 4,42-44; aceite, 1 Re 17,1-16; 2 Re 4,1-7).

41 Sean cuales fueren sus orígenes, el evangelio incorpora este relato por su valor simbólico con relación a Jesús. El milagro en

sí se menciona solamente de manera circunstancial (v. 9) y no se convierte en ningún momento en una demostración pública del poder de Jesús. Con excepción del v. 4, que se refiere a la «hora» de Jesús, el relato no utiliza el lenguaje joánico. Además, el milagro se describe como «el principio» en el v. 11 (antes de ir a Judea) y en Jn 4,54 se nos informa de que la curación del hijo del funcionario fue el «segundo signo que hizo Jesús al volver de Judea a Galilea». Quizás la numeración inusual de estos dos «signos» proceda de la fuente usada por el evangelista (→ Teología joánica, 83:55-57). Además del v. 4, el evangelista añadió también la expresión temporal del v. 1 que da continuidad a la secuencia iniciada en 1,35, los comentarios explicativos acerca del uso de las tinajas (v. 6b) y acerca de la ignorancia del maestresala que no sabía «de dónde procedía el vino», y la conclusión, al menos la identificación del lugar y del milagro como una manifestación de la «gloria» de Jesús (v. 11; → Teología joánica, 83:25). La versión original del milagro debió de incluir alguna referencia a la fe que el milagro originó, quizás como manifestación del «poder» de Jesús, pero probablemente no se refería a su «gloria». **1.** *Caná:* → Arqueología bíblica, 74:146. **4.** *¿qué relación tiene este asunto conmigo?:* Tanto la petición de María en el v. 3 como la respuesta de Jesús son ambiguas. El v. 5 sugiere que la madre de Jesús (en este evangelio no se la llama nunca por su nombre) cree en Jesús al principio de su misión (Caná) y al final (al pie de la cruz,19,25). El evangelista pudo haber añadido la explicación de que «la hora» de Jesús (esto es, su crucifixión/glorificación) no había llegado aún, a fin de resolver la ambigüedad que percibió en su fuente. La expresión «qué nos importa a ti y a mí, mujer» podría traducir el hebr. *mâ-lî wālāk*, que implica rechazo o como mínimo indiferencia (p.ej., Jue 11,12; 1 Re 17,18; 2 Re 3,13; Os 14,8). La persistencia tras el aparente rechazo se repite en el segundo milagro de Caná (4,47-50). Sirve para recordar al lector que no es ningún acto humano, sino solamente la voluntad de Dios, quien guía el ministerio de Jesús.

42 (c) JUDEA: LA EXPULSIÓN DE LOS MERCADERES DEL TEMPLO (2,13-25). El cuarto evangelio difiere de los sinópticos al situar este episodio al inicio del ministerio de Jesús en lugar de hacer de él la causa de la hostilidad oficial que precipita la pasión (p.ej., Mc 11,15-19 par.). Aquí, la autoridad de Jesús para actuar como lo hace es cuestionada inmediatamente, mientras que en los sinópticos pasa algún tiempo entre el incidente y la confrontación (Mc 11,27-28). La acusación de que Jesús predijo la destrucción del Templo aparece en los sinópticos como parte del falso testimonio en su contra (Mc 14,58); Juan reinterpreta esta tradición para poder aplicarla a la resurrección de Jesús. Las críticas al Templo introducen en Juan la afirmación acerca de los «verdaderos adoradores» de 4,21. El ataque frontal al Templo representa una motivación más plausible para el arresto de Jesús que la resurrección de Lázaro.

43 (i) *Signo de la resurrección* (2,13-22). El evangelista parece haber cambiado de lugar el episodio del Templo a fin de convertir el episodio de Lázaro en causa inmediata de la muerte de Jesús. La ausencia de paralelos verbales extensos entre Juan y los sinópticos sugiere que Juan tuvo acceso a una tradición independiente: menciona «bueyes y ovejas» junto a las palomas; Jesús hace un látigo de cuerdas y echa a los vendedores de bueyes y ovejas y a los cambistas, y luego se dirige a los vendedores de palomas (en los sinópticos vuelca también sus mesas). A diferencia de los sinópticos, la justificación de Jesús no es una cita de la Escritura (cf. Is 56,7; Jr 7,11) sino una afirmación directa del Señor. **17.** *sus discípulos recordaron las palabras de la Escritura:* «Recordar» es un tecnicismo en Juan que expresa el proceso mediante el cual la comunidad postpascual llegó a comprender que Jesús era la plenitud de las Escrituras. Se cita el AT, Sal 69,10, aunque el evangelista cambia el presente del salmo en futuro, probablemente anticipando la amarga hostilidad que tendrá lugar entre Jesús y «los judíos» (5,16,18).

44 **18-20.** La demanda de «un signo» aparece durante el ministerio público tanto en Juan (6,30) como en los sinópticos (Mc 8,11-12; Mt 12,38-39; 16,11; Lc 11,16.29-30). Aquí la petición aparece con relación al cuestionamiento de la autoridad de Jesús (también Mc 11,27-33). La respuesta de Jesús se formula como una «revelación enigmática», incomprensible en el contexto en que se produce. Se crea un malentendido típico de Juan, al asumir las autoridades que Jesús amenaza con destruir el magnífico Templo que Herodes había empezado a construir ca. 20 a.C. (→ Historia, 75:158) y que no se terminó de forma definitiva hasta poco antes de la Insurrección Judía (ca. AD 62; cf. Flavio Josefo, *Ant.* 15.11.1 § 380). En su sentido literal, la afirmación de Jesús es absurda. **21-22.** El evangelista clarifica para el lector el significado simbólico de la afirmación de Jesús: el nuevo Templo será el cuerpo resucitado de Jesús. Los MmM se refieren a la comunidad como el verdadero «templo» del Espíritu de Dios (p.ej., 1QS 5,5-6; 8,7-10; 1QH 6,25-28; 4QpPs^{a} 2,16). Esta imagen aparece también en Pablo (p.ej., 1 Cor 6,19-20). Una referencia a la resurrección muy diferente se halla en Mt 12,38-40, el signo del profeta Jonás. Sin embargo, el evangelista no considera a la comunidad como el nuevo Templo sino a Jesús. Éste es el esquema dominante en la simbología del

evangelio. Hemos visto ya que Jesús es «la luz». Solamente en una ocasión hallamos el término democratizador «hijos de la luz» aplicado a la comunidad (12,36). Para Juan, Jesús es la realidad de todos los grandes símbolos religiosos de Israel. El v. 22 establece un nuevo paralelo entre la palabra de Jesús y la Escritura. Jn 20,9 afirmará en relación a la comunidad prepascual que hasta entonces no habían entendido «la Escritura, según la cual Jesús tenía que resucitar de entre los muertos».

45 (ii) *Comentario: el rechazo de la fe* (2,23-25). El evangelista ha introducido estos versículos a modo de puente que nos conduce a la escena de Nicodemo en el siguiente capítulo. Se ha sugerido que la reserva con que se valora la fe basada en los milagros, aquí llamados «signos», es una advertencia contra el tipo de fe derivada de la «fuente de los milagros». (Es probable que la «fuente de los milagros» perdiera su relevancia para la comunidad joánica cuando ésta tuvo que enfrentarse a la persecución.) Encontramos una crítica similar a la fe basada en los milagros en 6,14-15, donde la multitud reacciona al milagro de la multiplicación de los panes con el intento de proclamar rey a Jesús. El diálogo que sigue revela la inmadurez de esta fe (véase Z. Hodges, BSac 135 [1978] 139-52; F. J. Moloney, *Salesianum* 40 [1978] 817-43). **25.** *él sabía muy bien lo que hay en el hombre:* El conocimiento de lo que está escondido en el corazón humano es uno de los atributos de Dios (cf. 1QS 1,7; 4,25). Jesús ha demostrado ya poseer este atributo divino en su interacción con Simón y Natanael (1,42.47).

46 (d) NICODEMO: EL NUEVO NACIMIENTO Y LA VIDA ETERNA (3,1-36). El evangelista interviene en esta sección con una exposición en dos partes del kerigma joánico (vv. 16-21.31-36). A causa de su paralelismo (continuidad temática) con los vv. 31-32, algunos exegetas consideran que la primera parte se inicia en el v. 13. Sin embargo, los vv. 13-15 pueden considerarse también la «conclusión» del episodio de Nicodemo. Especifican las «cosas celestiales» que deben «ser vistas» y desplazan el relato al plano cristológico. Este esquema, paralelo a 1,50-51, es el resultado de una estrategia de redacción destinada a reelaborar las narrativas a fin de mostrar la necesidad de la cristología de Jesús como «el Hijo único». Si el diálogo con Nicodemo concluye en el v. 12, la pregunta final es una condena implícita de su incapacidad para comprender la verdad. Jn 5,47 concluye de esta misma manera el diálogo con los oponentes judíos de Jesús (véase J. H. Neyrey, *Nov T* 23 [1981] 115-27).

47 Las estrategias de redacción de este pasaje suscitan preguntas acerca de la teología sacramental del evangelista. Jn 1,12 asocia la fe en Jesús con la capacidad de convertirse en «hijos de Dios» (M. Vellanickal, *The Divine Sonship of Christians* [AnBib 72, Roma 1977]). El nacimiento «de lo alto» en Jn 3,3 puede también referirse a la fe como don divino. Las explicaciones acerca de lo que es necesario para la salvación siguen este mismo esquema. Es necesario creer en el Hijo del hombre crucificado/exaltado para poder tener vida (M. Pamment, *JTS* 36 [1985] 56-66). Jn 3,6-8 se refiere al Espíritu como el origen del nacimiento «de lo alto». En consecuencia, la única prueba textual a favor de una alusión al bautismo en este pasaje se encuentra en «si no nace del agua y del Espíritu» (v. 5) y en la secuencia entre el episodio de Nicodemo y la siguiente sección narrativa (vv. 22-30). Si esta secuencia no se viera interrumpida por los vv. 13-21, la alusión al bautismo sería clara. También la omisión de los vv. 31-36 restauraría la continuidad narrativa del tema del bautismo: en 4,1, la preocupación de los fariseos por la actividad bautismal de Jn (1,25) se ve superada por su preocupación por Jesús que «bautizaba incluso más que Juan». Aunque se argumenta en ocasiones que el v. 5 fue añadido por un redactor final a fin de justificar prácticas eclesiales posteriores, nuestro argumento va en dirección contraria. Juan modifica lo que en un principio fue una secuencia de narraciones acerca del bautismo, el Espíritu y la purificación, destinadas a contrastar las prácticas cristianas con las judías, a fin de anunciar al inicio de su evangelio la interdependencia entre cristología y soteriología (R. Fortna, *Int* 27 [1973] 31-47). La fe en el que ha bajado del cielo y a él ha vuelto por la exaltación de la cruz es la clave de la salvación.

48 (i) *Diálogo: el don de la vida eterna* (3,1-15). Nicodemo es un maestro judío simpatizante aunque «no creyente» (7,50-51; 19-39). A pesar de su origen griego, la palabra «Nicodemo» se había incorporado al arameo y designaba a una familia de la aristocracia de Jerusalén (*Naqdîmôn*). Algunos exegetas consideran que la secuencia de escenas de Nicodemo describe un camino de fe. Queda claro que la fe de Nicodemo se distingue de la fe superficial rechazada en 2,23; el apelativo «maestro de Israel» (v. 10; cf. 1,47 «verdadero israelita») quizás esté destinado a distinguirle de «los judíos», las autoridades hostiles que de una forma explícita rechazan a Jesús.

49 **1-2.** Nicodemo se identifica como *archōn*, «líder», de los judíos, supuestamente miembro del sanedrín, el órgano de gobierno «civil» de la comunidad judía en Jerusalén. *de noche:* La expresión es simbólica para el lector del evangelio. Jn 3,19-21 contrapone simbólicamente el grupo de los que «vienen a la luz (Jesús)» y el grupo de los que le rechazan. Se sugiere también que la visita nocturna refleja el miedo del pueblo a asociarse con Jesús a

causa de «los judíos» (p.ej., 19,38). También puede indicar que Nicodemo es un verdadero maestro de la ley, puesto que pasa la noche meditándola (p.ej., 1QS 6,7). El saludo de Nicodemo demuestra que, a causa de los «signos» que ha realizado, considera a Jesús un maestro de su talla enviado por Dios. Su reconocimiento contrasta con la falsa interpretación de los signos por parte de la multitud en 2,23 y con el rechazo que más adelante experimentará Jesús por ser un «iletrado» (7,15).

50 **3-5.** *el que no nazca de lo alto:* Una afirmación enigmática inicia el diálogo (cf. 4,10; 5,17.19; 6,26). El uso del doble Amén en este evangelio puede agruparse como sigue: (1) afirmaciones cristológicas (5,19; 8,58; 10,7); (2) juicios formales contra los interlocutores de Jesús (3,11 [en representación de la comunidad]; 6,26; 8,34; 10,1; 6,32 [implícito]; (3) condiciones para la salvación expresadas mediante una afirmación (5,24-25; 6,47; 8,51); (4) condiciones para la salvación expresadas mediante una negación (3,3.5; 6,53; 12,24 [¿adaptación de un proverbio?]; (5) anticipaciones de las experiencias de salvación de la comunidad (1,51; 13,16.20; 14,12; 15,20.23); (6) predicciones (13,21.38; 21,18). La afirmación de Jesús juega con la ambigüedad de la palabra *anōthen*, que puede significar «de lo alto», «desde el principio» o «de nuevo». El lector sabe que el significado correcto es el primero (1,12). Nicodemo inicia el debate interpretando la expresión en su sentido más literal: sería necesario salir de nuevo del seno materno. La repetición de la frase en el v. 5 hace del Espíritu el agente del nuevo nacimiento. Probablemente sea ésta la expresión tradicional, puesto que nos habla de «entrar en el reino de Dios», fraseología propia de las tradiciones sinópticas acerca del reino, mientras que el v. 3 nos habla de «ver el reino» (cf. «veréis el cielo abierto» en 1,51). El discurso en 3,31 se desplaza del Espíritu a Jesús, que es quien proviene «de lo alto». Se ha sugerido que estas afirmaciones joánicas son una variante de las afirmaciones sinópticas acerca de «hacerse como niños» a fin de entrar en el reino (p.ej., Mt 16,3; → Teología joánica, 83:58-61).

51 **6-8.** *lo que nace del Espíritu:* El v. 6 nos recuerda la distinción entre la carne y el hecho de «convertirse en Hijo de Dios» descrito en 1,12. Los escritos judíos apocalípticos (p.ej., *Jub* 1,23 «Crearé en ellos un espíritu santo y los purificaré y no me abandonarán por toda la eternidad») asociaban la purificación por el Espíritu de Dios a la era mesiánica. Los MmM identifican la incorporación a la comunidad con esta purificación interior (p.ej., 1QS 4,20-24; 1QH 3,21; 11,10-14) y la «carne» con la persona sujeta a la debilidad y la pecaminosidad y alienada respecto a Dios (1QS 9,7; 1QH 4,29; 8,31; 9,16). El v. 8 cita un breve proverbio sobre el «viento» para explicar la misteriosa actividad del Espíritu (la misma palabra sirve para designar al «viento» y al «Espíritu» tanto en hebreo [*rûaḥ*] como en griego [*pneuma*]). La identificación del Espíritu con el agua reaparece en 7,38-39 y adquiere su sentido cristológico pleno: Jesús es la fuente del «Espíritu/agua viva». **9-10.** Existen paralelos judíos en el s. I que dan plausibilidad a la respuesta cortante de Jesús a Nicodemo. **11.** *damos testimonio de lo que hemos visto:* El pl. «sabemos» usado aquí probablemente fue introducido por el evangelista y contrasta con el «sabemos» usado por Nicodemo en el v. 2. Los maestros judíos no aceptarán la verdad del testimonio cristiano sobre Jesús.

52 **12.** *si no me creéis cuando os hablo de las cosas terrenas:* La respuesta es un proverbio que tiene paralelos en escritos judíos y griegos. En la literatura judía puede referirse a los límites de la sabiduría humana que llevan al hombre a confiar en la Sabiduría de Dios (cf. Prov 30,3-4; Sab 9,16-18). **13.** El discurso se centra en la proclamación por parte de Juan de que Jesús es la única fuente de conocimiento sobre el mundo celestial (p.ej., *Hen (et)* 70,2; 71,1 nos presenta el ascenso de Henoc al cielo y su identificación con la figura del Hijo del hombre descrita en Dn 7,14). La afirmación sobre el Hijo del hombre en 1,51 promete al creyente esta misma visión celestial con Jesús como protagonista. **14-15.** Es la primera de las tres afirmaciones sobre el Hijo del hombre que menciona la exaltación de Jesús (→ Teología joánica, 83:28-38). La alusión a Nm 21,9-11 probablemente sea una tipología propia de la iglesia joánica. Sab 16,6-7 se refiere a este hecho como causa de conversión de Israel a la Torá y a Dios como Salvador. La conexión joánica entre creer y tener vida eterna se aplica a este episodio en el v. 15.

53 (ii) *Comentario: Dios envió a su Hijo para dar vida* (3,16-21). El evangelista interrumpe el relato con un discurso sobre el Hijo enviado para dar vida al mundo. La escatología realizada propia de la teología joánica se hace evidente en la conexión entre creer en el Hijo, ser absuelto en el juicio y tener la vida eterna (cf. Jn 12,46-48). Algunos exegetas identifican una tipología del AT también en este pasaje. Encontramos aquí, aparte del prólogo (1,16.18), los únicos versículos de este evangelio que se refieren al Hijo como *monogenēs*. El tipo veterotestamentario sería Isaac como «hijo único» amado de Abrahán que éste está dispuesto a sacrificar. Aunque el cuarto evangelio no enfatiza el aspecto sacrificial de la muerte de Jesús, la expresión «[Dios] entregó a su Hijo único» (v. 16) debe entenderse en referencia a Jesús que es entregado a la muerte (cf. Gál 1,4; 2,20; Rom 8,32). **19-21.** *quien actúa conforme a la verdad viene a la luz:* Mediante el

dualismo ético que contrapone la luz y la oscuridad, se expone el motivo del rechazo a la salvación de Dios. En los MmM, «actuar conforme a la verdad» es una frase equivalente a «ser justo». La aceptación de la verdad está en función del nivel de justicia/justificación de la persona. En un pasaje sobre la purificación por el Espíritu, leemos: «Si la propia posesión es la verdad y la justicia, se odiará el mal; pero si se posee la perversión, se abominará la verdad» (1QS 4,24). El fragmento joánico probablemente se basa en material judío anterior (→ Teología joánica, 83:21.50-54).

54 (iii) *Juan da testimonio de Jesús* (3,22-30). Dos comentarios han sido introducidos en esta escena por el evangelista (vv. 24.28), a fin de recordar al lector la vida y el testimonio previo de JBau (1,20). Su encarcelamiento es ignorado por el cuarto evangelio. **22-23.** La introducción es extraña y probablemente proviene de una tradición geográfica muy primitiva, aunque los sitios mencionados no se han podido identificar con seguridad. Jn 4,2 corregirá más adelante la impresión de que Jesús bautizaba. **25-26.** Tampoco no es clara la referencia a una controversia sobre la purificación. Probablemente pretende clarificar el valor relativo del bautismo de Juan y el de Jesús, aunque lo que sigue no se refiere directamente a los ritos de purificación sino al éxito personal de estos dos hombres. **27.29-30.** La primera respuesta de Juan toma la forma de un aforismo. ¿Quién es el sujeto, Juan o Jesús? Si lo aplicamos a Jesús, la conclusión de Jesús en 6,65, tras el abandono de muchos de sus seguidores, puede considerarse una variante del mismo tema. El evangelio insiste a menudo en que es Dios quien da «creyentes» a Jesús (6,37). Mc 2,18-19 pone en boca de Jesús un aforismo sobre la presencia del novio a fin de justificar el hecho de que sus discípulos no ayunen como los de JBau. Si lo aplicamos a JBau, debemos concluir que su misión como «número uno de Dios» ha terminado. No hay, pues, por qué sorprenderse si la respuesta a la misión de Jesús y de JBau es distinta.

55 (iv) *Comentario: Dios envió a Jesús para dar vida* (3,31-36). Este fragmento resume toda la sección. No puede acusarse a JBau de haber anunciado «cosas de la tierra» puesto que ha cumplido la misión que Dios le encomendó, a saber, dar testimonio de Jesús. **31.** *de lo alto:* Este adv. nos remite a los vv. 3 y 7: Jesús se revela como el que viene «de lo alto». *cosas de la tierra:* El contraste entre «el que habla de cosas de la tierra» y el que viene «del cielo» y puede hablar de cosas del cielo remite al v. 13. **32.** El testimonio de lo que uno ha visto y el rechazo de este testimonio remiten al v. 11 más que al testimonio inmediato de JBau. **33-34.** El cambio brusco de la condena de la falta de fe a la experiencia del creyente tiene un paralelo en 1,11-12. Rechazar el testimonio de Jesús es rechazar a Dios (5,23; 8,50; 12,44-45). *le ha comunicado plenamente el Espíritu:* Las palabras de Jesús son palabras de Dios. Dios es asímismo la fuente de la donación sin límites del Espíritu. La referencia al Espíritu recuerda los vv. 6-8. **35** El amor del Padre por el Hijo (5,20; 10,17; 15,9-10; 17,23-26) aparece aquí por vez primera, aunque puede considerarse implícito en *monogenēs* de en 3,16. Entre los dones que, según el evangelio el Hijo recibe de Dios, encontramos el juicio (5,22.27), la vida (5,26), el poder de dar vida a «toda carne» (17,2), sus seguidores (6,37; 10,29; 17,6), lo que dice (12,49; 17,8), el nombre divino (17,11-12) y la gloria (17,22). **36.** El pasaje concluye con una referencia a la división entre los creyentes que tienen vida eterna (p.ej., 12,48), y los no creyentes que sufren la condena divina; conclusión amenazadora de una sección dedicada a presentarnos a los personajes que se acercan a Jesús para descubrir su identidad y creer en él.

56 (e) RETIRADA A GALILEA (4,1-3). A medida que avanza, el evangelio nos presenta a Jesús más y más «en retirada», huyendo de la hostilidad o, como en este caso, de la falsa popularidad (6,15b; 7,1-2.9; 8,59; 10,40; 11,54). **2.** Comentario parenético añadido a fin de contrarrestar la impresión de que Jesús bautizaba a imitación de JBau.

57 (f) SAMARÍA: EL SALVADOR DEL MUNDO (4,4-42). La conversión de un gran número de samaritanos llevó a la comunidad joánica a la conclusión cristológica de que Jesús es el «Salvador del mundo». Las expectativas mesiánicas de los samaritanos se expresan mediante la alusión a Jesús como profeta mosaico. Mientras que los episodios precedentes describían la conversión de un individuo por parte de un discípulo de Jesús, este episodio nos presenta a la samaritana como la primera misionera. El diálogo de Jesús con sus discípulos (vv. 31-38) versa asímismo sobre la labor evangelizadora. **4-5.** La ruta habitual para ir de Judea a Galilea cruzaba Samaría. El viaje duraba tres días (Flavio Josefo, *Vida* 52 § 269; → Arqueología bíblica, 74:114). El pozo de Jacob estaba situado en la bifurcación principal del camino: al oeste, Samaría y la Galilea occidental; al nordeste, Betsán y el lago de Genesaret. El monte Garizín, al sudoeste. El pueblo de Sicar es probablemente la moderna Askar, a menos de un kilómetro del pozo en dirección noroeste.

58 (i) *Diálogo: el agua viva* (4,6-15). **6-9.** El escenario, el pozo de Jacob, provee el contexto simbólico en el cual Jesús demostrará ser más grande que Jacob. Hemos encontrado ya alusiones a esta tipología en 1,51. La mujer interpreta la demanda de Jesús en su sentido literal y saca a relucir las relaciones conflicti-

vas existentes entre judíos y samaritanos. Lc 9,51-55 describe la falta de hospitalidad para con Jesús y sus discípulos de una población samaritana (Flavio Josefo nos refiere un grave enfrentamiento ocurrido en 52 d.C. que requirió la intervención de los romanos [*Ant.* 20.6.1-3 § 118-36; *Bell.* 2.12.3-5 § 232-46]).

59 **10-12.** *¿Acaso te consideras más grande que nuestro padre Jacob?:* La afirmación de Jesús sobre sí mismo como «don de Dios» y fuente de «agua viva» conduce a la primera deducción cristológica del pasaje –Jesús es más grande que Jacob–. Jn 8,53 pone en boca de los judíos esta misma pregunta en relación a Abrahán. Gn 33,19; 48,22 nos describe a Jacob entregando Siquén a su hijo José. Algunas leyendas posteriores sobre el patriarca Jacob lo asocian a un «pozo de viajantes» (*Pirqe R. El.* 35). El hecho de no disponer de un utensilio para sacar el agua no debería ser un problema, puesto que Jacob se asociaba también al milagro de hacer que el agua del pozo subiera a la superficie y se derramara al exterior sin agotarse jamás (*TgYerI* Nm 21,17-18; 23,31; *Tgn.* Gn 28,10. Existen tradiciones targúmicas que interpretan el topónimo «Mattanah» en Nm 21,16-20 en función de su raíz *ntn*, «don», y lo combinan con la promesa en 21,16c para obtener «Yo (= Dios) les daré agua». La afirmación de Jesús acerca de ser «don de Dios» probablemente se hace eco de esta tradición. Jesús crucificado/exaltado se convierte en la fuente de agua viva, el Espíritu (7,37-39; 19,34). **13-15.** *el agua que yo le daré:* Jesús responde que no solamente es «más grande que» Jacob, sino que es el sustituto de la realidad descrita en el conjunto del AT (cf. 6,49-51; 11,9-10). En el contexto simbólico judío, la posesión permanente del «agua viva» se presta a diversas interpretaciones: (a) la purificación que lleva a cabo el Espíritu de Dios en la comunidad de los justos (p.ej., 1QS 4,21, «asperjará sobre él el Espíritu de la Verdad como agua purificadora»), conexión implícita en 3,5; (b) Dios como «fuente de agua viva» (Jr 2,13), que da de beber a los que le rinden culto (Sal 36,8); (c) la Ley (como en CD 19,34; 3,16;6,4-11); (d) la Sabiduría, que afirma de sí misma: «Quien me coma tendrá más hambre, quien me beba tendrá más sed» (Eclo 24,23-29). La afirmación de Jesús podría incluso ser una corrección deliberada de la afirmación de la sabiduría.

60 (ii) *Diálogo: el Mesías-profeta* (4,16-26). **16-18.** *llama a tu esposo:* El imperativo de Jesús aparece como un cambio de tema. No se ha encontrado una explicación suficientemente satisfactoria acerca del significado de los «cinco maridos». El lector del evangelio conoce ya la capacidad de Jesús para penetrar en el interior de sus interlocutores (véase 1,42.48; 2,24-25). Parece ser que el lector debe concluir que el pasado de esta mujer es pecaminoso. Sin embargo, no debemos olvidar el tema de Jacob implícito en este pasaje, según el cual el pozo es lugar del noviazgo. Jesús viene a sustituir a los numerosos «maridos» de la mujer.

61 **19-20.** *veo que eres profeta:* La tradición samaritana enseñaba que «el profeta» descubriría los vasos perdidos del Templo y vindicaría la tradición del culto no en Jerusalén, sino en el monte Garizín, que los samaritanos consideraban el lugar de la visión celestial de Jacob descrita en Gn 28,16-18. Las palabras de la mujer podrían ser un desafío. **21-22.** *ni en este monte ni en Jerusalén:* Las tradiciones judías interpretaban la visión de Jacob como una legitimación del culto de Jerusalén. *Jub* 32,21-26 describe a un ángel que muestra a Jacob las tablas celestiales y le advierte que no construya un templo en Betel. 4QPBless explica que Jacob tuvo una visión premonitoria donde aparecía un mesías político que venía de Judá acompañado de un Intérprete de la Ley. Un midrás sobre Gn 27,27 presenta a Dios mostrando a Jacob la construcción, destrucción y reconstrucción del Templo de Jerusalén (*Gen. Rab.* 65,23). Jesús proclama que, en la era mesiánica que él ha inaugurado, el culto divino no estará vinculado a ningún lugar santo. El privilegio de los judíos sobre los samaritanos implícito en el v. 22 queda rápidamente desautorizado al establecer la fe en Jesús como el criterio único del culto verdadero. Jesús ha sustituido ya los ritos de purificación judíos (2,6-11; 3,25-30). El lector conoce asímismo que el «Señor resucitado» sustituye al Templo (2,13-22).

62 **23-24.** *dar culto en Espíritu y en verdad:* La importancia del lugar del culto ha sido relativizada, pero no así el culto. Hemos visto ya que para Juan el «Espíritu» es el Espíritu de Dios que purifica al creyente y es su posesión para siempre. «La verdad de Dios» puede también concebirse como purificación del pecado y de la perversión de la humanidad (1QS 4,20-21). Los esenios consideraban la Torá como un pozo construido por sus maestros de donde podía extraerse el conocimiento de la verdad (CD 6,2-5). Según Juan, la verdad es Jesús, puesto que él es la revelación de Dios (8,45; 34,6; 17,17-19). **25-26.** El discurso llega a su conclusión cuando la mujer sugiere que Jesús es el profeta mesiánico y Jesús afirma «Yo soy». Aunque el contexto conduce a presuponer el atributo «Mesías», para el creyente joánico el uso absoluto de la expresión «Yo soy» es una afirmación de la identidad divina de Jesús (→ Teología joánica, 83:41-49). Esta interpretación se explicitará más adelante al afirmar que Jesús es más grande que Abrahán (8,24.28). El fundamento del culto verdadero en la comunidad joánica es la fe en Jesús como profeta, Mesías, Salvador del mundo e

igual a Dios (véase J. H. Neyrey, *CBQ* 43 [1979] 19-37).

63 (iii) *Diálogo: la cosecha* (4,27-38). El pasaje finaliza con el tema de la misión. **27-30.** Los discípulos de Jesús regresan y la mujer se dirige al pueblo para conducir a la gente a Jesús, el Mesías. La acción de la mujer reproduce el patrón habitual en las narrativas sobre el discipulado (1,40-49). **31-34.** Jesús completará el don del agua con el don del pan en el cap. 6. Los discípulos malinterpretan las palabras de Jesús sobre el alimento de la misma forma que la mujer malinterpretó «el agua». La tradición judía describía en ocasiones la Torá como alimento (p.ej., Prov 9,5; Eclo 24,21). Jesús afirma que su «alimento» es hacer la voluntad de quien lo ha enviado. Esta expresión es habitual durante la predicación de Jesús (cf. 5,30.36; 6,38; 17,4; → Teología joánica, 83:22). *hasta completar su obra:* La voluntad de servicio se expresará de nuevo al final del ministerio de Jesús (17,4; 19,30), y se afirmará en la cruz, «Todo está cumplido».

64 Una serie de proverbios (con paralelos en las imágenes agrícolas de los sinópticos) dirigen a los discípulos a su tarea de «cosechar» a los que no se han acercado aún a Jesús. **35.** *faltan todavía cuatro meses:* Jesús corrige el proverbio sobre la siembra y la siega anunciando que la cosecha está ya madura. (Recuérdense los samaritanos a punto de llegar, v. 30.) Encontramos una expresión parecida en Mt 9,37-38. Algunos exegetas relacionan también este pasaje con el tema de la cosecha de las parábolas sinópticas sobre el Reino (Mc 4,3-9.26-29.30-32), donde se establece un contraste entre las condiciones adversas, el crecimiento escondido o la simiente diminuta por una parte, y la abundancia de la cosecha por otra. **36.** Que el que siembra y el que cosecha perciban juntos su salario es otro signo de la nueva era inaugurada por Jesús. Lv 26,5 describe la recompensa de Dios a los justos como una sucesión ideal de trilla, vendimia y siembra (véase tambien Am 9,13). En Juan, la «cosecha» misionera no empieza hasta la hora de la crucifixión/exaltación de Jesús (p.ej., 12,32). El calificativo «para la vida eterna» a continuación de «grano» deja claro que la «cosecha» no es otra que la conversión a la fe en Jesús. **37-38.** *uno es el que siembra y otro el que siega:* Jesús cita el proverbio prescindiendo de sus resonancias pesimistas (p.ej., Miq 6,15). Resulta difícil interpretar de manera exacta su aplicación a los discípulos. ¿Alude a una misión de los discípulos simultánea al ministerio de Jesús (p.ej. ellos «cosecharán» lo que la mujer ha sembrado entre los samaritanos)? ¿O bien se refiere al hecho de «enviar» a los discípulos tras la resurrección (p.ej., 17,18; 20,21)? La estructura narrativa del evangelio favorece esta última interpretación. El proverbio advierte a la comunidad de que no debe enorgullecerse de sus éxitos misioneros. Se trata simplemente de cosechar los frutos del trabajo de otros: del trabajo de Jesús en primer lugar, pero también podría estar implícito el trabajo de la primera generación de misioneros cristianos. Hch 8 distingue dos fases en la conversión de Samaría, la predicación de Felipe y la llegada de Pedro y Juan para llevar el Espíritu a los nuevos conversos.

65 (iv) *Los creyentes samaritanos* (4,39-42). Los samaritanos creen primero a causa de la palabra de la mujer que ha dado testimonio de Jesús, y después gracias a su propia experiencia de las palabras de Jesús. El relato resume la misión de la comunidad tras la resurrección. Jn 17,20 nos presenta a Jesús ante su inminente partida orando por «quienes creerán en mí a causa de su [de los discípulos] palabra», y Jn 20,29b nos presenta al Señor resucitado pronunciando una bendición sobre «quienes no han visto y (a pesar de ello) han creído». **42.** *verdaderamente el Salvador del mundo:* El título «Salvador» ocurre solamente aquí en el cuarto evangelio y en 1 Jn 4,14. «Salvador» no es un título derivado de las expectativas mesiánicas samaritanas, más bien nos indica que los samaritanos, al igual que los interlocutores judíos de los diálogos con Jesús que culminan con afirmaciones sobre el Hijo-del-hombre, han comprendido que Jesús les impulsa a trascender sus expectativas particulares de salvación. En lugar de «salvación» Juan prefiere hablar de Jesús que viene o se entrega para «dar vida al mundo» (p.ej., 1,29; 6,33-51). Las dos únicas excepciones ocurren en lo que parecen ser fragmentos de un discurso preexistente insertados en el relato a partir de otra fuente (3,17; 12,47). «Salvador» es un título infrecuente en los escritos más antiguos del NT. Aparece en los relatos de la infancia de Lucas (2,11) y en referencia al Señor exaltado en Hechos (5,31; 13,23). *Sōtēr* aparece en la versión de los LXX como traducción del hebr. *môšîa'*, aplicado a Dios (p.ej., Is 45,15.21; Sab 16,7; Eclo 51,1; 1 Mac 4,30). El término se aplicaba en el mundo pagano a las deidades, reyes, emperadores y a todos cuantos ejercían una función benefactora para con el pueblo. Una inscripción encontrada en Éfeso se refiere al deificado Julio César como «manifestación de dios y salvador común de la vida humana». Flp 3,20 designa como «Salvador» a Jesús exaltado que retorna como juez en la parusía. Sin embargo, «Salvador» no se convierte en designación común de Jesús hasta finales del s. I, como puede observarse en las epístolas pastorales (p.ej., 1 Tim 4,10; Tit 1,4; 2,13; 3,4.6; también 2 Pe 1,11; 2,20; 3,2.18).

66 (g) GALILEA: EL HIJO DEL FUNCIONARIO (4,43-54). El retorno de Jesús a Galilea cierra esta sección con un segundo «signo» en Caná. La

curación del hijo del funcionario real presenta paralelos con la curación del «hijo» (Mt 8,5-13) o del «esclavo» (Lc 7,1-10; véase F. Neirrynck, *ETL* 60 [1984] 367-75) del centurión. El relato en los sinópticos concluye con un contraste entre la fe del centurión y la falta de fe que Jesús encuentra en Israel. Un contraste similar «se escenifica» en el episodio según Juan. El lector acaba de ser testimonio de la respuesta espectacular de los samaritanos. La curación del hijo del funcionario concluye con el epíteto que probablemente se añadía de forma habitual a las primeras historias de conversión, «y creyeron en Jesús, él y todos los suyos» (cf. Hch 10,2; 11,14; 16,15.31; 18,8). El siguiente milagro de Jesús se realizará en Jerusalén y recibirá una respuesta hostil (5,1-18).

67 (i) *El retorno de Jesús a Galilea* (4,43-45). Los vv. 43-45 son extraños. Parece que el evangelista hubiera añadido una afirmación atribuida a Jesús (Mc 6,4, «Un profeta sólo es despreciado en su tierra»; Lc 4,24, «Ningún profeta es bien acogido en su tierra») a una escena que no la justifica. Algunos exegetas concluyen que Judea es «la tierra» de Jesús, aunque el uso del adj. «galileo» como acusación a Nicodemo (7,52) demuestra que el evangelista sabía muy bien cuál era el lugar de origen de Jesús. La versión lucana del rechazo de Jesús en Nazaret presenta una tensión similar a la de Juan: los mismos que acogen la palabra de Jesús se vuelven en contra suya. Probablemente Juan, anticipando el conflicto que tendrá lugar entre Jesús y la multitud galilea en el cap. 6 (donde el evangelista volverá a utilizar material con paralelos en Mc 6 y 8), ha creado un pasaje de transición insertando la afirmación de Jesús que encontramos en el v. 44. Este pasaje de transición sería del mismo tipo que el que aparece en 2,23-25.

68 (ii) *La curación del hijo del funcionario* (4,46-54). A pesar de ser una variante de la curación del hijo/esclavo del centurión, los escasos paralelos verbales que presenta esta narración con las de Mateo y Lucas sugieren la existencia de una tradición joánica del tipo sinóptico, aunque independiente. Todas las versiones sitúan el episodio en Cafarnaún (→ Geografía bíblica, 73:61). El «hijo» de Juan y el «esclavo» de Lucas podrían ambos reflejar una tradición que originalmente hablara de *pais*, «muchacho», que se usaba tanto para la propia descendencia como para los esclavos. Mientras que Mt/Lc describen al demandante como un centurión, un representante, por tanto, de los «gentiles» que creerán en Jesús, la versión joánica nos habla de un funcionario real, probablemente un judío perteneciente a la corte de Herodes. La interacción entre Jesús y el(los) demandante(s) varía. Tanto en Lucas como en Juan se nos describe una «segunda escena». En Lucas el padre envía a sus amigos para disuadir a los demandantes que molestan a Jesús; en Juan los sirvientes van al encuentro del padre para anunciarle la curación del muchacho. Tanto Mateo como Lucas vinculan la curación, que se realiza en el mismo momento en que Jesús habla, con «la fe» del padre. Juan utiliza también la segunda escena para enfatizar el poder de la «palabra» de Jesús en la cual ha creído el padre. El evangelista repite las palabras de Jesús y afirma a continuación que «creyeron en él». La repetición va seguida de la conversión de toda la familia, que aparece solamente en Juan.

69 **48.** El rechazo inicial de Jesús no se encuentra en las demás versiones, aunque sí en el episodio de la curación de la hija de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30 par.). Este matiz parece ser propio de la tradición joánica. Puesto que lo único que hace el padre (a diferencia de la mujer sirofenicia) es repetir la demanda, es probable que el versículo se insertara a fin de recordar al lector lo inadecuado de una fe basada en los milagros. De la manera en que narra la historia el evangelista, se deduce que el milagro es menos importante que el hecho de creer en la palabra de Jesús. Aunque la historia no se nos narra para destacar el simbolismo de las «palabras concretas» pronunciadas por Jesús, al creyente joánico no se le escaparía la conexión entre Jesús que «da vida» a un muchacho agonizante y el último milagro de este evangelio, la resurrección de Lázaro.

70 **(B) Disputas acerca de las obras y las palabras de Jesús: ¿Proviene Jesús de Dios? (5,1-10,42).** Estos capítulos sufrieron un complejo proceso de reelaboración que culminó con la adición de los caps. 11-12. Según parecer de algunos exegetas, también el cap. 6 se habría añadido en este momento; otros consideran que no fue añadido, sino simplemente desplazado desde su lugar original al final del cap. 4 hasta su lugar definitivo a continuación del cap. 5. Los caps. 5-12 presentan una estructura paralela con dos pares de milagros dobles. Las curaciones en los caps. 5 y 9 enfrentan a Jesús con las autoridades a causa del reposo del sábado. En la primera, la eventual conversión del que ha sido curado a la fe en Jesús se deja abierta, mientras que, en la segunda, el que ha sido curado se convierte en prototipo del cristiano perseguido por las autoridades. El segundo par nos presenta dos episodios de rechazo de Jesús, el origen de la vida. El milagro de los panes, Jesús como «pan de vida», acaba con la deserción de algunos de sus discípulos. La resurrección de Lázaro, Jesús como «resurrección y vida», se convierte en la excusa de su muerte.

Jesús entra en conflicto público y abierto con «los judíos» (5,10.15; 6,41.52; 7,15.35; 8,22.31.48.57; 10,19.24.33; 11,54). Cada uno de los capítulos refleja de una forma u otra la

hostilidad existente hacia Jesús. Su vida se ve amenazada con frecuencia (p.ej., 5,16.18; 6,15a; 7,32.45; 8,59; 9,34b [contra uno de los seguidores de Jesús]; 10,31.39; 11,16 [próxima], 45-54 [condena de las autoridades judías]; 12,9-11, contra Lázaro a causa de la curación que Jesús ha obrado en él). Los caps. 5-12 se relacionan asímismo mediante el tema de la fiesta. Este tema se inicia con la fiesta innominada del cap. 5. Los exegetas que defienden la existencia de una trasposición de los caps. 5 y 6 sugieren que esta fiesta pudiera ser la de Pentecostés, anterior a la fiesta de los Tabernáculos del cap. 7.

71 La secuencia narrativa de los caps. 4-6 es tan extraña que muchos exegetas consideran que la secuencia original era 4, 6, 5. Puesto que hasta los papiros más antiguos coinciden en el orden tal como lo conocemos, es razonable suponer que el reordenamiento de los capítulos formara parte de una reelaboración final llevada a cabo en el seno de la propia comunidad joánica. Desde el punto de vista de su geografía, el cap. 6 continúa el final de 4,54: Jesús se ha desplazado de la orilla oeste a la orilla este del mar. Asímismo, la advertencia de 7,1 parece más apropiada en el contexto de la hostilidad expresada en 5,18 que a continuación del cap. 6. Si el cap. 6 siguió en un primer momento al cap. 4, entonces la línea cronológica de este evangelio se aproxima a la de los sinópticos. Jesús lleva a cabo una misión en Galilea que comprende la multiplicación de los panes, caminar sobre las aguas y la confesión de Pedro como punto culminante; a continuación, se dirige a Jerusalén. La secuencia tal como la conocemos presenta un patrón alternante entre Galilea y Judea. La misión de Jesús en Galilea se interrumpe con visitas a Jerusalén previas a la pasión, como ha ocurrido ya en el cap. 2.

72 (a) JERUSALÉN: LA CURACIÓN DEL PARALÍTICO; LA VIDA Y EL JUICIO (5,1-47). El milagro introduce un discurso sobre la relación de Jesús con el Padre y con su poder de dar vida. El discurso ilumina también el tema implícito en Jn 4,50: la palabra de Jesús, y no los signos, es capaz de generar la verdadera fe.

73 (i) *Un paralítico es curado en sábado* (5,1-18). Este milagro no presenta ningún paralelo directo en los sinópticos, aunque Jesús cura a un paralítico en Mc 2,1-12: las palabras de Jesús en el v. 8 son similares a Mc 2,9 y muy probablemente reflejan un patrón estereotipado en la tradición oral; la extraña palabra *krabattos*, «camilla», aparece solamente en Marcos y en Juan, y la asociación de la enfermedad con el pecado aparece en Mc 2,5; en Jn 5,14 sirve de núcleo para crear una segunda escena entre Jesús y el paralítico en el Templo. Como hemos visto en 4,4-42, y en menor medida en 1,19-51, el evangelista expande el material tradicional a fin de formar una serie de escenas cortas agrupadas temáticamente en una unidad mayor. Ha añadido al relato el conflicto acerca de la violación del reposo sabático (vv. 9c-10), que forma parte de otros milagros de Jesús en la tradición sinóptica (p.ej., Mc 2,23-28).

74 **2.** La investigación arqueológica ha hecho algunas aportaciones acerca del lugar. Podemos decantarnos a favor de «Betesda» en el debate abierto por la no concordancia del nombre del lugar entre los manuscritos, gracias a una referencia hallada en el Rollo de cobre de la cueva 3 de Qumrán: «En Betesdatayin, en la piscina donde te sumerges hay un pequeño estanque» (3Q*15* 11,12-13). La estructura hallada por los arqueólogos consta de cinco pórticos y dos piscinas: una pequeña al norte y una mayor al sur. Las dos piscinas quedan rodeadas por cuatro de los pórticos, mientras que el quinto queda entre ellas. La estructura estaba enterrada parcialmente a siete u ocho metros y almacenaba gran cantidad de agua de lluvia. Su nombre, «Estanque de las Ovejas», sugiere que en un principio debió de estar destinada a un uso muy diferente; sin embargo, la referencia del Rollo de cobre (AD 35-65) demuestra que se había convertido en una estructura muy elaborada, probablemente durante el reinado de Herodes el Grande. Las excavaciones no nos han ayudado hasta el momento a comprender por qué el paralítico afirma que para poder curarse debía ser el primero en sumergirse en el agua cuando ésta se agitaba (v. 7). Algunos intérpretes opinan que puede tratarse de una confusión con el manantial de Siloé, del que salía agua varias veces al día durante la temporada de lluvias, dos veces en verano y una en otoño; o quizás el efecto dependiera del sistema de canales usado para transferir el agua de una piscina a otra. La solución a este problema nos la han ofrecido los manuscritos tardíos, incluido Alexandrinus, que presentan un versículo extra (v. 4) destinado a explicar que se creía que el agua de la piscina se agitaba cuando un ángel de Dios bajaba a removerla.

75 **9c-15.** Una serie de encuentros breves desplazan nuestra atención del milagro a la figura de Jesús como violador del sábado. El tema del perdón probablemente pertenezca a esta tradición. Aparece en Mc 2,5-10. Según Juan, el «pecado» es la falta de fe en Jesús (p.ej., 16,9). Juan ha recurrido a este tema para crear un segundo encuentro entre el paralítico curado y Jesús en el recinto del Templo, el escenario de los enfrentamientos entre Jesús y «los judíos» (p.ej., 7,28; 8,20.59; 10,23). *pues podría sucederte algo peor:* la advertencia de Jesús arroja una luz negativa sobre el hecho de que el hombre reporte a las autorida-

des su segundo encuentro con Jesús. Denunciando a Jesús, el hombre ha «vuelto a pecar». El contraste entre su acción y la respuesta creyente al don de la curación se pone en evidencia en Jn 9, donde el ciego curado defiende a Jesús. En el contexto de la simbólica joánica, el paralítico curado ha sido condenado en el juicio (p.ej. 3,36).

76 **16-18.** *los judíos le perseguían:* El punto clave, al parecer de los cristianos joánicos, es la pretensión de igualdad con Dios que muestra Jesús; la identificación de este tema puede pertenecer a la tradición prejoánica. Mc 2,7 presenta a Jesús acusado de blasfemia porque se ha atribuido una prerrogativa, el perdón de los pecados, que pertenece solamente a Dios. Estos versículos van dirigidos a un lector que conoce con antelación que Jesús fue perseguido y ajusticiado por «los judíos» (vv. 16.18). La afirmación del v. 17 está insertada de forma forzada entre los comentarios del evangelista, a fin de introducir la respuesta de Jesús a las acusaciones que le dirigen: Jesús trabaja en sábado, como su Padre.

77 (ii) *La autoridad del Hijo para dar vida* (5,19-30). En dos secciones se describe la actividad del Hijo, dar vida y juzgar, como un reflejo de lo que «ha visto» hacer a su Padre. Los vv. 19-20a probablemente derivan de una parábola breve acerca de un padre y de su hijo aprendiz. Jesús insiste en que él es el verdadero enviado del Padre. Jesús no actúa nunca en base a su propia autoridad, sino solamente de acuerdo con lo que el Padre le dice (7,18; 8,28; 14,10). **20b-23.** *cosas más grandes que éstas:* «Cosas más grandes» expresa en Juan la relación de Jesús con Dios (20b; cf. 1,50). Se definen a continuación como «dar vida» y «juzgar». Jn 3,31-36 ha advertido ya al lector de que la misión que el Hijo ha recibido del Padre es la de «dar vida» a aquellos que creen. Los que rechazan la fe se condenan. Encontramos la misma perspectiva escatológica en esta sección. En lugar de hablar de «vida eterna» como el pasaje precedente, esta sección inaugura el tema de la vida recobrada mediante la resurrección de los muertos. Ambas expresiones serán retomadas con ocasión de «la obra más grande» que anticipa «la cosa más grande» prometida por Jesús. «La obra más grande» es la resurrección de Lázaro (11,1-44). La afirmación de que honrar al Hijo equivale a honrar al Padre se fundamenta en la identidad de Jesús. Jesús, como enviado de Dios, merece una recepción adecuada a Aquel que lo envía (véase W. A. Meeks, «The Divine Agent and His Counterfeit», *Aspects of Religious Propaganda* [ed. E. Schüssler Fiorenza, Notre Dame 1976] 43-67).

78 **24-25.** La expresión del doble Amén agudiza la perspectiva de escatología realizada propia del cuarto evangelio. Quien escucha y cree, «tiene vida». La muerte y el juicio no serán su futuro. *han pasado de la muerte a la vida:* La expresión más genuina de la comunidad joánica para indicar la salvación (cf. 1 Jn 3,14). El v. 25 hace aún más explícita la reinterpretación joánica del mensaje escatológico tradicional, al hablar de la resurrección de los muertos en tiempo presente. *está llegando la hora, ha llegado ya:* La expresión aparece en 4,23 en referencia a la actualización del culto mesiánico en el Hijo. Solamente los muertos que escuchan la voz del Hijo del Hombre serán devueltos a la vida.

79 La mitología gnóstica usaba «muerte» como metáfora del estado de las almas dormidas atrapadas en este mundo. Los que devienen gnósticos oyen la llamada del revelador que los despierta de la muerte, de la embriaguez, del sueño. *ApoJn* 30.33-31.25 describe la llamada de la *Pronoia* (premonición, providencia) celestial al despertar y a la salvación. El discurso de revelación gnóstico coincide en algunos temas con el discurso de revelación joánico, pero desarrolla una estructura ontológica (la prisión terrenal *vs.* el mundo etéreo celestial) que no forma parte del mundo simbólico del cuarto evangelio (véase Rdolph, *Gnosis* [→ 8 supra] 119-21).

80 **26.** *así como el Padre tiene el poder de dar vida:* Es un paralelo del v. 21 y afirma de nuevo que el Padre ha dado su poder al Hijo. **27a.** *le ha dado también autoridad para juzgar:* Retoma 22b. **27b.** *porque es Hijo del hombre:* La única expresión anartra (sin artículos) sobre el Hijo del hombre en el cuarto evangelio se asocia a la afirmación sobre la resurrección de los muertos del v. 25. Esta imagen del Hijo del hombre nos remite al uso cristiano más primitivo de la figura de Dn 7,13 para describir a Jesús que retorna como juez. Sin embargo, entre las restantes afirmaciones joánicas sobre el Hijo del hombre, no hay ninguna otra que se refiera a Jesús como juez escatológico. **27b-29.** La afirmación sobre el Hijo del hombre que se expresa en estos versículos es una predicción de futuro sobre la resurrección en el día del juicio, una tradición originada en el judaísmo postexílico (Dn 12,2; *1 Hen* 51; 4 Esd 7,3 2; 2*ApBar* 42.7; *ApMo* 10,41) que el cristianismo primitivo asoció a Jesús como «Señor» o como «Hijo del hombre» (p.ej., 2 Cor 5,10). En algunos escritos aparece la resurrección como recompensa de los justos (p.ej., Flp 3,20), mientras que en otros se presenta una resurrección universal seguida del juicio (p.ej., Dn 12,2). El v. 29 adopta esta última posibilidad, mientras que el v. 21, al relacionar la resurrección de los muertos con «el don de la vida», parece reflejar la primera. La tensión entre la «escatología futura» de la resurrección de la carne para el juicio, y la «escatología realiza-

da» del juicio mediante la respuesta presente a la llamada de Jesús, sugiere que estos versículos provienen de tradiciones independientes. El v. 28, por el hecho de utilizar expresiones características de Juan, probablemente refleja una afirmación que tomó forma y circuló en el seno de la comunidad joánica. Algunos exegetas consideran que se trata de una repetición destinada a enfatizar el discurso previo, que alcanzaría su conclusión final en la repetición del v. 19 en el v. 30. Otros, sin embargo, de acuerdo con Bultmann, consideran que este pasaje de la tradición, fue añadido por un discípulo en la reedición final del evangelio. Quizás estuviera destinado a contrarrestar las falsas interpretaciones de la escatología joánica propias de los secesionistas de las epístolas joánicas.

81 (iii) *El testimonio en favor de Jesús* (5,31-40). De forma súbita, el discurso se desplaza al tema del testimonio a favor de Jesús. La objeción que da pie al desarrollo de este tema no se expresa hasta 8,13, donde se invoca el principio legal según el cual no se puede testificar a favor de uno mismo (Dt 19,15 mantiene que no se puede condenar a nadie en base al testimonio de un solo testigo; *mKetub.* 2,9 cita el principio legal según el cual no se puede ser testigo en favor propio). El tema de los «testigos» desplaza el lenguaje del juicio: Jesús deja de ser juez y pasa a ser objeto del juicio de otros. Así, las tensiones narrativas del evangelio pueden interpretarse a la luz de este doble proceso judicial. Por una parte, los humanos juzgan y condenan a Jesús, rechazando a quienes Jesús presenta como testigos. Por otra parte, la palabra de Jesús es el juicio y la condena del mundo falto de fe, pues sus testigos son en realidad «verdaderos». El auténtico testigo a favor de Jesús es el Padre (vv. 32.37).

82 **33-35.** El testimonio del Bautista ante los emisarios procedentes de Jerusalén (1,19-28) se cita solamente para descartarlo como mero testimonio «humano». *vosotros estuvisteis dispuestos, durante algún tiempo, a alegraros con su luz:* Probablemente se refiera a la popularidad de JBau entre el pueblo (cf. Flavio Josefo, *Ant.* 18.5.2 § 118). El v. 35 parece presuponer la muerte del Bautista, aunque el evangelista no la menciona explícitamente. **36.** Jesús apela a sus «obras» como un testimonio mayor que el de JBau, en alusión indirecta a la curación del paralítico. La conexión explícita entre una «obra» de Jesús y su procedencia «de Dios» la establece el ciego de nacimiento (9,33). Las obras de Jesús aparecen de nuevo como testimonio en 10,25; 14,10-11. En la tradición sinóptica, las «obras» de Jesús se consideran una evidencia de que él es en realidad aquel que esperaban, según se deduce de la respuesta de Jesús a la pregunta que los discípulos de JBau le dirigen por encargo de su maestro encarcelado (Mt 11,5). **37-38.** *su palabra no ha tenido acogida en vosotros:* El auténtico «testigo» en favor de Jesús es el Padre. El rechazo del enviado de Dios es la causa de la condenación. La secuencia de negaciones sugiere que los interlocutores de Jesús son incapaces de recibir su testimonio, puesto que «no han oído su voz», «ni lo han visto», «ni han acogido su palabra». **39-40.** *estudiáis apasionadamente las Escrituras:* Faltando el acceso al conocimiento de Dios que solamente puede proveer Jesús, incluso la encomiable tarea de investigar las Escrituras para hallar en ellas la vida se torna estéril. «Investigar» refleja el hebr. *dāraš*, utilizado para el estudio de las Escrituras. Así pues, los vv. 39-40 retornan el discurso al tema de la vida con que éste se había iniciado, a la vez que anticipan la sombría perspectiva experimentada por la comunidad joánica: los líderes del judaísmo no se convertirán a Jesús.

83 (iv) *Condena de la falta de fe* (5,41-47). El juicio pronunciado en los vv. 39-40 se agudiza en esta sección al condenar las Escrituras a los que no creen en las palabras de Jesús. **41.** *honores que puedan dar los hombres:* Una vez más, el tema se desplaza de forma abrupta a una cuestión que aparecerá en las controversias posteriores. La acusación de buscar honores mundanos, el aplauso de la audiencia, etc., era frecuente en la antigüedad para denunciar a los sofistas y a los falsos maestros. Dio afirma que el cínico ideal es alguien que «con pureza y sin engaño habla con la libertad propia del filósofo, y no procura alcanzar la gloria ni obtener ventajas personales a costa de la verdad» (*Or.* 32.11). La oposición entre «buscar la gloria de este mundo» y «dar testimonio de la verdad» proviene del ámbito forense, ya que el retórico era capaz de convencer a su audiencia de la «veracidad» de una premisa falsa. El contraste entre los que procuran su propia gloria y Jesús, unido a la acusación de que los oponentes de Jesús no son fieles a los preceptos Moisés, reaparecerá en 7,18. **42-44.** Se detallan las consecuencias de los falsos conceptos de gloria. No aman a Dios puesto que no reciben al enviado de Dios. En su lugar, preferirían aceptar a cualquier charlatán. Jn 12,43 reitera la afirmación de que el deseo de glorias mundanas ha impedido que muchos simpatizantes de Jesús se convirtieran en creyentes.

84 **45-47.** *Moisés os condenará:* La tradición judía caracterizaba a Moisés como el intercesor del pueblo, que ruega por él ante Dios noche y día (*AsMo* 11,17; 12,6; «el abogado fiel», *Exod. Rab.* 18,3 en Éx 12,29; Filón, *De vita Mos.* 2.166; *Jub* 1,19-21); pide en el Sinaí que el «espíritu de Beliar» no «esclavice» a su pueblo para que éste no aparezca culpable ante Dios. Moisés, el abogado defensor o «paráclito» (*synergos; paraklētos*) del pueblo se con-

55

vi

beríades. La confusión sugiere que el autor no estaba familiarizado con la región.

91 **26-29.** La pregunta de la multitud sobre «cuándo» llegó Jesús (v. 25) queda sin respuesta. El comentario de Jesús opone «ver el signo» a la preocupación por las necesidades materiales. La primera reacción de la multitud, «proclamar rey a Jesús» (v. 14), fue rechazada por Jesús al retirarse. **27.** *no os esforzéis por conseguir el alimento transitorio:* Remite al discurso sobre Jesús como agua viva (4,14; 6,35 combina ambas imágenes). En ambos casos, la clave para recibir el don de Jesús es la fe en Jesús como enviado de Dios. Así, el «alimento» no se refiere en primer lugar al «pan» eucarístico sino a la palabra-revelación de Jesús. *Dios, el Padre, lo ha acreditado con su sello:* Remite a 3,33: el que acepta el testimonio del enviado «de lo alto» acredita con su sello la veracidad de Dios. La frase anticipa la polémica subsiguiente al enfatizar que es Dios quien da testimonio de la misión de Jesús. **28-29.** *las obras de Dios:* Puede referirse a lo que Dios hace y demanda (p.ej., CD 2,14-15). Jesús se refiere a sí mismo como el que lleva a cabo las «obras» de quien lo ha enviado (9,4). Insiste en que solamente una «obra» es necesaria, la de creer en el enviado de Dios.

92 **30-31.** *un signo para que creamos:* La tradicional demanda de una señal presupone que la multitud ha entendido que Jesús afirma ser el enviado de Dios y remite al lector al v. 26, donde Jesús concluye que la multitud «no ha visto el signo». Retan a Jesús citando Éx 16,4-5. En la respuesta de Jesús, Juan asocia Éx con Sal 78,24. La creencia que en el tiempo escatológico el pueblo recibirá de nuevo el «maná» está atestiguada por escritos judíos posteriores. P.ej., *ApBar (gr)* 29,8: «el tesoro del maná les será de nuevo enviado desde lo alto y lo comerán en aquellos días» (para otros ej. véase *Midr. Rabb. Eccl* 1,9; *Midr. Tanḥuma* [*Beshallah* 21,26]). **32-33.** La respuesta de Jesús corrige la cita de Éx al insistir: (1) no Moisés, sino mi Padre; (2) no dio, sino «da»; (3) el verdadero (*alēthinos)* pan del cielo. A continuación, define el «verdadero pan» no como comida sino como el «pan que proviene de Dios», el que viene a dar vida al mundo (p.ej., 3,15-16; 5,24). **34-35.** La demanda de la multitud es paralela a la de la mujer samaritana (4,15). La respuesta de Jesús es decisiva: «Yo soy el pan de vida». La sed y el hambre quedarán saciadas de acuerdo con la promesa que reciben los que creen en Jesús. *pan de vida:* La expresión usada para el pan se ha alejado poco a poco de la expresión del AT «pan del cielo», primero para convertirse en «pan de Dios» y, finalmente –de acuerdo con la afirmación de que el «pan de Dios» da vida al mundo (v. 33)–, en «pan de vida».

La expresión «pan de vida» no aparece en los textos judíos sobre el maná. Encontramos, sin embargo, expresiones paralelas en *José y Asenet.* El judío que teme a Dios «come el pan de vida bendecido, bebe el vino de la inmortalidad bendecido y es ungido con el aceite de la eterna perdurabilidad bendecido». El panal que recibe Asenet recién convertida se describe como «blanco como la nieve, lleno de miel a rebosar como rocío bajado del cielo» (*JosAs* 16,8-9), una descripción que demuestra que se lo considera comparable al maná del desierto (p.ej., Éx 16,14.31; Sab 19-21; *OrSib* 3,746). Asenet, en respuesta a sus plegarias, ha recibido este alimento celestial de manos de una figura angélica bajada del cielo (*JosAs* 14,7-11). El ángel promete la inmortalidad a todos los que coman del alimento celestial que él les ofrece, «Y todos los ángeles de Dios comen de él, y todos los escogidos de Dios y todos los Hijos del Altísimo, porque éste es el panal de vida, y quien coma de él no morirá sino que vivirá eternamente» (*JosAs* 16,14). A diferencia de lo que ocurre en *JosAs*, la cristología de Juan le permite identificar al mismo Jesús con «el pan», no simplemente como un ser angélico que ofrece una sustancia celestial a sus devotos de la tierra.

93 **36-40.** Estos versículos interrumpen el discurso que se reanudará con la reacción de la audiencia a la afirmación «Yo soy» del v. 41. Reflejan la condena de la audiencia a causa de su falta de fe (v. 30). Anticipan la división futura. Solamente los que el Padre ha elegido vienen a Jesús, y de éstos no se perderá ninguno. Así, los discípulos que se consideran ofendidos y se retiran no habían sido escogidos por el Padre; como tampoco lo fue Judas (6,66.70). Jesús no expulsa a nadie que viene a él –a diferencia de los judíos que expulsarán de las sinagogas a los que creen en Jesús (9,34-35). El pasaje nos remite también al discurso sobre Jesús como fuente de vida de 5,24-30. **40.** *lo resucitaré en el último día:* Puede tratarse de una adición posterior para conformar la afirmación de Jesús a la doble expresión escatológica joánica: «tener vida eterna» y «ser resucitado en el último día» (véase Jn 5).

94 (iv) *Disputa acerca de la procedencia de Jesús* (6,41-51a). Al murmurar contra él, la audiencia de Jesús reproduce el comportamiento de los israelitas en el desierto. La «murmuración» fue causa del don mosaico del agua (Éx 15,24) y del maná (Éx 16,2.7.12). Se convirtió en ejemplo paradigmático de la falta de fe (Is 10,12; Sal 106,24-25). **42.** Juan ha utilizado un episodio tradicional, el rechazo de Jesús porque se conoce su procedencia (p.ej., Lc 4,22; Mc 6,3), para dejar constancia de que la multitud está convencida de que Jesús no puede provenir «del cielo» (en 7,27-28, ésta es la objeción que se dirige contra los cristianos joánicos). *su padre y su madre:* No consta que Juan conociera ninguna de las tradiciones so-

bre la concepción de Jesús o sobre su nacimiento en Belén. Aunque así fuera, tampoco resultaría relevante en este caso puesto que su objetivo es dar testimonio de que Jesús procede del cielo.

95 **43-47.** Jesús les conmina a dejar de murmurar y desarrolla a continuación la teología joánica sobre la fe. Los vv. 44-45 reiteran que solamente los que son «atraídos por Dios» creen en Jesús. De nuevo en el v. 44c (como en el v. 40c) nos hallamos ante una adición que hace de Jesús el agente de la resurrección en el último día. **45.** Probablemente Juan haya creado una nueva cita de las Escrituras, quizás combinando Is 54,13 y Jr 31,34, para fundamentar la afirmación de que Dios es responsable de la fe de los que creen en Jesús. **46.** *esto no significa que alguien haya visto al Padre:* No existe conocimiento de Dios aparte de Jesús (p.ej., 1,18; 3,33; 5,37). Nadie puede «ser instruido por Dios» sin escuchar y creer la palabra de Jesús. **47.** El pasaje concluye afirmando una vez más que el creyente tiene vida eterna.

96 **48-51a.** La continuidad del discurso en el v. 51 es problemática. Mediante la frase conclusiva de este versículo, «el pan que yo daré es mi carne», el tema se desplaza de Jesús como revelador del Padre bajado del cielo a la caracterización eucarística del pan ofrecido por Jesús. Este nuevo tema se prolonga hasta el v. 59. Algunos concluyen la primera sección del discurso con el v. 50 y reservan el v. 51 completo para la sección siguiente. Hemos optado por dividir el v. 51 para sugerir la posibilidad de que los vv. 51b-59 representen una adición al discurso original llevada a cabo durante la redacción final del evangelio (véase M. Gourges, *RB* 88 [1981] 515-31; M. Roberge, *LTP* 38 [1982] 265-99). **48-49.** *vuestros padres comieron y murieron:* Reasume los vv. 32-35. La referencia a los israelitas comiendo el maná en el desierto explicita la cita insinuada en el v. 31. **50.** La vida que se obtiene comiendo el pan del cielo se contrasta con la muerte de la generación del desierto. Esta secuencia reproduce el patrón de los vv. 32-33: (a) un comentario negativo en referencia a la tradición del éxodo, «no fue Moisés...», «vuestros padres murieron...»; (b) seguido de una definición: «el pan de Dios es...», «el pan que procede del cielo es...». **51a.** Completa el pasaje retomando la secuencia en el v. 35; (a) afirmación tipo «Yo soy»; (b) condición: «el que viene...», «el que come...»; (c) salvación: «...no volverá a tener hambre...», «...vida eterna». El v. 51a expresa abiertamente la promesa implícita en las imágenes de no tener hambre ni sed, a saber, la vida eterna.

97 (v) *El pan es la carne de Jesús* (6,51b-59). La posibilidad que estos versículos hayan sido añadidos al evangelio durante su última redacción no implica necesariamente, en contra de las tesis de Bultmann, que representen una «corrección» al texto a fin de hacerlo aceptable a la teología sacramental de la ortodoxia naciente. La expresión «yo lo resucitaré en el último día», propia de una reelaboración tardía del texto, aparece de nuevo en el v. 54. Los vv. 57b y 58b se refieren a tener vida eterna en tiempo futuro; los vv. 54a y 56b, por el contrario, utilizan el lenguaje propio de la escatología realizada. El v. 56 utiliza la expresión «vivir en», *vive en mí y yo en él*, propia de los discursos de despedida (15,4-5; cf. 17,21.23 sin el vb. *menein*). Al parecer, se trata asímismo de material tardío incluido en el evangelio. R. E. Brown (*BGJ* 287-91) considera que este material formaba en un principo parte de las tradiciones joánicas sobre la cena. Sugiere que se ha modificado notablemente a fin de presentarlo en continuidad con el discurso de Jesús pan de vida.

El texto utiliza el vb. «comer» de tal manera que el significado simbólico de «comer y beber» establecido en la primera parte del discurso se traslada ahora al «pan» de la celebración eucarística. Este desplazamiento de significante no implica que las profundas intuiciones espirituales implícitas en el discurso sobre Jesús revelación de Dios y pan de vida queden ahora reducidas a una especie de «sacramentalismo mágico» que sustituye la fe por el ritual (véase U. Wilckens, «Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot», *Neues Testament und Kirche* [Fest. R. Schnackenburg, ed. J. Gnilka, Friburgo 1974] 220-48). Los judíos se rebelan porque interpretan las palabras de Jesús en sentido literal (v. 52; → Teología joánica, 83:58-61).

98 **53-56.** Estos versículos expanden la expresión originaria (v. 51b) sobre el pan como carne de Jesús con la expresión «carne y sangre». Los versículos siguen un mismo patrón que se inicia con una referencia a comer la carne y beber la sangre. La afirmación de que son comida y bebida «verdadera» (*alēthēs*) remite al v. 35. El patrón se completa con una referencia a la salvación, distinta en cada versículo: (a) tener vida en vosotros (v. 53); (b) «tener vida eterna» [y «yo lo resucitaré el último día»] (v. 54); (c) «vivir en mí y yo en él» (v. 56). La severa advertencia del v. 53 y la fórmula de inmanencia «vivir en mí» del v. 56 (cf. 15,4-5) sugieren que estos versículos fueron añadidos como referencia a una futura crisis de la comunidad. Jn 15 insiste en la necesidad de que los discípulos permanezcan unidos a Jesús, la vid (también símbolo eucarístico; cf. Mc 14,25). Esta advertencia quizás fuera dirigida a los cristianos que, a causa de una persecución externa o de la disensión interna expresada en las epístolas joánicas, terminaron separándose de la comunidad joánica.

99 Las expresiones paralelas sobre la carne y la sangre parecen representar la fórmula eucarística propia de la comunidad joánica. A diferencia de las fórmulas que aparecen en los sinópticos y en Pablo, la palabra usada para referirse al cuerpo de Cristo es *sarx*, «carne», y no *sōma*, «cuerpo». La palabra «carne» aparece también en las fórmulas de Ignacio de Antioquía (*Rom* 7,3; *Filad* 4,1; *Esmir* 7,1). La fórmula joánica probablemente incluía una cláusula consecutiva del tipo «para, para el bien de», que quizás fuera la expresión de 6,51b: «para dar vida al mundo».

100 **57.** La inusual expresión «Padre de vida, viviente» quizás refleje la intención de formar un paralelismo con «pan de vida» en el v. 51. El lector sabe que el Padre ha enviado al Hijo para dar vida (3,16-17), y que la vida que el Hijo tiene es la misma vida del Padre que éste ha entregado al Hijo (5,26). El v. 57 extiende la relación que une al Padre y al Hijo al creyente que participa de la eucaristía. También este versículo utiliza el lenguaje de relación Padre-Hijo y creyente propio de los discursos de despedida (cf. 14,20-21; 17,21a). Las fórmulas de inmanencia, desarrolladas a partir de la cristología joánica, expresan la relación entre el creyente y Jesús que se establece en la eucaristía. **58.** *el que coma de este pan vivirá para siempre:* Con estas palabras se cierra el discurso y se sitúa en un contexto más amplio estableciendo un agudo contraste entre la comunidad que posee el «pan de vida» y sus oponentes judíos, cuyos antecesores poseyeron solamente el maná y murieron (vv. 9-50). **59.** Esta breve nota sobre el lugar de la enseñanza, la sinagoga de Cafarnaún, probablemente se fundamente en la tradición de que Jesús enseñó en ella (p.ej., Lc 4,31; 7,5).

101 (vi) *Disputa: Jesús pierde algunos discípulos* (6,60-66). Las palabras de Jesús ocasionan división entre la multitud, pero la división a que se refiere el texto no es la de la «multitud judía», que en parte se siente atraída y en parte rechaza las afirmaciones mesiánicas de Jesús (p.ej., 7,11-12.26-27.31.40-43), sino la de la comunidad cristiana. Algunos de los discípulos abandonan a Jesús. Este abandono introduce el episodio joánico equivalente a la «confesión de Pedro» de la tradición sinóptica. La crisis comunitaria joánica aparece asímismo reflejada en las referencias a aquel que traicionará a Jesús (vv. 64b.71). El abandono de un grupo de discípulos enfatiza las advertencias a mantenerse unidos en la comunidad eucarística implícitas en la sección precedente. A ninguno de los lectores joánicos se le podía escapar la conexión entre la pérdida de discípulos del relato y las experiencias de traición y deserción de la propia comunidad. **60.** *esta doctrina es inadmisible:* La introducción no nos indica qué hay de escandaloso en las palabras de Jesús. Las advertencias comunitarias de la sección precedente y la pretensión de Jesús de entregar su carne como pan de vida, unidas al hecho de dirigirse a una audiencia de discípulos, parecen sugerir que el motivo de la división es el discurso eucarístico. Sin embargo, no debemos olvidar la pretensión de Jesús de «dar vida» (motivo de conflicto en 5,19-47) y la identificación del poder revelador de su palabra con el «pan del cielo» en la primera parte del discurso, como otras posibles causas. **61-62.** La réplica de Jesús opone la «cuestión menor» que escandaliza a su audiencia a una verdad mucho mayor, y nos inclina a considerar «cuestión menor» la totalidad del discurso previo. Es característico del judaísmo presentar «verdades menores» como antecedente e imagen de otra realidad. Una combinación de lenguaje sapiencial y especulación sobre el maná del cielo conforma la primera parte del discurso. No debe sorprendernos que la segunda parte, la «verdad mayor» que se nos anuncia, sea el ascenso del Hijo del hombre y su retorno a la gloria celestial (p.ej., 1,51; 3,13).

102 **63.** El v. 63a retoma la oposición entre el fruto de la carne y el del Espíritu de 3,6. Únicamente quien «nazca del Espíritu» podrá aceptar la verdad de las palabras de Jesús. El v. 63b retoma el tema del poder de dar vida de la palabra de Jesús, tema principal del discurso precedente. **64-65.** Estos versículos parecen relativizar los efectos destructivos de la falta de fe entre los propios discípulos de Jesús, enfatizando que la fe sólo está al alcance de aquellos a quienes el Padre conduce a Jesús (cf. 5,38; 6,37; 8,25.46-47; 10,25-26). **66.** A modo de confirmación de la verdad de las palabras de Jesús, un grupo de discípulos decide abandonarlo. Este abandono concluye esta sección e introduce la última sección de Juan que elabora material tradicional para formar una secuencia narrativa: la confesión de Pedro.

103 (vii) *La confesión de Pedro* (6,67-71). En la versión sinóptica, la confesión de Pedro revela al lector que los discípulos empiezan a percibir a Jesús como el Mesías. En Juan, estos títulos cristológicos han sido revelados desde el principio. La confesión de Pedro sirve aquí para enfatizar las palabras pronunciadas por Jesús en el v. 63b. Nos hallamos ante la primera referencia explícita a «los Doce». El narrador asume que el lector sabe de qué grupo se trata, que han sido escogidos por Jesús y que Pedro les sirve de portavoz. El episodio sinóptico de la confesión de Pedro concluye con el anuncio del sufrimiento futuro de Jesús y con la acusación de «Satanás» que recibe Pedro cuando rechaza la predicción de la Pasión. En Juan, la elección de los Doce parecería confirmar sus palabras sobre el origen divino

de la fe. Sin embargo, Juan se apresura a matizar un detalle sobre el grupo de los elegidos: Jesús sabe que hay entre ellos uno que «no ha sido elegido». El narrador interviene en el último versículo para recordar al lector el nombre del traidor y concluye destacando con horror que Judas era uno de los Doce.

104 (c) JERUSALÉN DURANTE LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS (7,1-8,59). El proceso de redacción del material de estos capítulos fue complejo, como ponen en evidencia algunas secuencias extrañas, los cambios bruscos de tema y la falta de un contexto adecuado para 8,12-59. Únicamente el versículo introductorio «Yo soy la luz del mundo» (v. 12) y la referencia conclusiva al Templo (v. 59) sugieren que este discurso tiene lugar al final de la fiesta de los Tabernáculos que sirve de estructura al cap. 7. (Los copistas posteriores intentaron quizás resolver la incongruencia narrativa insertando el episodio no joánico de la mujer adúltera en 7,53-8,11.) Jn 8 es el punto culminante del enfrentamiento de Jesús con «los judíos», puesto que en él Jesús se atribuye el «Yo soy» divino (vv. 28.58).

La súbita reaparición del debate sobre la curación del paralítico en 7,19-23 y la mención de una conspiración contra Jesús que no forma parte del contexto narrativo de estos versículos (vv. 1.19.25.30.32) anticipan el proceso cuasi-judicial al que se verá sometido Jesús al final del capítulo (vv. 44-52) y aíslan narrativamente el discurso que queda entre ellos. La defensa de la curación en sábado que aparece en 7,19-23 no tiene una orientación tan claramente cristológica como 5,19-47. En lugar de enfatizar que él actúa en sábado como su Padre, Jesús utiliza el mismo tipo de argumentación legal que en los sinópticos (cf. Mc 2,23-26; Mt 12,5). La pregunta sobre el origen de los «conocimientos» de Jesús (7,15-17) pertenece al mismo contexto narrativo que la discusión sobre el sábado. Probablemente esta sección de Jn 7 formaba parte en un principio del episodio de la curación en sábado que quedó interrumpido por el largo discurso de Jesús sobre su relación con Dios como dador de vida y juez. La división de opinión y la trama urdida contra Jesús en 7,43-44 quizás formaran también parte del episodio original. El recurso al tema de la Pascua en Jn 6 provee de contexto el ministerio de Jesús entre la fiesta innominada de Jn 5 (en realidad, un episodio de controversia sobre el sábado) y el retorno de Jesús a Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos de Jn 7. Juan aprovecha la ocasión de esta nueva «subida» a Jerusalén para mostrar al lector que, aunque Jesús deba manifestarse en Jerusalén, esto no ocurrirá hasta que haya llegado la hora de su glorificación en la cruz. Toda conspiración contra Jesús será inútil hasta que no llegue la hora de su retorno al Padre. (Véase H. W. Attridge, *CBQ* 42 [1980] 160-70.)

105 (i) *Galilea: Jesús rechaza el consejo de ir a la fiesta* (7,1-9). **1-2.** La presencia de Jesús en Galilea está relacionada con la amenaza de muerte pronunciada en su contra por «los judíos» de Judea (cf. 5,18). **2.** Tabernáculos: → Instituciones, 76:133-38. **3.** Los «hermanos» y los «discípulos» de Jesús aparecieron por última vez en 2,12, en Cafarnaún, el lugar del discurso sobre el pan de vida. La tradición sobre la incomprensión de los parientes de Jesús está presente también en los sinópticos (Mc 3,21.31-32; 6,4). El lector sabe bien que los signos de Jesús no van a procurarle en Judea la aprobación que anticipan sus hermanos (véase 2,23-24). **4.** *darte a conocer al mundo:* La petición de una demostración pública de los poderes de Jesús es paralela a la lectura política de la multiplicación de los panes en 6,14-15. Sin embargo, la tensión entre la actuación de Jesús que parece dirigir sus «signos» solamente a los creyentes y la demanda que éstos sean manifestados al mundo quizás refleje una de las acusaciones judías contra la identificación cristiana de Jesús con el Mesías. R. E. Brown (*BGJ* 308) identifica en las expectativas mesiánicas un patrón paralelo al de las tentaciones de la tradición sinóptica: (a) el pueblo desea coronar rey a Jesús (Jn 6,15; oferta de los reinos del mundo, Mt 4,8); (b) el pueblo le pide el milagro del maná (Jn 6,31; que las piedras se conviertan en pan, Mt 4,3); (c) demostración pública de los poderes de Jesús (Jn 7,4; lánzate desde el pináculo del templo, Mt 4,5). **5.** El comentario del narrador recuerda al lector que tales peticiones son fruto de la falta de fe. **6-7.** *no me ha llegado el momento:* El odio que provocará los intentos de acabar con la vida de Jesús (p.ej., 8,59) se halla ya presente. La «hora» de su crucifixión/exaltación será el momento culminante del proceso cósmico iniciado por su testimonio; el mundo será declarado culpable y esta será la tarea que el Paráclito deberá llevar a cabo (16,8-10).

106 (ii) *Jesús va secretamente a la fiesta* (7,10-13). La partida «secreta» de Jesús a Jerusalén provee de contexto narrativo a las murmuraciones (cf. 6,41.61) en Jerusalén. Los debates entre opiniones divergentes (también 7,40-41; 10,20-21) a menudo introducen acusaciones contra Jesús que emergieron durante las discusiones entre los cristianos joánicos y sus oponentes. El v. 13 refleja esta situación refiriéndose al «miedo de los judíos» que evita que el pueblo hable abiertamente sobre Jesús. El pasaje introduce a tres grupos, ninguno de ellos creyente, que interactuarán con Jesús durante su predicación en Jerusalén: (a) «discípulos», personas con una fe inadecuada en Jesús que se basa en los primeros «signos» de éste; (b) la multitud, en la mayoría de los epi-

sodios dividida en su opinión sobre Jesús; (c) «los judíos», a veces representados por los fariseos que el evangelista considera sus líderes y los enemigos declarados de Jesús.

107 La mayor crítica contra Jesús, la acusación de que se trata de un falsario que engaña al pueblo (v. 12), se repite en 7,47 (cf. su uso como acusación legal en Lc 23,2). Fuentes posteriores judías (*bSanh.* 43a) y cristianas (Justino, *Dial.* 69,7; 108,2) atestiguan que los judíos condenaron a Jesús por «brujo» y porque «engañaba a la gente». Jesús será pues condenado como «falso profeta» según la ley en Dt 18,18-22 (también Dt 13,1-16; *mSanh.* 11,5). Los escritos apocalípticos describen la llegada de falsos profetas que engañarán a la gente y obrarán milagros (Mc 13,22; Mt 24,11; 1QpHab 2,2; 5,9-12 sobre «el hombre de las mentiras»). Jn 7 hace frente a estas acusaciones. (El evangelista ha ofrecido ya una primera respuesta en 6,14-15 mostrando que Jesús no está interesado en reunir grandes multitudes ni en seducir a nadie con sus signos.)

108 (iii) *Jesús enseña en el Templo* (7,14-24). Hemos visto ya los principales argumentos de la autodefensa de Jesús: Jesús no habla en nombre propio sino en nombre de Dios (vv. 17-18; 5,19.30); no actúa según su propia voluntad (7,17; 5,30); no busca su propia gloria (7,18; 5,41.44). El contraste entre los «conocimientos» (*grammata*) de Jesús y la idea que sus oponentes tienen de las «enseñanzas» (*grammata*) de Moisés es asímismo motivo de controversia desde el principio (7,15; cf. 5,47). Jesús acusa a los oponentes que desean matarle de contradecir la misma ley de Moisés que afirman defender (v. 19; 5,18). **20.** *¿quién intenta matarte?:* La multitud interpreta las palabras de Jesús como prueba de que «está endemoniado». La tradición sinóptica presenta esta acusación tras la curación en sábado y en relación con la falta de fe de sus parientes, contexto probable en la tradición usada por Juan (Mc 3,20-22). **22-23.** *si circuncidáis a un hombre en sábado:* Aquí Jesús responde con un estilo de argumentación más convencional que el utilizado en Jn 5. Argumenta a partir del «caso menor» permitido por sus oponentes, la circuncisión de un niño en sábado, hasta el «caso mayor», el restablecimiento de la salud en el sentido más amplio. Así demuestra sus «conocimientos» y la injusticia de la acusación que se le dirige (v. 24).

109 (iv) *División: ¿Es éste el Mesías?* (7,25-31). **25-27.** *cuando aparezca el Mesías, nadie sabrá de dónde viene:* Justino atestigua esta creencia: el Mesías se halla escondido entre los hombres hasta que será «revelado» por la unción de Elías (*Dial.* 8,4; 110,1). **28-29.** El lector conoce ya la respuesta a esta objeción. Jesús no «procede» del «lugar/padres» que le atribuye la multitud, sino que procede del cielo (6,41-42). Solamente los que «conocen» al Padre que ha enviado a Jesús reconocen su procedencia (cf. 6,43-45). **30-31.** La escena concluye con una nueva división: los que intentan acabar con su vida y los que «creen» en base a sus «signos».

110 (v) *Los guardias son enviados a arrestar a Jesús* (7,32-36). La división de la multitud hace llegar la popularidad de Jesús a oídos de los fariseos (cf.4,1.3), que en Juan se muestran siempre interesados en suprimir la fe en Jesús (7,47-48; 9,13-16.24-29.40; 11,46; 12,19.42). **33-34.** *me buscaréis, pero no me encontraréis:* La «hora» se aproxima (cf. 11,9-10). Un anuncio similar al final del ministerio público sirve de juicio contra la falta de fe (12,35-36). Esta amenaza se explicita en 8,21.23: morirán por sus pecados. **35-36.** El lector puede discernir el sentido oculto en las palabras de la multitud. Cuando Jesús retorne al Padre, atraerá a otros, «los griegos», hacia él (cf. 12,21-22).

111 (vi) *Jesús es el agua viva* (7,37-39). El simbolismo del agua en este evangelio alcanza aquí su punto culminante. En el séptimo día de los Tabernáculos, los sacerdotes tomaban agua del manantial de Siloé y circundaban el altar siete veces. La multitud agitaba ramas de mirto y sauce sujetas con fibra de palmera en la mano derecha y sostenía un «etrón» o limón salvaje en la mano izquierda como signo de fertilidad. Tras la procesión en torno al altar, los sacerdotes subían la rampa hasta el altar y vertían el agua a la tierra a través de un embudo de plata. Este ritual nos permite situar en un contexto adecuado las palabras de Jesús. **37b-38.** La afirmación de Jesús presenta tres problemas íntimamente relacionados: (a) «El que cree en mí», ¿forma parte del v. 37b o del v. 38? (b) ¿A qué texto de la Escritura se refiere Juan? (c) ¿En quién brotan las aguas según esta imagen, en Jesús o en el creyente en Jesús? El contraste entre la invitación a venir a Jesús todos los sedientos (cf. 4,14; 6,35) y la expresión «de lo más profundo de él» del siguiente versículo sugiere que el origen del agua en ambos casos es Jesús. Este tema puede considerarse una repetición del paralelismo entre Jesús y la divina sabiduría (Prov 9,5; Eclo 24,19-21; 51,23-24). La expresión «el que cree en mí» resulta problemática tanto si se la considera parte del v. 37b como del v. 38. Probablemente sea una adición del evangelista destinada a recordar al lector que únicamente el creyente puede recibir la salvación de Jesús.

112 La identificación de las citas joánicas de la Escritura resulta muy compleja cuando no existe una correspondencia explícita con ningún pasaje. Algunos paralelos interesantes surgen de la comparación con el agua y el maná del desierto (véase en referencia al maná Jn

6,35; p.ej., Sal 105,40-41; Sal 78,15-16.24). Son interesantes asímismo las referencias a los textos proféticos que anuncian ríos de agua que brotarán del monte del Templo al final de los tiempos (p.ej., Ez 47,1-11; Zac 14,8). Algunas tradiciones reflejadas en los Targumes presentan las alusiones al agua escatológica que brotará de la roca del Templo en relación con el agua que brota de la roca en el libro del Éxodo (p.ej., *Tos. Sukk.* iii 3,18). **39.** *sobre el Espíritu:* El evangelista añade a continuación su propio comentario, según el cual las expresiones sobre el agua son en realidad referencias al Espíritu que el Cristo resucitado verterá sobre sus discípulos (p.ej., Jn 20-22).

113 (vii) *División: ¿Es éste el Profeta?* (7,40-44). Continúan las preguntas acerca de la identidad de Jesús. Esta sección es el antitipo de los breves episodios que, al inicio del evangelio, presentan los títulos cristológicos a la par que describen la reunión de los primeros discípulos. Las preguntas mesiánicas se repiten con insistencia hasta alcanzar su clímax en la afirmación «Yo soy» del siguiente capítulo. Y, sin embargo, el resultado no es otro que la falta de fe y una creciente hostilidad. **40-41a.** Estos versículos proponen dos títulos, «el profeta» y «el Mesías». **41b-42.** *de Belén:* Una vez más, la procedencia de Jesús parece descalificarle como Mesías davídico (Miq 5,1 vincula al Mesías con Belén; cf. Mt 2,4-6). Ya Natanael tuvo que superar su escepticismo ante el hecho de que Jesús fuera de Nazaret para poder creer en él (1,45-46). Parece claro que esta cuestión formó parte de los ataques anticristianos dirigidos contra la comunidad joánica. **43-44.** La división del pueblo preludia de nuevo la hostilidad que está por llegar.

114 (viii) *Las autoridades rechazan a Jesús* (7,45-52). **45-46.** *los guardias:* Como excusa por no haber arrestado a Jesús, los guardias aluden al carácter inusual de su discurso (cf. Mc 1,22; 6,2; 7,37; 11,18). El lector joánico sabe que los guardias, aun sin saberlo, están en lo cierto puesto que las palabras de Jesús tienen un origen único (cf. 8,40). **47-49.** *¿os habéis dejado seducir?:* Los fariseos insisten en que Jesús engaña a la gente. La hostilidad entre los líderes judíos y «la multitud», ignorante de la ley, se expresa de forma dramática en el testimonio que el ciego de nacimiento da de Jesús en Jn 9, y refleja probablemente las experiencias de persecución de los cristianos joánicos. **50.** *Nicodemo:* Súbitamente reaparece en escena. El evangelista nos recuerda su encuentro con Jesús en 3,1-12. Nicodemo destaca la «ilegalidad» del proceso contra Jesús, que está siendo condenado sin que pueda defenderse (cf. *Exod. Rabb.* 21,3), *¿también tú eres de Galilea?:* La respuesta que recibe Nicodemo es el epíteto desdeñoso de «galileo», que equivale a considerarlo de tan poco valor como la chusma que sigue a Jesús, mientras le repiten que las Escrituras dejan claro que «el profeta» no puede provenir de Galilea.

115 [AGRAFON: LA MUJER ADÚLTERA (7,53-8,11)]. Este episodio no aparece en los manuscritos del cuarto evangelio hasta el s III. A pesar de que llena un vacío, aportando un episodio narrativo antes del discurso de 8,12-59, no presenta ninguna de las características propias del estilo o la teología joánicos. Quien insertó el episodio en este lugar quizás pretendiera ilustrar 8,15, «Yo no quiero juzgar a nadie», y 8,46, «¿Quién de vosotros sería capaz de demostrar que yo he cometido pecado?». El episodio es un «apotegma biográfico» en el que los oponentes de Jesús le tienden una «trampa» que éste debe superar mediante una palabra o acción que demuestre su sabiduría (p.ej., Mc 12,13-17, sobre el tributo debido al césar). El contexto presupone «la predicación diaria en el Templo» propia del ministerio de Jesús en Jerusalén según el evangelio de Lucas 20,1; 21,1.37; 22,53. Algunos de los manuscritos del NT presentan este mismo episodio a continuación de Lc 21,38. El tema del perdón ofrecido por Jesús a la mujer pecadora forma parte de la tradición específica de Lucas (p.ej., Lc 7,36-50; 8,2-3). **8,1.** *monte de los Olivos:* La marcha de Jesús al monte de los Olivos refleja Lc 21,38. Así, numerosos exegetas consideran que este episodio forma parte del material lucano que circulaba en la Iglesia primitiva. **5.** *en la ley:* Dt 22,23-24 condena a morir por lapidación a la mujer casada que comete adulterio. Si Jn 18,31 es correcto en señalar que los romanos habían prohibido a los judíos ejecutar la pena de muerte según su ley, entonces «la trampa» que encierra este episodio es similar a la que tendieron a Jesús en el caso del tributo debido al césar (Mc 12,13-17). Según sus oponentes, Jesús debe rechazar o bien la ley de Moisés, o bien la autoridad de Roma. **6.** *se puso a escribir con el dedo:* No sabemos por qué escribió Jesús en la tierra. Algunos autores de la época patrística remiten a Jr 17,13, «todos los que te abandonan "serán escritos en la tierra", porque han olvidado al Señor». En este sentido, la acción de Jesús representaría una alusión a la «culpa» de los que acusan a la mujer. **7.** *puede tirarle la primera piedra:* La advertencia implícita en las palabras de Jesús quizás deba interpretarse como una referencia a la ley. Dt 17,7 especifica que los que actúan como testigos contra un acusado son responsables de su muerte en caso de que se le condene a morir. **11.** *tampoco yo te condeno:* Tras la partida de los acusadores, Jesús quiere dejar claro que no es uno de ellos. La mujer queda libre de marcharse aunque no de pecar de nuevo.

116 (ix) *El Padre da testimonio de Jesús* (8,12-20). La imagen de la luz puede estar aso-

ciada a cuatro grandes lámparas que ardían en el patio de las mujeres durante la primera noche de la fiesta de los Tabernáculos (*mSukk.* 5,2-4). El lector sabe que Jesús es la luz del mundo (1,9), y que su llegada ha dividido a la humanidad entre «los que se acercan a la luz» y los que se ven arrastrados por sus «malas obras» a preferir la oscuridad (3,19-21). Sin embargo, el propósito de su venida fue dar vida (3,16). El discurso no se centra en el simbolismo, sino en el testimonio que Jesús da de sí mismo y en la autoridad de su «juicio justo» (cf. 5,30-31). La respuesta de Jesús fundamenta la veracidad de su testimonio en el hecho de proceder «del Padre», hecho que escapa por completo a la percepción de sus interlocutores (vv. 14-19). En medio de estas afirmaciones familiares, aparece el tema del «juicio» del mundo que se dispone a juzgar a Jesús. **16.** *mi juicio es justo:* Jesús ha sido enviado a salvar, no a juzgar (ni a «condenar»; cf. 3,17; 12,47). Pero también, el Padre ha confiado el juicio al Hijo (5,22; 9,39). A diferencia de los juicios humanos, que son falsos (7,27), el juicio del Hijo es verdadero (5,30). **18.** *yo doy testimonio y también lo da el Padre que me ha enviado:* Jesús provee los testigos (Dt 17,6; 18,15 requiere dos testigos) apelando a sí mismo y al Padre (cf.5,37-38). **19.** *¿dónde está tu Padre?:* Este testimonio no puede ser acogido por quienes no «perciben la voz del Padre» en las palabras de Jesús; así, los oponentes de Jesús le preguntan por su Padre con la misma amarga ironía con que Pilato le preguntará más adelante sobre la verdad (18,38). **20.** El episodio concluye con una nueva referencia a la imposibilidad de actuar contra Jesús.

117 (x) *El retorno de Jesús al Padre* (8,21-30). **21.** *moriréis en vuestro pecado:* El pecado según Juan es la falta de fe (cf. 16,9). **22a.** *¿pensará suicidarse?:* Así como en el malentendido previo acerca de la partida de Jesús (7,34-36) las palabras de la multitud contienen una verdad que ellos no pueden comprender. Jesús no se suicidará, lo que equivaldría a renunciar para siempre a toda vida futura (p.ej., Flavio Josefo, *Bell.* 3.8.5 § 361-82), pero sí renunciará libremente a su vida (cf. 10,11.17-18). **23.** *vosotros sois de abajo, yo soy de arriba:* Este agudo contraste entre el origen celestial de Jesús y el origen terrenal de sus enemigos, que les impide acompañarle en su retorno, podría identificarse con el dualismo de los orígenes celestiales y terrenales de los mitos gnósticos. Los autores gnósticos no dudan en utilizar este dualismo para explicar la división entre ellos y sus adversarios eclesiales. En el *ApPe*, tras contemplar Pedro cómo la esencia del Cristo docético abandona la cruz henchida de luz y rodeada de ángeles (82.5-16), se afirma que estas verdades únicamente pueden revelarse a quienes a su vez están constituidos de «sustancia inmortal» (83.6-26). En el cuarto evangelio no hallamos ni rastro de esta «identificación de sustancia» entre Jesús, la luz del cielo, y los que son salvados. Dicha concepción sería contraria a la tesis central del evangelio de Juan, a saber, el carácter único de Jesús como revelación de Dios. La aguda distinción de niveles en este pasaje debe interpretarse más bien en el sentido de una plena identificación de Jesús con el «Yo soy» divino. **24.** *moriréis en vuestros pecados:* La primera aparición del «Yo soy» de Jesús está precedida por un juicio condenatorio. El uso del «Yo soy» divino en el contexto de una discusión sobre la alianza de Dios con el mundo que utiliza términos legales pone en relación el «Yo soy» joánico con las tradiciones proféticas de Déutero-Isaías. Resulta particularmente relevante en este sentido Is 43,10-11 LXX, «a fin de que me conozcáis y creáis en mí y entendáis que yo soy Él (*egō eimi*)... Yo soy el Señor y no hay ningún otro salvador» (→ Teología joánica, 83:41-49).

118 **25.** *¿quién eres tú?:* La pregunta de la multitud era previsible puesto que no han podido comprender las palabras de Jesús. Los vv. 25b-27 son extraños. *tēn archēn ho ti kai lalō hymin* (v. 25b) es una expresión difícil. *Tēn archēn*, acusativo de *archē*, «principio», se traduce en ocasiones como si se tratara de la expresión joánica *ap'* o *ex archēs*, «desde el principio» (p.ej., 8,44; 15,27; 16,4), y se prescinde a continuación del hecho de que el vb. *lalein* esté en tiempo presente (*lalō*). Así la *RSV:* «(Yo soy) lo que os dije desde el principio». Los padres griegos interpretaron *tēn archēn* como un adv., como si fuera equivalente a *holōs*, «de ningún modo» («después de todo», «en realidad», «tan siquiera»). Este uso es más frecuente en frases negativas, aunque la negación en nuestro caso puede estar implícita en la interrogación. Así, la expresión adquiriría un tono de exasperación: «¿Qué es lo que os estoy diciendo en realidad?» o «¿Por qué me molesto tan siquiera en hablaros?». Tenemos evidencia de que esta frase causó problemas de forma temprana. P[66] sitúa *eipon hymin*, «Yo dije», antes de *tēn archēn* para poder interpretar la frase en el sentido de «Ya os lo dije al principio y ahora os lo vuelvo a repetir» (véase E. L. Miller, *TZ* 36 [1980] 257-65). **26-27.** Estos versículos interrumpen el argumento volviendo al tema de la procedencia de Jesús. La palabra de Jesús proviene del Padre y será palabra de condenación para quienes no hayan reconocido la voz de Dios que les está hablando (véase 5,30). *Tengo muchas cosas que decir (y condenar) de vosotros:* Esta expresión reaparecerá en los discursos de despedida (p.ej., 14,30; 16,12). En ambos contextos, hallamos alusiones al juicio de que la crucifixión de Jesús precipita sobre el mundo falto de fe. Jn 14,31 se refiere también a la crucifixión como prueba suprema de la unidad con el Padre que

ha guiado todas sus acciones. Estos versículos probablemente sean el resultado de una doble ampliación del material original: (a) una explicación de por qué Jesús utiliza el lenguaje de los discursos de despedida, que apunta al juicio futuro que condenará «al mundo»; (b) un comentario del redactor final que clarifica el sentido de las alusiones de Jesús.

119 **28a.** *entonces reconoceréis que Yo Soy:* La identidad de Jesús es finalmente establecida en el contexto de la segunda afirmación sobre el Hijo del hombre que anuncia la pasión. **28b-29.** La crucifixión es la manifestación de la unión de Jesús con Dios (véase 10,18; 14,31). No es, por tanto, un episodio victorioso para Satanás (ni para los oponentes de Jesús); ni tampoco es un reflejo del abandono (ni siquiera momentáneo) de Dios (cf. 14,30; 16,32-33). En el contexto de una amarga disputa, la afirmación sobre el Hijo del hombre del v. 28a remite al tema del juicio, a diferencia de las afirmaciones de 3,14 y 12,32.34 que están asociadas a la promesa de salvación. **30.** *muchos creyeron:* La referencia a la salvación de los pasajes paralelos a 28a quizás justifique la sorprendente conclusión de este pasaje.

120 (xi) *Los descendientes de Abrahán aceptan la verdad* (8,31-47). **31.** La referencia a «los judíos que habían creído» parece proceder de un estrato de la tradición en que la expresión «los judíos» designaba simplemente a los habitantes de Judea (p.ej., 1,19; 3,1; 6,52). La caracterización de este grupo como «discípulos» y la exhortación a «mantenerse fieles a mi palabra» (cf. 6,56b; 14,21.23-24; 15,4-10) sugieren que el narrador tiene en mente a los cristianos judíos de su tiempo que se ven atrapados entre la fidelidad a Jesús y la fidelidad a Moisés (cf. 9,27-28). A medida que progresa el diálogo, estos «judíos cristianos» quedan asimilados a «los judíos» que quieren acabar con la vida de Jesús (v. 37; cf. 7,19). **32.** *la verdad os hará libres:* Jesús reta a sus oponentes con una expresión inusual que vincula verdad y libertad. Algunos exegetas recurren a las controversias paulinas sobre la ley para proveer de contexto a este pasaje del evangelio (p.ej., Gál 4,21-31; 2 Cor 11,20-22; Rom 9,6-13; véase T. Dozeman, *CBQ* 42 [1980] 342-58). La discusión sobre quiénes son los verdaderos «descendientes de Abrahán» es explícita en Gál 3,16.19.29; Rom 4,13.16. Juan utiliza «verdad» en otro lugar para contrastar la salvación que viene de Jesús con la salvación de Moisés (1,14.17). Con relación a Jesús, la expresión significa que únicamente mediante Jesús puede alcanzarse la salvación (14,6; 17,17).

121 **33.** *nunca hemos sido esclavos de nadie:* Las pretensiones de la multitud a la «libertad» no pueden referirse a la situación política. Quizás el evangelista juega aquí con la ironía, pues Pilato obligará más adelante a «los judíos» a proclamar que «nuestro único rey es el césar» (19,15). **34.** Rechazar a Jesús equivale a mantenerse esclavo del pecado (8,21.24). **35.** *el esclavo no permanece para siempre... mientras que el hijo sí:* El contraste entre el «hijo» y el «esclavo» aparece en otros ejemplos destinados a ilustrar la superioridad de Cristo respecto a la ley/Moisés (Gál 4,1-2; Heb 3,5-6). La imagen del hijo que permanece mientras que el esclavo debe abandonar la familia probablemente forma parte de la argumentación contra los que se creen salvados por ser «descendientes de Abrahán» (cf. Mt 3,9; 8,11). **36.** *si el Hijo os da la libertad:* Es un retorno a la afirmación joánica de que solamente el Hijo puede dar la libertad. **37-38.** Se identifica al conjunto de la audiencia con los que desean matar a Jesús (cf. 7,19;.20.25), porque no cumplen los mandamientos de Dios o no reconocen que Jesús habla en nombre de Dios.

122 **39.** *haríais lo que Abrahán hizo:* Dar muerte al enviado de Dios no puede ser obra de Abrahán. Los que así actúan deben tener un «Padre» distinto del que ha enviado a Jesús a dar testimonio de la verdad (cf. 5,33; 8,26.28b; 18,37). **41.** *nosotros no somos hijos ilegítimos:* Israel se consideraba «el primogénito de Dios» (p.ej., Éx 4,22; Dt 14,1; Jr 3,4.19; 31,9; Is 63,16; 64,7). El concepto de *porneia,* «inmoralidad sexual», se asocia con frecuencia a los gentiles (p.ej., 1 Tes 4,3.5). La respuesta quizás provenga de los eslóganes de propaganda de los judíos helenísticos. Los judíos se enorgullecen de vivir separados de los pecados de idolatría e inmoralidad sexual que caracterizan a los paganos. Así, no toleran la insinuación de que tienen otro «Padre». **42-43.** Estos versículos insisten en la idea de que los que son «de Dios» aceptan al que proviene de Dios. La audiencia hostil, por tanto, no puede ser considerada hija de Dios. **44.** *vuestro padre es el diablo:* El único «padre» a quien pueden apelar los que se proponen dar muerte a Jesús es el padre de Caín, el diablo. Una tradición targúmica enfrentaba a Caín con el dilema de dominar su «inclinación pecaminosa» y vivir como justo, o bien dejarse llevar por ella y cometer pecado (véase *TgN* Gn 4,7; G. Reim, *NTS* 39 [1984] 619-24). 1 Jn 3,8-12 nos muestra cómo se apropió la comunidad joánica de esta tradición. El dualismo de Caín entre ser «de Dios» o «del diablo» se resuelve en la manera de obrar de la persona. En Jn 1, las «obras» son amar/no amar a los hermanos. Aquí, el factor decisivo es amar/no amar a Jesús (v. 42). Los MmM establecen una comparación entre los «hijos de la luz» que «caminan en la verdad de Dios» y los hijos de Belial (p.ej., 1QS 1,18.23-24; 2,19; 3,20-21; 1QM 13,11-12). De los oponentes a la secta se afirma que se han dejado seducir por

el Hombre de las Mentiras o por los Intérpretes del Error (1QpHab 2,2; 5,11; CD 20,15; 1QH 2,13-14; 4,10). La verdad es de Dios; el pecado y el engaño son de los hombres (1QH 1,26-27). Es importante para los cristianos reconocer que el mismo dualismo que encontramos en Juan formaba parte de los argumentos usados por una secta judía contemporánea para distinguir a los justos de los pecadores. Los primeros cristianos debían usarlo en el mismo sentido, como parte de una exhortación ética de carácter general. 1 Juan lo aplica a la división interna de la comunidad. El tema reaparece en el discurso de despedida de Jn 14 aplicado a los discípulos que «aman a Jesús» y son atraídos por él a una nueva relación con el Padre (véase F. F. Segovia, *CBQ* 43 [1981] 258-72). El argumento joánico, por tanto, no implica en ningún momento la condena de los judíos como pueblo.

123 **45-47.** Se insiste en que los que son «de Dios» aceptan a Jesús (3,6.31; 8,23.43). El v. 46 remite a la suerte de sus oponentes en el gran «juicio». Jesús no puede ser acusado de ningún pecado. La ceguera de sus oponentes a esta verdad los revela pecadores a ellos (9,41; 15,22.24; 16,9; 19,11).

124 (xii) *Antes que Abrahán naciera, yo soy* (8,48-59). **48-51.** Estos versículos reflejan una variante de la tradición sobre Jesús como «endemoniado» (cf. Mc 3,22-23), y le añaden el calificativo (negativo) de «samaritano». Sus oponentes acaban de «calumniar a Jesús acerca de su origen» y lo han vinculado al demonio. *Yo honro a mi Padre:* Jesús responde apelando a Dios como su único defensor (cf.5,23.41-42). Jesús proclama que el creyente no morirá nunca (cf. 5,24-25) y provoca un malentendido que finalmente revela la superioridad de Jesús respecto a Abrahán.

125 **52-53.** En un pasaje que recuerda el encuentro con la samaritana (4,11-12), los judíos acusan a Jesús de pretender ser superior a Abrahán y los profetas. **54.** *si yo comenzase ahora a defender mi honor:* Antes de afirmar sobre sí mismo lo que constiuirá una blasfemia para sus oponentes judíos (5,18), Jesús repite una vez más que él conoce y honra a Dios mientras que los que pretenden «defender a Dios» en su contra son, de hecho, «mentirosos». **56.** *se alegró:* La tradición judía interpretaba la «risa» de Abrahán en Gn 17,17 como alegría por la promesa de su «hijo» Isaac (*Jub* 15,17; Filón, *De mut. nom.* 154; 175), o como gozo por el nacimiento de Isaac, el nombre del cual se traducía como «risa» (p.ej., Filón, *De mut.nom* 131; también *Jub* 14,21; 15,17; 16,19-20). El «gozo» de Abrahán puede también relacionarse con el gozo escatológico de los patriarcas al contemplar la llegada del Mesías y la derrota definitiva de Satanás, como en *TestXII-Lev* 18, que utiliza un conjunto de temas muy cercanos al cuarto evangelio para describir al sacerdote mesiánico: «resplandecerá como el sol y hará desaparecer la orcuridad» (v. 4; Jn 1,9); «el conocimiento del Señor se derramará sobre la tierra como el agua de los océanos» (v. 5; Jn 1,18; 8,55); «el cielo se abrirá, y desde el templo de la gloria descenderá sobre él la santificación y se oirá una voz paternal, como la de Abrahán dirigiéndose a Isaac (v. 6; Jn 1,32.51); «la gloria del Altísimo se derramará sobre él» (v. 6; Jn 8,54); «dará la majestad del Señor a los que son sus hijos en la verdad para siempre» (v. 7; Jn 8,32.36; 17,22); «no tendrá sucesor» (v. 8; Jn 12,34); «concederá a los santos comer del árbol de la vida. El espíritu de santidad descenderá sobre ellos» (vv. 10-11; Jn 8,51; 7,39); «someterá a Beliar» (v. 11; Jn 12,31); «el Señor se alegrará en sus hijos; ...entonces Abrahán, Isaac y Jacob se alegrarán» (vv. 12-13). Así, el «gozo» de Abrahán está en relación con el día de la salvación.

126 **56-58.** *antes que Abrahán naciera, yo soy:* Un nuevo malentendido por parte de «los judíos» da pie a la última afirmación cristológica de este pasaje. Jesús es, de hecho, superior a Abrahán: a él le corresponde el nombre divino, «Yo soy» (→ Teología joánica, 83:41-49). **59.** *tomaron piedras:* La multitud ha comprendido el alcance de las palabras de Jesús y se prepara para ejecutar el castigo prescrito a los blasfemos: lapidación (cf. *mSanh.* 7,5a).

127 (d) EL CIEGO DE NACIMIENTO (9,1-41). La misión de dar testimonio de Jesús es llevada a cabo por el ciego de nacimiento. Jesús debe ser «de Dios» y no es un pecador como afirman los maestros judíos. Tras su expulsión de la sinagoga, Jesús le revela que es el «Hijo del Hombre» y el ciego de nacimiento le da culto. La curación, la hostilidad por parte de las autoridades y el segundo encuentro con Jesús repiten la secuencia de 5,1-18, con la diferencia de que aquí el que ha sido curado se abre a la fe verdadera en Jesús (véase M. Gourges, *NRT* 104 [1982] 381-95). Esta escena ejemplifica para el cristiano joánico cuál debe ser su actitud frente a las autoridades hostiles.

128 (i) *La curación del ciego de nacimiento* (9,1-12). En los sinópticos hallamos milagros similares (p.ej., Mc 10,46-52 par.; Mc 8,22-26). Los vv. 1.2.3a.6.7 representan probablemente la tradición recibida por el evangelista; los vv. 3-5b son añadidos por él. Estos versículos clarifican el simbolismo de Jesús-luz y anuncian la proximidad de su partida. Quizás sustituyan una explicación previa al sentido del milagro. El narrador proporciona asímismo al lector una interpretación del nombre de la piscina del v. 7. **11.** *ese hombre que se llama Jesús:* A diferencia del paralítico, el ciego de nacimiento puede responder a los que le interrogan que es

Jesús quien le ha curado, aunque no puede decirles «dónde» se encuentra.

129 (ii) *Los fariseos interrogan al ciego: Jesús es un profeta* (9,13-17). El milagro se traslada a sábado a fin de justificar el interrogatorio. **16.** *los fariseos le preguntaron de nuevo:* El primer intento de las autoridades judías de desautorizar a Jesús insistiendo en que quien viola el reposo sabático (moldeando arcilla) no puede ser «de Dios» provoca una división de opiniones. Un pecador no podría realizar tales signos (cf. 5,36, las «obras» de Jesús testifican a su favor; también 10,25.32.33; cf. el comentario favorable acerca de los signos de Jesús en 3,2). **17.** *que es un profeta:* El ciego responde a la pregunta de los fariseos afirmando que Jesús es un profeta. «Profeta» probablemente no se refiere aquí a la figura mesiánica de Jn 4 ó 7,52, sino a Jesús como alguien cuyo poder procede de Dios.

130 (iii) *Los judíos interrogan a los padres: Temor a ser expulsados de la sinagoga* (9,18-23). Mediante el interrogatorio a los padres, el hombre ciego queda identificado sin lugar a dudas con el ciego de nacimiento (contrastar con la confusión en los vv. 8-9). La negativa de los padres a involucrarse más en el asunto permite al evangelista relacionar este episodio con la crisis sufrida por algunos miembros de la comunidad joánica (vv. 22-23).

131 (iv) *Segundo interrogatorio y expulsión de la sinagoga* (9,24-34). La escena culmina, mostrando la profundidad de la ironía del evangelista, cuando los fariseos acusan al ciego de haber «nacido en pecado» (cf. la desautorización de esta interpretación por Jesús en los vv. 2-3), y lo expulsan de la sinagoga. **24.** *dar gloria a Dios:* Se trata de una fórmula que introduce la confesión de los pecados (p.ej., Jos 7,19; 1 Sm 6,5; 2 Cr 30,8; Jr 13,16; *mSanh.* 6,2). El lector joánico sabe que nadie puede dar «gloria» a Dios llamando a Jesús pecador. Jesús es quien ha recibido la gloria de Dios (p.ej., 5,41.44; 7,18; 8,54). **26-28.** *ya os lo he dicho:* Al pedir al ciego por segunda vez que repita cómo fue curado, se inicia una tensa discusión que acaba identificando al hombre que era ciego con los «discípulos de Jesús» y a los judíos con los «discípulos de Moisés». **29-33.** Los argumentos contra Jesús probablemente reflejan las disputas entre los cristianos joánicos y sus oponentes judíos. *si este hombre no viniese de Dios:* Los «judíos» argumentan que Moisés habló con Dios, pero que no se sabe de dónde procede Jesús. El lector sabe que Jesús habla de lo que ha oído de su Padre (8,26) y es el único que ha visto a Dios (1,18). *de Dios:* A diferencia de sus interrogadores, el ciego comprende el «signo» revelado mediante la curación de un ciego de nacimiento y llega a la conclusión de que Jesús es «de Dios».

132 (v) *Jesús es el Hijo del hombre* (9,35-38). La fe del ciego en Jesús no es plena hasta que en su segundo encuentro Jesús le revela que es el «Hijo del hombre». Jesús va a buscarlo confirmando así lo que él mismo había afirmado en 6,37, «Todos los que me da el Padre vendrán a mí, y yo no rechazaré nunca al que venga a mí». La expresión «Hijo del hombre» en este contexto probablemente remita a su uso cultual entre los cristianos joánicos puesto que tiene como consecuencia que el ciego adore a Jesús. Jn 12,32.34 anuncia que el Hijo del hombre tras la exaltación atraerá a todos a él.

133 (vi) *La ceguera de los fariseos* (9,39-41). Reaparece el tema del juicio. La venida de Jesús al mundo ha separado a los que realmente ven de los que, como los fariseos, pretenden ver pero en realidad están ciegos. **41.** *vuestro pecado permanece:* La expresión recuerda al lector que el «pecado» es la falta de fe (p.ej., 8,24) y remite a la condena de 3,36b, «pero quien no lo acepta, no tendrá esa vida, sino que la ira de Dios pesa sobre él».

134 (e) JESÚS, EL BUEN PASTOR (10,1-42). Durante la fiesta de la Dedicación, tres meses después de la de los Tabernáculos (→ Instituciones, 76:151-54), tiene lugar un nuevo enfrentamiento de Jesús con los judíos. La división que se crea entre la multitud (vv. 19-21) hace alusión a la curación del hombre ciego. La imagen del pastor reaparece en los vv. 26-29. Por tanto, no podemos interpretar los vv. 1-21 simplemente como continuación de los hechos ocurridos durante la fiesta de los Tabernáculos sin tener en cuenta la complejidad literaria del capítulo. Ninguna de las propuestas dirigidas a reorganizar las unidades temáticas de este capítulo ha obtenido un consenso suficientemente amplio como para citarla aquí.

135 (i) *La parábola del pastor y el rebaño* (10,1-6). **6.** *pero ellos no comprendieron:* El evangelista informa al lector de que Jesús ha contado una *paroimia*, «un proverbio»; en sentido más general un *māšāl* (hebr.) que puede significar «proverbio», «acertijo», o, en la terminología sinóptica, una «parábola». Este comentario quizás se base en una tradición como la descrita en Mc 4,10-12. El discurso parabólico evita que los «de fuera» comprendan y se arrepientan, a la vez que resulta claro para los discípulos. La imagen del pastor aparece también en los sinópticos: (a) la multitud se compara a ovejas sin pastor (Mc 6,35); (b) la parábola de la oveja perdida es una respuesta a las críticas de los fariseos acerca de la proximidad de Jesús a los pecadores en Lc 15,3-7; (c) los creyentes son comparados a ovejas que deben prevenirse contra los lobos (Mc 7,15, contra los falsos profetas que se originan en la misma comunidad; 10,16); (d) los

justos son «ovejas» que serán salvadas el día del juicio (Mc 25,32-34). Cabe considerar también la rica tradición de este tema en el AT. El Señor es el pastor de su pueblo (Gn 49,24; Sal 23). Ez 34 castiga a los líderes del pueblo por ser malos pastores que se enriquecen a costa de las ovejas. Dejan a las ovejas abandonadas y errantes a merced de los lobos (34,1-10). El Señor promete intervenir y reunir a sus ovejas, que se hallan dispersas entre las naciones, y llevarlas a los buenos pastos (34,11-16). Este capítulo de Ezequiel debió resultar especialmente atractivo para Juan, puesto que concluye que el pueblo reconocerá en su pastor a Dios: «Y sabrán que Yo Soy (*egō eimi*) el Señor su Dios y que ellos, los israelitas, son mi pueblo, Oráculo del Señor. Vosotros sois mis ovejas, las ovejas que yo apaciento, y yo soy vuestro Dios» (Ez 34,30-31 LXX). (Véase P.-R. Tragan, *La parabole du «Pasteur» et ses explications* [SAns 67, Roma 1980].)

136 Algunos exegetas distinguen dos parábolas diferentes en los vv. 1-5; (a) vv. 1-3a es un contraste de las diferentes maneras de acercarse a las ovejas. Los que no pasan por la puerta son malvados; (b) los vv. 3b-5 tratan de la relación entre el pastor y las ovejas. Las ovejas responden solamente a la voz de su propio pastor. Para el lector que acaba de ser informado de la ceguera de los fariseos, resulta evidente que el autor le está aconsejando que no preste atención a las enseñanzas de los fariseos.

137 (ii) *Jesús, la puerta y el buen pastor* (10,7-18). La interpretación incorpora ambas metáforas. Jesús es la puerta que da acceso a las ovejas (vv. 7-10); y es el «buen» (= ideal, modélico) pastor (vv. 11-19). Cada imagen se repite dos veces. **8-10.** La elección de la «puerta» como símbolo mesiánico quizás se inspire en el Sal 119,20. Otros versículos del Sal 119 fueron interpretados como profecías mesiánicas en el cristianismo primitivo (Jn 12,13; Mc 1,10; Mt 23-39). Juan insiste en que Jesús es la única fuente de salvación. Los que vinieron antes que él (probablemente una referencia a los maestros judíos y a sus tradiciones) son considerados ladrones (v. 8). La comparación con los ladrones que no pueden salvar recuerda Ez 34. Juan ha reformulado el tema en su propio lenguaje: Jesús ha venido para que tengan vida (cf. 14,6, Jesús es «el camino, la verdad y la vida»).

138 **11-13.** *el buen pastor:* El gr. *kalos*, «bueno», significa «bueno» en el sentido de «noble» o «ideal», no simplemente «capaz de» o «hábil». A diferencia de los malos pastores que permiten que los lobos devoren a las ovejas, Jesús da la vida por ellas. En Mc 14,27, Jesús cita Zac 13,7 acerca de la ejecución del pastor y la dispersión de las ovejas. Así, la imagen de Jesús buen pastor que muere por sus ovejas pertenece a las narrativas cristianas tempranas acerca de la pasión. **14.** *conozco a mis ovejas:* Esta segunda afirmación resulta más característica de Juan, puesto que compara la relación entre el pastor y las ovejas con la relación íntima entre Jesús y el Padre. Esta relación es la causa del sacrificio de Jesús por el bien de las ovejas. Jn 15,12-17 utiliza la imagen de la amistad para describir la muerte de Jesús en el contexto de esta relación. **16.** *otras ovejas que no están en este redil:* Esta afirmación interrumpe la reflexión sobre las relaciones pastor/ovejas para referirse a «otras ovejas» que también oirán la voz de Jesús. En otros lugares del evangelio, este tipo de interrupciones introducen una referencia a las futuras generaciones de creyentes (p.ej., 17,20; 20,29). También es posible relacionar esta afirmación con la futura conversión de los gentiles, «los griegos» que aparecen dos veces en el cuarto evangelio (7,35; 12,20-22). En la fecha en que se completó el evangelio, la comunidad joánica sabía también de la existencia de otras comunidades cristianas, esp. las que tienen como referente a Pedro y le atribuyen el título de «pastor» (21,15-19). La expresión «otras ovejas» puede referirse, por tanto, también a los cristianos que no forman parte de la comunidad joánica.

139 **17.** *el Padre me ama porque yo doy mi vida:* Los primeros cristianos enfatizaban el hecho de que Jesús ofreció su vida de forma voluntaria por obediencia a Dios (restaurando así la relación con Dios interrumpida por la desobediencia de Adán; cf. Flp 2,8; Rom 5,19; Heb 5,8). La transposición joánica de este tema enfatiza el amor que existe entre el Padre y el Hijo (cf. 3,35) y la libertad soberana de la muerte de Cristo. La libertad se demuestra en el hecho de que, a diferencia de los hombres condenados a perecer si Cristo no les da la vida, Cristo puede «tomar de nuevo su vida». El énfasis en el hecho de que Cristo ofrece su vida por las ovejas debería dejar claro que el cuarto evangelio no presenta a Cristo tomando su vida de nuevo a la manera del Señor de los gnósticos docéticos que posee una «esencia espiritual» que no muere nunca. Juan nos advierte también contra la interpretación de la muerte de Cristo como una victoria sobre sus enemigos. Es probable que los cristianos joánicos tuvieran que enfrentarse a oponentes que consideraban imposible que Jesús tuviera una unión íntima con el Padre o fuera fuente de vida para el mundo (p.ej., 5,21), y a la vez hubiera sido ejecutado entre los más miserables criminales.

140 (iii) *División: ¿Está Jesús endemoniado?* (10,19-21). Aunque estos versículos hacen referencia a la curación del ciego de nacimiento, el evangelista los utiliza a modo de in-

terludio para enfatizar la importancia de la afirmación de Jesús. **20.** *está poseído de un espíritu malo:* La acusación que Jesús «está endemoniado» apareció ya en 7,20, donde la multitud primero niega que nadie quiera matar a Jesús para luego afirmarlo en 7,25; y también en 8,48.52 en relación con la pretensión de Jesús de ser «superior a Abrahán».

141 (iv) *Las ovejas de Jesús reconocen su voz* (10,22-30). **22.** El contexto no solamente presenta otra fiesta judía como oportunidad para atentar de nuevo contra la vida de Jesús, sino que lo sitúa de nuevo en el recinto del Templo que había abandonado tras el intento de lapidación de 8,59. **23.** *el pórtico de Salomón:* Estaba adosado al muro exterior, en el lado este del Templo (véase Hch 3,11; Flavio Josefo, *Bell* 5.5.1 § 185). **24.** *claramente:* La demanda de una respuesta «pública» (*parrhēsia)* a las preguntas acerca de su identidad como «Mesías» remite al lector a las disputas de Jn 7-8. Jesús había rechazado la petición de sus hermanos de realizar en Jerusalén signos que demostraran públicamente (*parrhēsia;* 7,4) su identidad mesiánica. El pueblo no se atrevía a hablar en público de Jesús «por miedo a los judíos» (7,3). La aparición pública de Jesús en Jerusalén conduce a especular sobre si será el Mesías (7,26). **25.** *os lo he dicho con toda claridad y no me habéis creído:* La multitud no entiende a qué se refiere; solamente los creyentes pueden comprender. Jesús ha afirmado ante la samaritana que es «el Mesías» y ante el ciego de nacimiento que es «el Hijo del hombre». Ambas escenas destacan el hecho de que el sujeto de dichas afirmaciones no es otro que Jesús, «el que te está hablando». Jesús, naturalmente, también afirmó públicamente su identidad en el mismo recinto del Templo en la fiesta anterior mediante el uso del «Yo Soy» divino en 8,24.58. El evangelista quiere asegurarse de que no olvidamos su afirmación principal y concluye esta sección insistiendo en la unidad existente entre el Padre y el Hijo (v. 30). Las obras de Jesús dan también testimonio de su identidad (cf. 5,36, un hecho correctamente interpretado por el ciego de nacimiento y repetido en las preguntas de la multitud en 10,21).

142 **26-29.** La imagen del pastor aparece de nuevo cuando Jesús se refiere a la falta de fe mediante otra metáfora acerca de los «orígenes», no tan hostil como la de 8,42-47. Allí se distingue a los hijos «de Abrahán» de los «del diablo» y se acusa a estos últimos de buscar la muerte de Jesús. Aquí Jesús se dirige también de forma ofensiva a la multitud que lo escucha, pero no los acusa de formar parte de la conspiración urdida en su contra. En 6,44 se afirma que nadie puede venir a Jesús si no ha sido «llamado por el Padre», y en 6,65 se retoma esta afirmación para explicar el abandono de algunos de los discípulos de Jesús. Estos ejemplos sugieren que la comunidad joánica utilizó las tradiciones acerca de la llamada personal de Dios a la fe para hacer inteligibles sus experiencias de rechazo, de abandono de la fe o de persecución activa. Estas experiencias también han dejado huella en este pasaje. Puesto que es Dios quien «ha dado» estas ovejas a Jesús, nadie (incluidos los líderes religiosos que actúan en nombre de Dios como los del cap. 9) pueden arrancarlas de su lado. Nadie puede frustrar la misión de Jesús, el don de la vida eterna para los que creen (cf. 17,2.6). **30.** *el Padre y yo somos uno:* Los discursos de despedida muestran cómo la unidad del Padre y el Hijo incluye a la comunidad de discípulos (cf. 17,11; → Teología joánica, 83:50-54).

143 (v) *Intento de lapidar a Jesús por blasfemo* (10,31-39). **31.** *para apedrearlo:* Tal como el lector es inducido a esperar, la afirmación de unidad con el Padre provoca que Jesús sea acusado de blasfemia. **32-33.** Por haber blasfemado, se rechaza el recurso de Jesús a sus «buenas obras» (cf. 5,16-18). **34.** *¿no está escrito?:* Jesús se defiende citando las Escrituras para argumentar «del caso menor al mayor»; si las Escrituras aplican a los hombres en general el apelativo de «dioses» (Sal 82,6 LXX), cuánto más podrá aplicarse al representante consagrado del Padre. Quizás se espera además que el lector recuerde la continuación del versículo citado, «y todos vosotros sois hijos del Altísimo». **37-38.** Tras apelar a las Escrituras para legitimar el uso de la expresión «hijo de Dios» con relación al representante de Dios, Jesús debe aún convencer a su audiencia de que él es el representante de Dios. Para hacerlo, apela de nuevo a sus obras (cf. 5,36), aunque deja claro que sus obras no sirven para nada si no conducen al reconocimiento de que Jesús y el Padre «están» el uno en el otro (cf. 14,10-11; 17,21).

144 (vi) *Jesús se retira a la Transjordania* (10,40-42). Algunos exegetas consideran probable que en una primera versión del evangelio el ministerio público de Jesús acabara aquí. Si así fuera, la acción terminaría en el mismo lugar donde empezó, en el territorio de la predicación de JBau. El ministerio de Jesús se situaría en continuidad y completaría el de JBau, puesto que los habitantes de la Transjordania aceptan su testimonio y creen en Jesús.

145 **(C) Jesús da vida y recibe muerte (11,1-12,50).** El mayor «signo» de Jesús, el don de la vida, conduce al acto definitivo de la falta de fe, la decisión formal de que Jesús debe «morir por el pueblo» (11,1-57). Alrededor de dos episodios tradicionales del relato de la pasión, la unción de Jesús (12,1-8) y la entrada en Jerusalén (12,12-16), Jn 12 desarrolla el tema de la conspiración contra Lázaro y Jesús.

146 (a) LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO (11,1-44). La curación del ciego de nacimiento ha demostrado que Jesús es la «luz» del mundo. Ahora Juan se dispone a demostrar mediante otro milagro tradicional que Jesús es también la «vida» del mundo (véase C. F. D. Moule, *Theology* 78 [1975] 114-25). El episodio de Lázaro puede incluso ser visto como el cumplimiento de las promesas de 5,24-29. Este signo demuestra que el Padre ha concedido al Hijo poder sobre la vida y la muerte (5,26).

147 (i) *Jesús espera antes de ir a ver a Lázaro* (11,1-16). Los relatos sinópticos que describen a Jesús resucitando a un muerto (Mc 5,22-23; Lc 7,11-16) se refieren todos a personas que acaban de morir. En el relato de Lázaro, en cambio, Jesús resucita a un muerto que ya ha sido enterrado en su tumba. El evangelista nos ofrece un signo de que Jesús es verdaderamente el poder mismo de vida que actúa en la resurrección. Esta sección crea un lapso de tiempo entre la muerte de Lázaro y la llegada de Jesús necesario a fin de que no pueda haber ninguna confusión. Lázaro no estaba en coma. Según las autoridades rabínicas, había transcurrido tiempo suficiente como para que el alma abandonara el cuerpo y se iniciara el proceso de putrefacción. **1.** *Lázaro de Betania:* La manera de identificar a Lázaro presupone que el lector está familiarizado con «Marta y María». Dos hermanas, llamadas Marta y María, aparecen en Lc 10,38-42 acogiendo a Jesús, el maestro que enseña en su casa. *Betania:* → Geografía bíblica, 73:95. **2.** *María:* Jn 12,1-8 identifica a María con la mujer (innominada en Mc 14,3-9) que unge a Jesús antes de la pasión.

148 La presentación del personaje de Lázaro en el v. 1 debe proceder en parte de la fuente usada por el evangelista. También se atribuye a la fuente la noticia acerca de la muerte cierta o inminente de Lázaro en el v. 3. El relato original probablemente continuaba describiendo la llegada de Jesús (vv. 17-18), su pregunta sobre la localización de la tumba y su marcha hacia el lugar (vv. 33-34.38-39). La falta de sintonía con los que lamentan la muerte aparece en Mc 5,38-39. El milagro concluye con el grito de Jesús y la salida de Lázaro (vv. 43-44). El relato original quizás describiera también la reacción de la multitud. Juan aprovecha esta reacción para explicar la decisión de las autoridades de condenar a Jesús. Algunos exegetas consideran que, si es histórica, la conversación de Jesús con una de las hermanas debió de ser con María porque Jesús la conocía mejor. Sin embargo, también la tradición lucana ha conservado una conversación entre Jesús y Marta. María es la heroína del episodio de la unción. Que el evangelista no la escoja a ella sino a Marta como interlocutora de Jesús en el episodio de Lázaro probablemente refleja la existencia de una tradición bien arraigada. Otros exegetas identifican a este Lázaro con el pobre de la parábola sobre el hombre rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31). Sin embargo, los intérpretes de la parábola lucana consideran más bien que tanto el nombre de «Lázaro» aplicado al pobre, como el desarrollo del tema de la resurrección al final de la parábola (vv. 30-31), son ambos fruto de la redacción tardía de Lucas, y quizás estuvieron influenciados por la tradición que circulaba acerca de la resurrección de un tal «Lázaro» (de Betania).

149 **4.** *tiene como finalidad manifestar la gloria de Dios:* La enfermedad tiene un objetivo especial: es para manifestar «la gloria de Dios» a fin de que el Hijo sea glorificado (cf. 9,3). El tema recuerda Jn 2,11 y apunta a la glorificación definitiva de la cruz (cf. 13,31-32; 17,1). **5.** *Jesús amaba:* La comunidad de los discípulos cristianos está formada por los que Jesús (y el Padre) aman. Jn 15,13-15 demuestra que el término «amigos» se había convertido en sinónimo de «cristianos» en la comunidad joánica (también 3 Jn 15). La alusión quizás pretendiera consolar a los cristianos joánicos que se enfrentaban a la muerte a causa de su «amistad» con Jesús (16,1-4a). **7.** *vamos a Judea:* Los discípulos objetan que la vida de Jesús corre peligro en Judea. Jesús responde con la imagen de su venida (y de su inminente partida) como la luz del mundo (cf. Jn 9,4-5). **13.** *Jesús hablaba de la muerte de Lázaro:* El diálogo da pie a un malentendido acerca de la expresión «dormir» como metáfora de «muerte» (cf. Mc 5,39). Jesús «se alegra» porque el incidente será ocasión para fortalecer la fe de los discípulos (cf. v. 40). El diálogo concluye con una percepción parcialmente cierta por parte de los discípulos: el retorno de Jesús a Judea significará su muerte. **16.** *Tomás:* → Pensamiento del NT, 81:140).

150 (ii) *Jesús, la resurrección y la vida* (11,17-27). **17-20.** El evangelista debe haber tomado de su fuente la localización geográfica de Betania, pero aprovecha el detalle para remarcar que muchos de los testigos procedían de Jerusalén. Se establece así el vínculo narrativo con las autoridades de Jerusalén. Dado que habían pasado ya cuatro días desde su entierro, nadie puede dudar de que Lázaro retorna realmente «de entre los muertos». **21.** *si hubieras estado aquí:* Marta expresa la expectativa de la multitud. El que se ha hecho famoso a causa de sus milagros debería haber sido capaz de curar a Lázaro (cf. cc 32.37). La confesión de fe de Marta reconoce de forma implícita que el poder de Jesús procede de Dios. Así, Marta se distingue de las multitudes que quedan maravilladas por las obras de Jesús y polemizan acerca de su identidad. **23.** *tu hermano resucitará:* La respuesta de Marta es una afirmación

de fe en la resurrección escatológica de los muertos (p.ej., 5,28-29; cf. la confesión escatológica en 4,25). **25-26.** Tras la confesión, Jesús afirma «Yo Soy». Los vv. 25b-26b identifican la «resurrección y la vida» con el don de la vida prometido a los que creen, usando una expresión joánica característica (cf. 1,4; 3,15.16.36; 5,24.26; 6,27.40.47; 10,10.28). El término «resurrección» (*anastasis*) aparece solamente aquí y en 5,29 en relación con la resurrección futura. Exceptuando 20,9, el vb. correspondiente *anistēmi* aparece solamente en las afirmaciones que se refieren al «último día» (5,29; 6,39.40.44.54). Así, la expresión «resurrección y vida» vincula un término tradicional, «resurrección», con el epíteto joánico por excelencia aplicado a Jesús, «vida». **27.** *tú eres el Mesías, el Hijo de Dios que tenía que venir a este mundo:* Estas palabras no se refieren a la revelación que Jesús acaba de hacer sino a tres afirmaciones cristológicas básicas del cuarto evangelio.

151 (iii) *Jesús amaba a Lázaro* (11,28-37). El evangelista crea una segunda escena en la cual es María quien se acerca a Jesús. María repite el comentario inicial de Marta e introduce así la demostración de una emoción profunda por parte de Jesús (vv. 33b.35). El vb. *embrimasthai* (v. 33b) hace referencia a una reacción de enfado. Quizás deriva de una descripción de la reacción de Jesús ante los que se lamentaban de la muerte de Lázaro, presente en la fuente usada por el evangelista (v. 36). El evangelista interpreta el enfado como una emoción interior profunda. Incluso la multitud es capaz de reconocer gracias a esta reacción que Jesús «amaba» a Lázaro (v. 36).

152 (iv) *Jesús resucita a Lázaro* (11,38-44). **39.** *tiene que oler muy mal:* La orden de Jesús ofrece una última oportunidad de recordar al lector el tiempo que hace que Lázaro ha sido enterrado. **40.** *si tienes fe:* Solamente los discípulos han sido advertidos de que la muerte de Lázaro es para «manifestar la gloria de Dios» (v. 4). Mc 5,36 presenta una interjeción similar dirigida a Jairo. **41b-42.** Los gestos de plegaria por parte de Jesús son siempre expresión de su relación con el Padre. El lector sabe ya que el Padre ha dado «vida» a Jesús. El evangelista deja claro que el gesto de Jesús va dirigido a instruir a la multitud. Las palabras de Jesús recuerdan al lector la afirmación de Marta según la cual Dios concede a Jesús todo lo que éste le pide (v. 22) y Jesús realiza en todo momento la voluntad del Padre. **43-44.** Tras la interpretación de su significado, la descripción del milagro se lleva a cabo con brevedad, simplemente para dejar constancia de que realmente ocurrió. **43.** *exclamó con voz potente:* Los hechos recuerdan 5,28-29; llega la hora en que los muertos de las tumbas (como Lázaro) oirán su voz y saldrán fuera; y los que hayan obrado el bien resucitarán para la vida eterna. Así, el lector puede interpretar este episodio como el cumplimiento de las palabras de Jesús.

153 (b) Los líderes judíos condenan a muerte a Jesús (11,45-53). Según el evangelio, este último «signo» conduce al aumento extraordinario de la fe en Jesús que se expresará en la entrada en Jerusalén (cf. 11,56; 12,9.12.17-19). Jerusalén es para el evangelista el lugar desde donde las autoridades ejercen su control sobre el pueblo. De Jerusalén partió la comisión que fue a interrogar a JBau (1,19.24) y a investigar los milagros de Jesús (5,10.15; 9,13; 11,46). Hemos visto ya que la mayoría de los exegetas consideran improbable que la resurrección de Lázaro fuera la causa histórica de la muerte de Jesús. El ataque al Templo descrito en el episodio de la expulsión de los mercaderes es una causa mucho más plausible. Sin embargo, en el cuarto evangelio la «verdad» no se encuentra nunca en el nivel de la significación literal. El evangelista ha expuesto reiteradamente la tesis de que las «buenas obras» que Jesús realiza en nombre de su Padre, principalmente dar vida, son también fuente de hostilidad hacia él. Jn 7,45-52 describe una asamblea de «fariseos y grandes sacerdotes» que declaran a Jesús blasfemo.

154 **49.** *Caifás, que era el sumo sacerdote aquel año:* No queda claro si el evangelista está confundido y cree erróneamente que el sumo sacerdote era elegido cada año, o bien nos ofrece simplemente una referencia temporal indicando que Caifás era sumo sacerdote «en aquel año». Jn 18,13 sugiere que Anás, suegro de Caifás, era también sumo sacerdote. El cargo de sumo sacerdote estaba controlado por las familias aristocráticas de Jerusalén y su duración dependía del favor de los romanos (→ Historia, 75: antes de 156). Caifás era sumo sacerdote desde el año 18 d.C. y su mandato se prolongó hasta poco después de la caída de Pilato en el año 36 d.C. Aunque el evangelista quizás no tenga claros los detalles, el hecho de introducir la preocupación por la reacción de los romanos ante un líder popular con Jesús durante una reunión de los representantes de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén es altamente apropiado desde el punto de vista histórico. El juicio ante Pilato proporcionará a Jesús la oportunidad de distinguir su reinado del de los reyes de la tierra. Las palabras de Caifás representan el clímax de la ironía joánica. **50.** *es preferible:* A saber, que Jesús «muera por el pueblo»; el lector joánico sabe, sin embargo, que esta muerte no evitará la destrucción «del lugar» (= el Templo) por los romanos. Esa tragedia fue provocada por los líderes judíos que organizaron la revuelta contra Roma durante los años 66-70 d.C. Los primeros cristianos interpretaron la destrucción de Jerusalén como castigo por no haber aceptado a Jesús como Mesías (cf. Lc 13,34-35; 19,41-44; Mc 12,9-11).

155 **51.** *anunció bajo la inspiración de Dios que Jesús iba a morir por toda la nación:* El evangelista deja claro que la afirmación de Caifás es fruto de una inspiración profética asociada al cargo de sumo sacerdote (cf. Flavio Josefo, *Bell.* 1.2.8 § 68; *Ant.* 13.10.7 § 299). Muestra que la muerte de Jesús «por el pueblo», expresión asociada al carácter sacrificial de la muerte de Jesús, no debe aplicarse solamente a la nación judía. Jesús muere a fin de que todos los «hijos de Dios» puedan reunirse para formar un solo pueblo (cf. 1 Jn 2,2, Jesús muere «por el mundo»). **53.** El episodio concluye con la proclamación de una sentencia de muerte contra Jesús que el lector, en base a 7,51, sabe que es ilegal. La trama urdida contra Jesús ha alcanzado su objetivo.

156 (c) JESÚS SE RETIRA (11,54-57). Aunque el texto no especifica de qué manera se hizo pública la decisión de las autoridades, se da por supuesto que es la causa de que Jesús se retire al pueblo de Efraín (la actual et-Taiyibeh, a 20 km de Jerusalén en dirección noroeste), un día de camino. **55-56.** Ahora que se aproxima la fiesta de Pascua, la multitud empieza a preguntarse, tal como lo hizo antes de la fiesta de los Tabernáculos (7,11-13), si Jesús acudirá o no a Jerusalén. **57.** *habían dado órdenes:* Las autoridades ordenan que les sea comunicado el paradero de Jesús a fin de arrestarlo.

157 (d) JESÚS ES UNGIDO EN PREPARACIÓN PARA «LA HORA» (12,1-8). La unción de Jesús se describe en Mc 14,3-9 par. (y Lc 7,36-50, durante la predicación en Galilea). Va precedida de conspiraciones secretas dirigidas a arrestar y ejecutar a Jesús (Mc 14,1-2; Mt 26,3-4, en casa de Caifás). La tradición joánica parece estar vinculada a la fuente de Marcos y presenta también detalles que encontramos en Lucas, a saber, que el contexto sea un banquete y que la mujer unja los pies de Jesús y los seque con sus cabellos (aunque en Lucas los seca tras lavárselos con sus lágrimas antes de la unción). La extraña palabra *entaphiasmos*, («preparación para el funeral», v. 7) es la forma nominal del vb. usado en Mt 26,12. Juan ha tomado el lugar, Betania, y el tiempo, «antes de la Pascua», de su fuente. El número de días varía: en Marcos son «dos»; en Juan, «seis». El aceite se describe como *pistikos* auténtico, aceite de nardo puro. Su gran valor se describe como *polytelēs* en Marcos y *polytimos* en Juan. Marcos y Juan también concuerdan en valorar el aceite en 300 denarios. Ambos presentan a Jesús ordenando al (a los) discípulo(s) «que la dejen en paz». Mateo, Marcos y Juan coinciden en afirmar que la acción de la mujer es una preparación para el funeral de Jesús. Los tres presentan también la referencia a los pobres (cf. Dt 15,11), aunque en Juan esta referencia constituye el clímax de la narración, y en cambio los sinópticos concluyen con una referencia a lo que la mujer ha hecho.

158 **1.** *llegó a Betania:* El evangelista ha conectado esta historia con el relato previo sobre Lázaro, Marta y María. El detalle de Marta sirviendo recuerda Lc 10,40. **3.** *aceite de nardo puro:* Se obtenía de las raíces de una planta de las montañas del norte de India y no se utilizaba normalmente para ungir los pies. Marcos presenta a la mujer ungiendo la cabeza de Jesús, mientras que Lucas la describe lavando los pies de Jesús y compensando así la deficiente hospitalidad del anfitrión de Jesús. La versión joánica quizás resulte de combinar dos relatos de la unción en un principio independientes. Juan es el único que especifica la cantidad de aceite usado y también será el único en especificar más adelante la cantidad de especies usadas en el entierro de Jesús (cf. 19,39). **4-6.** *Judas Iscariote:* Aunque probablemente el evangelista tomó de la tradición el nombre y el personaje de «María», es casi seguro que el papel de anti-héroe que atribuye a Judas es de su propia cosecha. Primero lo identifica como traidor y a continuación especifica que no tiene ningún interés por los pobres, sino que es un ladrón (cf. Mt 26,15; también Jn 13,27-29). Judas y María son dos personajes antagónicos: (a) María, la amiga (verdadera discípula) de Jesús, que gasta un perfume carísimo en preparación a su funeral, y (b) Judas, el traidor (falso discípulo) de Jesús, un ladrón, cuya partida será malinterpretada como servicio para proveer para la Pascua, ¡o para compartir algo con los pobres! (13,29) **7-8.** *déjala en paz:* Al invertir el orden del refrán popular, los pobres que «estarán siempre con vosotros» contrastan de forma dramática con Jesús, que no siempre va a estar con sus discípulos (12,35-36).

159 (e) CONSPIRACIÓN CONTRA LÁZARO (12,9-11). Estos versículos sitúan la unción en el contexto de la conspiración contra la vida de Jesús urdida tras la resurrección de Lázaro. La multitud siente tanta curiosidad por Lázaro como por Jesús. La actitud superficial de la multitud es juzgada benévolamente al contrastarla con la malicia de los que buscan acabar no sólo con la vida de Jesús sino también con la de Lázaro.

160 (f) ENTRADA EN JERUSALÉN (12,12-19). La multitud que fue testigo de la resurrección de Lázaro se identifica con la que aclama a Jesús en su entrada en la ciudad (vv. 17-18). Su comportamiento proporciona a los fariseos nuevos motivos para desear la muerte de Jesús (cf. Lc 19,39). **19.** *todo el mundo lo sigue:* Los fariseos afirman una irónica verdad. Juan había dejado a la multitud en 11,55-56 preguntándose si Jesús acudiría a la fiesta. En este momento, el evangelista recuerda al lector que la aplicación de las citas de la Escritura a la actividad de Jesús en Jerusalén es un hecho posterior a su glorificación (v. 16: cf, 2,22). Quizás la fuente usada por Juan fuera más breve que

la de los sinópticos (Mc 11,1-11; Mt 21,1-11; Lc 19,28-40), o quizás Juan haya abreviado de forma deliberada la narración a fin de centrar la atención del lector en el hecho principal: Jesús entra en Jerusalén cumpliendo así dos antiguas profecías. **13.** *el rey de Israel:* Jesús entra en Jerusalén como rey de Israel; el evangelista añade esta expresión al Sal 118,25-26 en el v. 13, a fin de establecer un paralelo con la venida del rey en el v. 15. **14.** Juan refiere únicamente que Jesús «se sentó» sobre el asno, no dice que lo hubiera «montado». **15.** El evangelista mezcla las citas de Zac 9,9 y Sof 3,16. Las citas describen a un Mesías que llega en son de paz, no montado en un carro de guerra. El detalle de las hojas de palmera quizás represente simbólicamente la victoria. Las palmeras no crecen en Jerusalén y debían ser importadas para la fiesta de los Tabernáculos (2 Mac 10,7). Durante la segunda revuelta macabea, se hicieron inscribir hojas de palmera en las monedas. La multitud que recibe a Jesús quizás le dedique la bienvenida reservada a un rey o a un alto funcionario (cf. Flavio Josefo, *Bell.* 7.5.2 § 100). La verdad sobre la realeza de Jesús no se hará evidente hasta la crucifixión.

161 (g) HA LLEGADO «LA HORA» (12,20-36). Jesús acepta su destino y dirige un último llamamiento a la multitud, que permanece dividida e incapaz de conciliar las afirmaciones de Jesús con sus propias expectativas mesiánicas.

162 (i) *Unos griegos acuden a Jesús* (12,20-26). **20.** *unos griegos:* Las irónicas palabras del v. 19 se cumplen de forma inmediata. Unos «griegos», es decir «gentiles», llegan buscando a Jesús. Flavio Josefo (*Bell.* 6.9.3 § 427) refiere que algunos gentiles «temerosos de Dios» acudían a Jerusalén durante la Pascua para participar en el culto. Su llegada remite a la pregunta de la multitud en 7,35 acerca de si Jesús iría a enseñar a «los griegos» en la Diáspora. La aparición de los «griegos» probablemente refleja el momento en que la iglesia joánica pasó de evangelizar únicamente a judíos y samaritanos, a asumir una misión entre los gentiles. **21.** *Felipe:* Véase 1,43-48; 6,5-7. *Betsaida:* → Arqueología bíblica, 74:144. **23.** *ha llegado la hora:* Las palabras de Jesús se dirigen a los discípulos. El «ahora» de este anuncio se repite en los vv. 27 y 31. Todos hacen referencia al significado que tiene para el Hijo su glorificación: la hora culmina su misión y condena «este mundo» y a su príncipe.

163 **24.** *a no ser que el grano de trigo caiga dentro de la tierra:* 1 Cor 15,36 se hace eco de esta afirmación. Se trata probablemente de un proverbio popular que Juan adapta al contexto de la muerte de Jesús enfatizando el hecho de que la semilla «queda sola» encima de la tierra. Solamente la muerte de Jesús hace la salvación extensiva a otros. La comunidad no «quedará sola» tras la muerte de Jesús sino que alcanzará una nueva unidad con él y con el Padre (p.ej., 14,18.28; 16,22). **25.** *quien vive preocupado por su vida, la perderá:* Esta misma expresión ocurre en distintas versiones (cf. Lc 9,24//Mc 8,35//Mt 16,25; Mt10,39//Lc 17,33). Los sinópticos la aplican al sufrimiento y al abandono de los discípulos. Juan quizás se refiera también a los sufrimientos futuros de su comunidad (cf. 15,18-21). **26.** *si alguien quiere servirme, correrá la misma suerte que yo:* La identificación de Jesús y sus seguidores se desarrolla en los discursos de despedida (cf. 13,13.16; 15,20). El v. 26a se hace eco de Mc 8,34. La conclusión «todo aquel que me sirva será honrado por mi Padre» reaparecerá en el lenguaje amoroso de los discursos de despedida (14,23; 16,27). Las escenas del juicio en los sinópticos presentan al Hijo del hombre reconociendo ante Dios a los que le han reconocido y negando a los que le han negado (Mc 8,38; Mt 10,32//Lc 12,8).

164 (ii) *Seré elevado* (12,27-36). La tercera predicción joánica de la pasión es el punto culminante de la proclamación que Jesús deberá «ser elevado» y ocasión de un último llamamiento a la fe. **27-30.** La segunda sección acerca del «ahora» de este capítulo recuerda al lector el episodio de Getsemaní de los sinópticos (p.ej., Mc 14,34-36). **28.** *Padre, glorifica tu nombre:* cf. Lc 11,2. Para Juan, expresa la unidad de la intención de Jesús y la voluntad de Dios. Jesús glorificará a Dios en la cruz y será a su vez glorificado por el Padre (cf. 13,31-32; 17,4). *una voz:* La multitud, que en realidad no puede «oír» la respuesta de Dios a Jesús, interpreta que la voz es la de un ángel. Como en el episodio de Lázaro, Jesús ora para beneficio de la multitud. **30.** *por vuestro bien:* Juan transforma la «agonía privada» de la tradición en una manifestación pública del servicio obediente de Jesús al Padre.

165 **31.** *es ahora cuando el mundo va a ser juzgado:* El juicio (cf. 3,18-19) culmina en la crucifixión. La alusión al trueno en relación con la voz divina de la escena previa recuerda la venida de Dios para juzgar al mundo y destronar al «príncipe de este mundo». Aquí Juan no utiliza la expresión «el mundo» como objeto del amor de Dios como en 3,16, sino como símbolo de la falta de fe y de la hostilidad a Dios (p.ej., 8,24; 15,18-19; 16,8-11). Satanás, príncipe de este mundo en oposición a Dios, es un personaje frecuente en la literatura apocalíptica judía (p.ej., 1QM 1,1.5.13; 4,2; 11,8; 1QS 1,18; 2,19; 3,20-21). Juan únicamente utiliza la figura de Satanás para explicar la traición de Judas (6,70; 13,2.27) y para anunciar la victoria de Jesús (14,30; 16,11). Lc 10,18 ha conservado una afirmación independiente de Jesús acerca de la caída de Satanás del cielo. **32.** *haya sido elevado sobre la tierra:* Las pri-

meras tradiciones cristianas interpretaban la exaltación de Jesús a la derecha de Dios como el fundamento de su señorío sobre la creación (p.ej., Flp 2,9-11). Esta última afirmación sobre el Hijo del hombre presenta al Cristo exaltado atrayendo todo hacia él, en una clara reformulación de la confesión primitiva. **33.** *la forma en que iba a morir:* El evangelista nos recuerda que la exaltación de Cristo se produce en su muerte en cruz.

166 **34.** *el Mesías no morirá nunca:* Aunque Jesús ha usado la primera persona, la multitud aplica sus afirmaciones a la figura del Hijo del hombre, interpreta que Jesús está hablando de muerte o partida y objeta que el Mesías «permanecerá» para siempre (p.ej., *TestXIILev* 18,8). Es la última objeción a la identificación cristiana de Jesús con el Mesías que aparece en este evangelio: (a) nadie sabrá de dónde viene el Mesías (7,27); (b) obrará muchos más milagros (7,31); (c) no de Galilea, sino de Belén, de la casa de David (7,41-42); (d) el Mesías permanecerá para siempre (12,34). Estas objeciones forman parte de la polémica desatada por la primera proclamación cristiana (véase M. de Jonge, «Jewish Expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel», *NTS* 19 [1972] 246-70). **35.** *caminad mientras tenéis esta luz:* Jesús ha afirmado ya su mesianismo en su revelación al ciego de nacimiento (9,35-38). Aquí opta por presentar la imagen de la «luz» en un último llamamiento a la fe.

167 (h) CONDENA DE LA FALTA DE FE (12,37-50). El evangelista cita textos de Isaías que se habían convertido en descripciones tradicionales de la falta de fe de Israel (v. 38 = Is 53,1, véase Rom 10,16; v. 40 = Is 6,10, véase Mt 13,13-15; Rom 11,8; Hch 28,26-27). **41.** *Isaías anunció esto porque había visto la gloria de Jesús:* Al igual que Abrahán (8,56), Isaías alcanzó a ver la gloria de Jesús y profetizó sobre él. **42-43.** *fueron muchos, incluso entre las autoridades judías, los que creyeron:* Súbitamente, el evangelista contradice su descripción de rechazo generalizado. Nicodemo (3,1-2; 7,50-52; 19,38-42) y José de Arimatea (19,38-42) sirven como ejemplo de estos simpatizantes. La conclusión del evangelista es que muchos más admitirían que creen en Jesús si no fuera por la prohibición de la sinagoga y por la preocupación por la «gloria mundana» (véase K. Tsuchido, *NTS* 30 [1984] 609-19).

168 **44-50.** Tras la conclusión sobre el ministerio público de Jesús, encontramos un discurso revelatorio que fue añadido posteriormente. Su contenido es próximo a 3,16-19. Los versículos finales quizás aludan a Dt 18,18-19 y 31,19.26, a saber, los que se nieguen a aceptar al profeta enviado por Dios serán condenados. Así, esta sección es una afirmación incisiva de la identidad de Jesús como agente de Dios. Rechazar a Jesús equivale a rechazar al Padre que lo ha enviado, resistir la voluntad del Padre y, en consecuencia, condenarse (véase P. Borgen, *NTS* 26 [1979-80] 19-35).

169 **(III) El Libro de la Gloria: «...Les dio el poder de convertirse en hijos de Dios» (13,1-20,31).** El relato de la pasión pierde protagonismo a causa de la extensión de los llamados «discursos de despedida», probablemente expandidos durante la redacción del evangelio para dar cabida a las vivencias de la comunidad joánica. Los capítulos conclusivos del evangelio reflejan el mismo uso del material tradicional sobre la pasión/resurrección que analizamos a propósito del cap. 12. A menudo resulta difícil determinar hasta qué punto el relato joánico de la pasión deriva de las tradiciones prejoánicas, y hasta qué punto es fruto de la redacción del evangelista (→ Teología joánica, 83:27-30).

170 **(A) Los discursos de la última cena (13,1-17,26).** Exceptuando el v. 14,31, donde podemos identificar una solución de continuidad evidente, las divisorias de estos capítulos no resultan nada claras. En base a la predicción de las negaciones de Pedro que en Lc 22,31-34 tiene lugar durante la última cena, algunos exegetas proponen retrasar el inicio del primer discurso al v. 14,1. Puesto que Jn 15,1-17 enfatiza la necesidad de permanecer en la unión con Jesús y en el amor mutuo, algunos exegetas interpretan este discurso como un reflejo de la situación de la comunidad en el momento de la redacción de las epístolas joánicas. En base a la súbita introducción del tema del odio por parte del mundo en 15,18, algunos consideran este versículo el inicio de un nuevo discurso que concluiría en 16,1-4a, o quizás continuaría hasta la condena del mundo por el Paráclito en 16,11, o hasta la segunda referencia al Paráclito en 16,15. La mayoría están de acuerdo en identificar la oración de Jesús en Jn 17 como una unidad independiente. Finalmente, el análisis de la teología de las distintas secciones de estos discursos ha dado pie a un creciente número de hipótesis complejas acerca del desarrollo y redacción de los discursos en el círculo de maestros de la comunidad joánica (véase J. Becker, *ZNW* 61 [1970] 215-46; J. P. Kaefer, *NovT* 26 [1984] 253-80). Adoptaremos aquí las divisiones propuestas por R. Schnackenburg: (a) 13,31-14,31, anuncio de la hora y despedida de los discípulos; (b) 15,1-16,4a, discurso de exhortación a los discípulos acerca de las relaciones en el seno de la comunidad y en relación a la persecución externa; (c) 16,4b-33, consolación dirigida a los discípulos entristecidos; (d) 17,1-26, oración de Jesús por sus discípulos. Las frecuentes referencias a los discursos de despedida implícitas en las Cartas de Juan (→ véase más adelante, 62:4-5), presume

la familiaridad de la audiencia con estos discursos, mientras que el evangelio se comprende bien sin necesidad de referirse a las epístolas. Así pues, es improbable que extensas secciones de estos discursos fueran redactadas originalmente para hacer frente a la crisis comunitaria reflejada en las epístolas, aunque pasajes breves pudieran haber sido añadidos en la redacción final del evangelio a fin de reflejar aspectos de vital importancia para la comunidad posterior.

171 (a) LA ÚLTIMA CENA (13,1-30). La comparación del relato joánico de la última cena con el de los sinópticos plantea múltiples cuestiones: ¿Cuándo tuvo lugar la cena y, por tanto, la crucifixión de Jesús? ¿Se trataba de una cena pascual? ¿Por qué no hallamos en Juan el relato de la institución de la eucaristía? ¿Cuál es el significado del lavatorio de pies? ¿Quiénes eran los comensales? La tradición joánica sostiene que Jesús murió en el Día de la Preparación (18,28), y no durante la Pascua (en contraste con los sinópticos, p.ej., Mc 14,12-16; Lc 22,15). Existen intentos de armonizar las dos tradiciones que sostienen que la versión joánica se basa en el calendario esenio que sitúa el inicio de la pascua en la tarde del martes, y a continuación prolongan dos días el proceso contra Jesús para que las fechas coincidan. Estos intentos no tienen ninguna base textual. El evangelista está interesado en las fiestas judías y no hubiera desaprovechado una tradición sobre Jesús como sustituto del cordero pascual si la hubiera conocido. La posibilidad de que Juan modificara la cronología de los hechos a fin de hacer coincidir la muerte de Jesús con la fecha del sacrificio de los corderos de pascua no pasa de ser una simple conjetura en base a la cronología joánica y al uso de la expresión «Cordero de Dios» en 1,29.36. La hipótesis más plausible es la que considera simplemente que la tradición de la comunidad joánica era que Jesús fue crucificado en viernes, el día 14 del mes de nisán, la vigilia de la fiesta de Pascua.

Hemos visto a propósito del discurso del pan de vida que algunos exegetas consideran que la auténtica soteriología joánica está centrada en la Palabra. La salvación se fundamenta en la escucha obediente de la Palabra revelatoria y no en las prácticas sacramentales. Otros consideran que 6,51b-58 formaba parte en un principio del relato de la última cena y fue trasladado cuando se añadieron los discursos de despedida. Finalmente, hay también quien considera que la comunidad joánica interpretó la eucaristía como una tradición derivada de las comidas compartidas por Jesús con sus discípulos, sin relación directa con la última cena. Esta última hipótesis no tiene en cuenta el estrecho vínculo entre eucaristía y pasión reflejado en las palabras de la institución y en la afirmación paulina de 1 Cor 11,23. Parece claro que la comunidad joánica conocía un relato de la institución de la eucaristía, que actuaría de referente implícito en 6,51b-58. (Véase H. Thyen, «Johannes 13 und die «Kirchliche Redaktion» des vierten Evangeliums», *Tradition und Glaube* [Fest. K. G. Kuhn, ed. G. Jeremias et al., Gotinga 1971] 343-56). La preocupación por la identidad de los comensales responde al interés por incluir o excluir a algunos individuos, con frecuencia a las mujeres, como celebrantes «ordenados» en las eucaristías de las comunidades actuales. Mc 14,17.20 se refiere de forma explícita a los Doce. Lucas habla de «los discípulos» en 22,11, pero más adelante los denomina «apóstoles» (22,14), con lo cual hace suponer que se refiere como Marcos solamente a los Doce (véase Lc 6,13). Juan, que conoce la existencia del grupo de los Doce liderado por Pedro (véase 6,67-68), se refiere a pesar de ello al círculo más amplio de «los discípulos» (13,5.22-23) y cita entre ellos al Discípulo Amado que no es uno de los Doce (D. J. Hawkin, *LTP* 33 [1977] 135-50). El propósito de Juan a lo largo de los discursos no es definir la autoridad eclesial sino incluir a la comunidad posterior de cristianos en el relato de las acciones y las palabras de Jesús.

172 (i) *Jesús lava los pies a sus discípulos* (13,1-20). Esta sección se divide en tres partes: una acción de Jesús (vv. 1-5) y dos interpretaciones (vv. 6-11.12-20). La segunda interpretación generaliza la acción a fin de implicar también en ella a los futuros discípulos de Jesús. **1-3.** El relato se inicia con una extraña frase que se prolonga durante tres versículos (cf. 6,22-24). Los vv. 1 y 3 son resúmenes del evangelista o de un redactor posterior acerca del significado de la partida de Jesús. El Padre ha puesto a todos en manos de su Hijo (3,35; 7,30.44; 10,28-29), a fin de que el Hijo les obtenga la salvación muriendo por ellos como prueba de su amor (10,17). La referencia a la traición de Judas probablemente sea una anticipación de 13,27 añadida por un redactor posterior. **5.** *comenzó a lavar los pies de los discípulos:* Lavar los pies era un signo de hospitalidad (Gn 18,4; 1 Sm 25,41; Lc 7,44), normalmente llevado a cabo por los esclavos cuando su amo recibía a una persona importante (cf. *JosAs* 7,1). En *TestXIIAbr* 3,7-9, Abrahán e Isaac lavan los pies del ángel Miguel que los visita.

173 **6-8.** Pedro cuestiona acertadamente la acción de Jesús: puesto que Pedro no es el superior de Jesús (no existe en la tierra nadie superior a Jesús), Jesús no debe mostrarle este signo de respeto. La respuesta de Jesús recuerda al lector joánico otros dos episodios (la predicción de la destrucción del Templo y la entrada en Jerusalén) que los discípulos no pudieron entender hasta que no los «rememoraron» a la luz de su muerte y resurrección (2,22; 12,16). **8.** *no podrás contarte entre los*

míos: La reticencia de Pedro provoca que Jesús le advierta que si no se deja lavar no tendrá parte en el «lugar» que Jesús prepara a sus discípulos (cf. 14,3; 17,24). **9.** *también las manos y la cabeza:* La interpretación literal es la base de los típicos malentendidos joánicos. El evangelista ha relacionado este episodio con el amor abnegado de Jesús por los suyos. La acción de lavar los pies simboliza su inminente sacrificio a favor de los discípulos. Jesús se presenta, de acuerdo con el énfasis soteriológico de este evangelio, como el camino de salvación. El v. 10 debió de crear dificultades en la antigüedad puesto que en algunos manuscritos falta la expresión «excepto los pies». Sin ella, la afirmación de Jesús puede interpretarse como un proverbio acerca de la purificación de los discípulos (exceptuando a Judas, que no podrá «contarse entre los suyos»). El narrador interviene en este punto para recordar al lector que Jesús sabe bien lo que Judas está a punto de hacer.

174 **14.** *vosotros debéis lavaros los pies los unos a los otros:* Los sinópticos exhortan a los discípulos a seguir el camino trazado por Jesús (p.ej., Mc 10,42-45 par.). Lc 22,24-30 vincula la participación futura en el banquete escatológico a la participación actual en la pasión y a la voluntad de hacerse servidor (*diakonos*) a ejemplo de Jesús. **16.** *un siervo no puede ser mayor que su señor:* Se trata de una variante joánica de la afirmación de Mc 10,24; Lc 6,40. Refleja el tema del enviado y representante de Dios propio de la cristología de este evangelio. **17.** *seréis benditos:* Se añade una bendición (macarios) a fin de destacar la seriedad de la exhortación.

175 **19.** *os digo estas cosas ahora, antes de que sucedan:* El hecho de aplicar esta cita de la Escritura (Sal 41,9) a la predicción de la traición forma parte de las tradiciones de la pasión (cf. Mc 14,18). El v. 19 no puede significar que la traición en sí misma manifieste el «Yo Soy» divino en relación a Jesús. Tiene que referirse al cumplimiento de la palabra de Jesús en la crucifixión (cf. 8,28). **20.** *todo el que reciba a quien yo envíe, me recibe a mí mismo:* Se refiere al v. 16, pero parece estar fuera de lugar. Su paralelo sinóptico se refiere a la recompensa que recibirán los que acojan a los discípulos enviados por Jesús (cf. Mt 10,40).

176 (ii) *Jesús predice la traición* (13,21-30). **21-22.** El anuncio de la traición es muy parecido al de los sinópticos (Mc 14,18; Mt 26,21). Ésta es la tercera ocasión en que se nos presenta a Jesús «conmovido» ante los hechos que señalan el inicio de la pasión (11,33; 12,27). **23-25.** Como en sustitución del traidor, aparece el Discípulo Amado, la figura que simboliza la tradición de la comunidad. Él es el más cercano a Jesús y su pregunta provoca que éste revele la identidad del traidor. **26.** *aquel a quien yo dé el trozo de pan:* La afirmación de que el traidor es uno que participa de la mesa común aparece en Mc 14,20. En Lc 22,3, Satanás es responsable de la acción de Judas. Juan es el único evangelio que describe a Jesús poniendo en la boca de Judas el trozo de pan. Quizás el evangelista trató de enfatizar el horror de la traición contrastándola con el acto de hospitalidad de Jesús. Sin embargo, las palabras de Jesús sirven para mostrar que Satanás no ha vencido a Jesús (p.ej., 10,18). Jesús sabe lo que va a ocurrir y despide a Judas. **28-29.** Parece tratarse de una adición a fin de explicar al lector que el resto de los discípulos no sospechaban lo que Judas iba a hacer. **30.** *era de noche:* La partida de Judas da pie a estas palabras, de valor simbólico evidente para el lector del cuarto evangelio (9,4; 11,10). (Véase A. J. Hultgren, *NTS* 28 [1982] 539-46; G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium* [Ratisbona 1967]; F. F. Segovia, *ZNW* 73 [1982] 31-51).

177 (b) JESÚS RETORNA AL PADRE (13,31-14,31). La estructura básica de este discurso se repite en el discurso tercero (16,4b-33): Jesús anuncia su partida (13,33;16,5); alguien pregunta a Jesús adónde va (13,36; 16,5b); se hace referencia a la pena que sienten los discípulos (14,1; 16,6); hay dos referencias al Paráclito (14,16-17; 16,7-11; 14,26; 16,13-15); se promete a los discípulos el regreso de Jesús (14,18-20; 16,16); se explicita el amor que el Padre siente por los discípulos (14,21; 16,27); se promete que el Padre concederá a los discípulos todo lo que le pidan (14,13; 16,23); se predice la infidelidad de los discípulos durante la pasión (13,38; 16,32).

R. E. Brown (*BGJ* 597-601) establece numerosos paralelismos entre los temas de los discursos joánicos y el género literario del discurso de despedida antes de morir tal como se aplica a los patriarcas, a Moisés o a otras figuras revelatorias de la tradición judía (cf. *TestXII, 1 Hen* y *Jub*). Los discursos de despedida joánicos se distinguen por prometer la presencia futura de la figura del revelador (Jesús) entre los «hijos» que está a punto de abandonar. Tampoco encontramos en ellos las habituales exhortaciones a la virtud moral y a la obediencia de la ley. El mandamiento del amor aparece como el fundamento único del comportamiento propio del creyente.

178 (i) *Anuncio de la hora* (13,31-38). Estos versículos señalan la transición entre la cena y los discursos. La reintroducción solemne del tema de la glorificación en los vv. 31-32 sugiere que éste, y no 14,1, es el verdadero inicio del discurso. **31-32.** Estos versículos contienen cinco afirmaciones acerca de la inminente glorificación de Jesús, aunque el texto del v. 32a no ha sido aún bien establecido. Si se omite el v. 32a, las afirmaciones pueden dividirse

en dos grupos: la proclamación de que el Hijo del hombre ha sido glorificado y Dios ha sido glorificado en él (v. 31) y el anuncio de que Dios lo glorificará muy pronto. El v. 32a vincula la glorificación futura del Hijo al hecho de que el Hijo haya glorificado primero a Dios (cumpliendo la misión que éste le había encomendado; cf. 17,1.4-5). **33.** *pequeños míos:* Se trata del único uso de *teknia* en el evangelio. Se aplica a los cristianos en 1 Jn (2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21), probablemente como variante de *tekna*, «hijos» (cf. Jn 1,12; 11,52; 1 Jn 3,1.2.10). El término quizás sea propio del género de los discursos de despedida que el patriarca que va a morir dirige a sus descendientes. *lo mismo que ya dije a los judíos:* Se refiere a 7,33-34 y 8,21. Ambos circulaban como oráculos del juicio contra la falta de fe.

179 **34-35.** *un mandamiento nuevo... amaos los unos a los otros:* El mandamiento queda aquí un tanto fuera de lugar, pues el discurso prosigue inmediatamente con el tema de la partida de Jesús. Aparece de nuevo en 15,12-17 y en 1 Jn (p.ej., 1 Jn 2,7-8; 3,11.23) se describe como el criterio de salvación y de conocimiento de Dios. Jn 13,1 (también 10,11.17) establece la inminente muerte de Jesús como la manifestación definitiva de su amor. El «mandamiento» de Dios ha sido también mencionado con relación a la entrega de Jesús en 10,18 (también 14,31; implícito en 12,49.50). Jn 14,15.21 vincula «amar a Jesús» a «obedecer sus mandamientos». Así, estos versículos quizás se añadieron más adelante para especificar a qué mandamientos se refieren estos pasajes. El «mandamiento» es «nuevo» porque no está fundamentado en los mandamientos del amor propios de la tradición judía (p.ej., Lv 19,18; 1QS 1,9-11), sino en la entrega hasta la muerte de Jesús. En el v. 35 (cf. 17,23b), se formula este mandamiento como la marca distintiva de los cristianos frente a los no cristianos. En 1 Jn, en cambio, se usa para castigar a los miembros de la comunidad responsables de la división interna.

180 **37.** *¿por qué no puedo seguirte ahora?:* Es la primera de una serie de preguntas destinadas a ilustrar el inevitable malentendido que las palabras de Jesús ocasionan entre sus discípulos antes de la glorificación (14,5.8.22). La respuesta de Jesús hace alusión a 12,26 y contiene implícita la predicción de la muerte de Pedro (cf. 21,18-19). El evangelista recoge a continuación una versión tradicional del anuncio de la muerte de Pedro por parte de Jesús (Mc 14,29: Lc 22,31-32) para refutar la afirmación de Pedro.

181 (ii) *Jesús es el camino que conduce al Padre* (14,1-11). Esta sección está enmarcada por dos vigorosas exhortaciones a creer en Dios y en Jesús (vv. 1.11). Razonan que, si las palabras de Jesús no son motivo suficiente de fe, entonces sus «obras» deberían mostrar bien a las claras que Jesús y el Padre son uno (cf. 10,37-38). **2.** *moradas para todos:* Según la tradición, la «casa del Padre» significa el cielo (p.ej., Filón, *De somn.* 1.256). La tradición apocalíptica de la visita a los cielos, situaba allí las «moradas de la santidad» (p.ej., *1 Hen* 39,4; 41,2; 45,3). 4 Esd sentencia que los malvados «deberán contemplar cómo las moradas de los otros [= los justos] son guardadas por ángeles en una profunda paz» (7,85). **5.** *Tomás:* Véase 11,16; 20,24-28. **6.** *yo soy el camino, la verdad y la vida:* Jesús mismo, y no una lección apocalíptica acerca de la geografía celestial, es el «camino». «Verdad» y «vida» califican el término «camino» mediante dos de las imágenes soteriológicas más características de este evangelio. Jesús no es solamente el guía que nos muestra la salvación; Jesús es el origen mismo de la vida y la verdad (5,26; 10,10.28; 11,25-26; véase I. de la Potterie, *NRT* 88 [1966] 907-42). El v. 6b repite el tema joánico de que no existe ningún acceso a Dios que no pase por Jesús (1,18; 3,13).

182 **9.** *el que me ve a mí, ve al Padre:* La petición de Felipe de ver al Padre provoca una nueva afirmación de la unidad de Padre e Hijo y deja claro que, cuando Juan describe a Jesús como «el Camino», no se refiere a él como una simple figura celestial que conduce a los hombres al reino del Padre o, a decir de los gnósticos, los introduce en el pleroma (como en *1 ApSant* 33.1-36.1). Jesús es la revelación de Dios (cf. 6,40, «todos los que vean al Hijo y crean en él, tendrán vida eterna»; 12,45, «y el que me ve a mí, ve también al que me envió»). La relación entre las palabras de Jesús y las del Padre que lo ha enviado descansa en la imagen de Jesús como representante del Padre (p.ej., 3,34; 7,17-18; 8,28.47; 12,47-49).

183 (iii) *El Paráclito y el retorno de Jesús* (14,12-24). La atención se desplaza aquí hacia el primer grupo de promesas que Jesús dirige a los creyentes. **12.** *e incluso obras mayores, porque yo me voy al Padre:* Esta afirmación probablemente se refería en un principio a la posibilidad de que los discípulos obraran milagros en el nombre de Jesús (p.ej., Lc 17,6; Mt 17,20). **13.** *cualquier cosa que pidáis en mi nombre, os la concederé:* Esta afirmación presenta numerosas variantes (Mt 7,7//Lc 9,9; Mt 7,8//Lc 9,10; Mt 18,19; 21,22). En Juan, aparecen variantes de esta promesa en 14,13.14; 15,16 y 16,23; 16,24 y 15,7; 16,26 y 1 Jn 3,21-22; 5;14-15. A veces es Jesús quien responde a la petición; a veces es el Padre, cuando se le pide en el nombre de Jesús; a veces la petición se dirige directamente al Padre, y, finalmente, a veces no se especifica ni el Padre ni el Hijo, pero se presume implícito al Padre. Se ha sugerido que quizás el evangelista añadió a

la afirmación sobre las «obras mayores» una referencia a la glorificación de Jesús y a la necesidad de actuar en su nombre, a fin de contrarrestar la tendencia hacia la identificación carismática con el Paráclito presente en la comunidad joánica. La única significación atribuible a las «obras» de los discípulos es la significación propia de las obras de Jesús: ser testimonio de la unidad entre Jesús y el Padre.

184 Las promesas de esta sección describen la manera en que Jesús permanecerá presente en la comunidad. El pasaje consta de tres partes: (a) el amor a Jesús (14,15.21a.23a [y 24a, la falta de amor a Jesús]); (b) la recompensa prometida a este amor (14,1-17a.21b.25-26), y (c) la oposición entre los discípulos y el mundo (14,17bc, 18-29.22). La inserción del mandamiento del amor en 13,34-35 conduce al lector a identificar la exhortación de Jesús a «guardar los mandamientos» con el mandamiento del amor mutuo. Sin embargo, la expresión paralela «obedecer las palabras» de Jesús había aparecido ya en las primeras controversias a propósito de la condena de la falta de fe (p.ej., 5,38; 8,51; 12,37). El lenguaje de la presencia íntima de Jesús quizás sea un reflejo del lenguaje de «amor» y «odio» a Jesús que se desarrolló entre los cristianos perseguidos por las autoridades judías. La pregunta de Judas en el v. 22: «¿Cuál es la razón de manifestarte sólo a nosotros, y no al mundo?» procede también del contexto de las primeras polémicas cristianas (cf. Hch 10,40-41; se repite en los apologetas del s. II; véase Orígenes, *Contra Celsum* 2.63-65).

185 En la versión actual, las tres promesas de «retorno» y presencia interior no funcionan simplemente como signo de identidad de una comunidad perseguida. Son expresión de las tres tradiciones elaboradas por la comunidad joánica a fin de describir su relación con Dios. En todas ellas, la «presencia divina» es perceptible solamente a los creyentes y queda oculta a los demás (vv. 17b.19.23b, implícito en el Padre que «solamente pueder ser visto a través del Hijo» y del Hijo que viene a habitar en el creyente). **16.** *otro Paráclito:* La permanencia del Paráclito es contrastada con la partida de Jesús. El término *paraklētos* aparece solamente cinco veces en el evangelio (en 14,16-17.26; 15,26; 16,7b-11.13-15) y una vez en las epístolas (1 Jn 2,1-2), donde designa a Cristo resucitado que intercede por los cristianos. Algunos exegetas consideran que las expresiones sobre el Paráclito que aparecen en el evangelio fueron intercaladas en los discursos de despedida por un redactor posterior. Contra esta hipótesis se cita el hecho de que estas expresiones cumplen propósitos bien definidos en los contextos en que las hallamos actualmente. Hemos visto que la afirmación de 14,16-17 se corresponde a la estructuración en tres partes de esta sección. El término «Paráclito» sirve para atribuir a Jesús una función similar a la que tenía Moisés en la tradición judía: interceder a favor de los pecadores frente a Dios. Jn 5,45 ataca frontalmente a los oponentes de Jesús recurriendo a este argumento. Moisés mismo acusará a los que no creen en Jesús. En 16,7b-11, el «Paráclito» realizará una función similar: vendrá a condenar al mundo. Sin embargo, el resto de expresiones acerca del Paráclito de este evangelio muestran sin lugar a dudas que la expresión había adquirido nuevas significaciones, algunas de ellas paralelas a las funciones atribuidas al Espíritu Santo en los sinópticos y otras derivadas de los atributos de la figura del ángel protector de los justos propia de la literatura apocalíptica (→ Teología joánica, 83:52-54). *el Espíritu de la Verdad:* En los MmM, el Espíritu de la Verdad, descrito como un ángel o como uno de los dos espíritus que luchan en el corazón del hombre, se identifica en ocasiones con el ángel (de luz) que lucha contra Belial (1QS 3,18-4,26). El «Espíritu de la Verdad» que aparece en estos escritos se revela solamente a los miembros de las sectas qumránicas, y nunca a los que no pertenecen a ellas y son dominados por el «Ángel de las Tinieblas». El recurso a los «dos espíritus» para distinguir grupos opuestos resulta evidente en 1 Jn 4,6. La internalización de los dos espíritus hizo posible atribuir la función de dar testimonio al «Espíritu de la Verdad». *TestXIIJud* 20,1-5 identifica al Espíritu de la Verdad con la conciencia personal. Los vv. 16-17 no asignan ninguna función particular al Paráclito, pero lo describen como un «sucesor» de Jesús, «otro Paráclito». Así, el Paráclito se define como el continuador del ministerio terrenal de Jesús a favor de sus discípulos. (Véase O. Betz, *Der Paraklet* [AGJU 2; Leiden 1963]; K. Grayston, *JSNT* 13 [1981] 67-82; G. Johston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* [SNTSMS 12, Cambridge 1970]; E. Malatesta, *Bib* 54 [1973] 539-50; U. B. Müller, *ZTK* [1974] 31-77.)

186 **20.** *comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí:* Esta afirmación sigue el patrón de 8,28 y 10,38. Sin embargo, al referirse a la glorificación no la caracteriza solamente como el momento en que los discípulos comprenderán la relación que existe entre Jesús y el Padre, sino como el momento en que comprenderán también la relación que existe entre Jesús y ellos mismos. Una expresión similar, que incluye referencias al hecho de vivir «a través» de Jesús (cf. v. 19), apareció en el contexto de la fórmula eucarística en 6,56. El resultado de esta nueva relación no es simplemente la presencia de Jesús. La presencia interior de Jesús conduce al creyente a una nueva relación con el Padre. **23.** *vendremos a él y*

haremos morada en él: La referencia final a esta nueva relación recupera la palabra «morada» que había aparecido en el v. 2. Ya no existe «separación» alguna entre los creyentes y Dios/Jesús y, en consecuencia, los creyentes no necesitan habitar ninguna morada celestial para experimentar la salvación en presencia de Dios.

187 (iv) *Conclusión: la partida de Jesús* (14,25-31). Después de ocuparse de la vida futura de la comunidad que está a punto de abandonar, Jesús termina su discurso exhortando a los discípulos a alegrarse con él (v. 28) y animándoles a no desfallecer ante el aparente fracaso que se avecina (v. 29; cf. 14,1). **26.** *el Paráclito, el Espíritu Santo:* Las palabras de Jesús serán completadas por el Paráclito, que aquí se identifica con el Espíritu Santo. El lector sabe que «recordar» significa comprender el verdadero significado de las palabras y las obras de Jesús tras la resurrección (2,22; 12,16). Estos versículos dejan claro que las enseñanzas del Paráclito ayudarán a comprender las enseñanzas y las obras de Jesús. El Paráclito no tiene nada que enseñar con independencia de la revelación de Dios en Jesús. **28b.** *el Padre es mayor que yo:* Durante la controversia arriana, esta afirmación fue utilizada para fundamentar una cristología subordinacionista (C. K. Barrett, «The Father is Greater than I», *Neues Testament und Kirche* [→ 97 infra] 144-59). El cuarto evangelio, que afirma sin ambages la unidad entre Padre e Hijo, difícilmente podría pretender introducir una polémica en este sentido. Esta afirmación, al igual que el proverbio de 13,16, forma parte de la caracterización joánica de Jesús como enviado de Dios. Jesús actúa en perfecta concordancia con lo que ha visto y oído del Padre y no pretende «ser Dios». La acusación de blasfemia que le dirigen sus enemigos a lo largo del evangelio no tiene ningún fundamento. **31.** *que amo al Padre:* Las palabras finales del discurso nos recuerdan que la muerte de Jesús no es una victoria, ni siquiera temporal (en espera de la resurrección) de Satanás, sino el signo del amor obediente del Hijo.

(Leaney, A. R. C., «The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls», *John and Qumran* [ed. J. H. Charlesworth, Londres 1972] 38-61. Segovia, F. F., «The Love and Hatred of Jesus and Johannine Sectarianism», *CBQ* 43 [1981] 258-72; «The Structure, Tendenz and *Sitz im Leben* of John 13,31-14,31», *JBL* 104 [1985] 471-93. Woll, B., «The Departure of "The Way": The First Farewell Discourse in the Gospel of John», *JBL* 99 [1980] 225-39.)

188 (c) JESÚS, LA VID VERDADERA (15,1-16,4a). Esta sección presenta dos divisiones principales: (1) 15,1-17, la necesidad de permanecer en Jesús, la vid, y de profesarse amor mutuo; (2) 15,18-16,4a, el «odio» que los cristianos deben esperar «del mundo». Algunos exegetas defienden que la primera se refiere a la división interna de la comunidad reflejada en 1 Jn, mientras que la segunda alude a la persecución de los cristianos promovida por los judíos que aparece en el mismo evangelio (véase F. F. Segovia, *JBL* 101 [1982] 115-28; *CBQ* 45 [1983] 210-30). La persecución anticipada en 16,1-4a es más grave aún que la expulsión de la sinagoga. Jn 16,2 es probablemente un reflejo de que la persecución había entrado en una nueva fase que ponía a los cristianos en peligro de muerte, y los miembros de la comunidad debían enfrentarse a la tentación de apostatar. El autor busca robustecer la fe de su comunidad comparando la nueva situación con la pasión de Jesús, que sus oyentes conocían ya en una u otra versión (15,20 remite a 13,16). Las características de la comunidad descritas en la primera parte del discurso (el amor mutuo y el deseo de emular la muerte de Jesús) son las líneas principales de una eclesiología destinada a sostener a la comunidad frente a estas graves amenazas externas. A la vez, tal eclesiología contiene los significantes simbólicos necesarios para engendrar y justificar un estilo de comunidad cerrada, centrada en sus problemas internos y que aplica el lenguaje destinado a los enemigos externos a los miembros opositores de la propia comunidad, como la que encontramos en 1 Jn (véase B. Lindars, «The Persecution of Christians» [→ 9 supra] 48-69).

189 (i) *Jesús es la vid verdadera* (15,1-11). **1.** *la vid verdadera:* Jn 4,23 y 6,32 utilizan el término «verdadero» asociado al símbolo que proclama que Jesús sustituye al AT. Las imágenes de Israel como «viña» (p.ej., Is 5,1-7; 27,2-6; Jr 2,21; 5,10; Os 10,1; Ez 15,1-6; 17,5-10; 19,10-14; Sal 80,8-15) fundamentan el uso simbólico de la imagen en Juan (R. Borig, *Der warhe Weinstock* [SANT 16, Múnich 1967]). El símbolo del pastor del cap. 10 iba dirigido a evitar que nadie «se apropiase» las ovejas de Jesús (10,28-29); y la tradición eucarística de 6,51b-58, que quizás vehiculaba también el símbolo del «vino» en la comunidad joánica, se asociaba a la exhortación a permanecer en Jesús. Así como es Dios el responsable de las ovejas de Jesús, también es Él quien prodiga sus cuidados a la vid. **2.** *el Padre arranca:* Las tradiciones del AT nos hablan de arrancar la vid que no da fruto (Jr 5,10; Ez 17,7). Esta afirmación quizás fuera un aviso destinado a los cristianos que intentaban «ocultar» su fe en tiempos de persecución (p.ej., 12,43). **3.** *vosotros ya estáis limpios gracias a la palabra:* Esta aclaración, que quizás aluda a 13,10, parece destinada a confirmar a los discípulos que ellos no están en peligro de ser arrancados. **5.** *el que permanece unido a mí, como yo estoy unido a él, produce mucho fruto:* Este versículo une la imagen de la vid con el tema de la presencia íntima de Jesús característico de los

discursos de despedida (p.ej., 14,10-11.20). Jn 4,36 y 12,24 identifican «dar fruto» con «llevar a cabo una actividad misionera», aunque esta última expresión probablemente debe entenderse simplemente como vivir como cristiano. En los sinópticos aparecen imágenes escatológicas que advierten que las ramas y los sarmientos que no dan fruto serán echados al fuego (p.ej., Mt 3,10; 13,30). «Permanecer» en Jesús es la única actitud que nos da confianza en la oración (cf.14,13). **8.** *mi Padre recibe gloria:* Ahora los discípulos representan a Jesús en el mundo (cf. 13,35) y son encargados en consecuencia «de dar gloria al Padre». **9.** *como el Padre me ha amado a mí, así os he amado yo a vosotros:* El amor mutuo se fundamenta en que tanto Jesús como los discípulos guardan los mandamientos y permanecen en el amor de quien es mayor que ellos. **11.** *mi gozo:* Recuperando el tema del «gozo» que había aparecido en 14,28, este versículo señala la transición al tema de la muerte de Jesús como manifestación máxima de su amor.

190 (ii) *Los discípulos son amigos de Jesús* (15,12-17). El amor que Jesús siente por «los suyos» y que demostrará muriendo por ellos (13,1) es el fundamento del amor mutuo de los discípulos. El lector ha visto ya reflejada en el relato de Lázaro la profundidad del amor de Jesús por sus amigos (11,3.11.36). El término «amigos» aparece en Filón para designar a los «sabios», que son «amigos de Dios» en lugar de ser sus esclavos (p.ej., *De sobr.* 55; *De migr. Abr.* 45; *Leg. alleg.* 3.1). Sal 7,27 se refiere también a «los sabios» como amigos de Dios. Aquí, esta tradición se extiende a todos los que creen. No es el privilegio de unos pocos elegidos. La tradición de ser «amigos» y no «esclavos» de Dios probablemente se halle implícita en la polémica de Jn 8,32-36, donde se afirma que el Hijo del hombre ha venido a traernos la libertad. Uno de los atributos de Moisés como «amigo de Dios» era poder hablarle con total libertad (*parrhēsia*). Esta tradición quizás se refleje en la segunda referencia de Jesús a la oración (v. 16). Como hemos visto en otros pasajes evangélicos, también aquí queda claro que nadie puede «escoger a Jesús» sin antes haber «sido escogido» por Jesús o el Padre (p.ej., 6,70; 13,18). Sin embargo, a diferencia de los primeros capítulos del evangelio que vinculaban la salvación al hecho de creer, esta sección enfatiza el hecho de «dar fruto» como consecuencia de haberse convertido en «amigo de Dios».

191 (iii) *El mundo odiará a los discípulos* (15,18-25). El discurso anterior estableció una división clara entre la comunidad de discípulos a la cual «retornará» Jesús y «el mundo» que es incapaz de recibirle (14,19.22.27). Aquí el dualismo propio de esta imagen se expresa ampliando el tema del «amor» y el «odio» a Jesús que el discurso previo había insinuado (14,24). El mundo «odiará» a los discípulos de la misma manera que odió a Jesús, puesto que ellos son ahora los «enviados» de Jesús. La insistencia de los vv. 18-25 sobre este punto remite al lector a los enfrentamientos entre Jesús y «los judíos» descritos en 8,12-59. El «pecado» que el mundo comete persiguiendo a los discípulos de Jesús es el mismo pecado que cometió persiguiendo a Jesús. Rechazar a Jesús o a sus discípulos equivale a odiar a Dios. El v. 25 presenta una introducción un tanto peculiar de una cita de la Escritura que trata de este odio. Al parecer, el pasaje citado es Sal 69,5. (Las citas del Sal 69 se aplican a la muerte de Jesús en Mc 15,36; Jn 2,17; 19,29.)

192 (iv) *El Paráclito como testigo* (15,26-27). Las alusiones a la persecución de los cristianos que aparecen en los sinópticos se acompañan de referencias al Espíritu Santo (Mc 13,9.11; Mt 10,20). Los vv. 26-27 vinculan la acción de «dar testimonio» propia del Espíritu Santo a la misión de «dar testimonio» confiada a los discípulos. Si aceptamos que este segundo discurso se compuso a modo de continuación del discurso precedente, entonces la exhortación a «dar fruto» propia del primer discurso puede interpretarse como una exhortación a «dar testimonio» de Jesús.

193 (v) *La persecución de los discípulos* (16,1-4a). Mientras que 14,29 interpretaba las palabras de Jesús como una confirmación de la fe de los discípulos en el contexto de la crucifixión, 16,1 apunta la posibilidad de que algunos de ellos «se escandalicen». El mismo vb. había aparecido en 6,61 para referirse a los «discípulos» que abandonan a Jesús tras el discurso del pan de vida. Estos versículos van dirigidos a prevenir a la comunidad del peligro de negación de la fe que entraña una persecución violenta. Recuerdan a la comunidad que los que persiguen a los cristianos no conocen a Dios (ni a Jesús), aunque quizás justifiquen su persecución mediante argumentos religiosos (tal fue el caso en las acusaciones de blasfemia e impiedad dirigidas contra Jesús; cf. 5,37b; 7,28; 8,27.55). Algunos intérpretes consideran que el v. 2 se refiere a la misma expulsión de la sinagoga descrita en la primera parte del evangelio. Otros sugieren que podría referirse a la persecución llevada a cabo por los judíos en Asia Menor (cf. Ap 2,3.9; 3,9, y más adelante *MartPol* 13,1), que pudo haber sido la segunda persecución experimentada por la comunidad joánica. En cualquier caso, Jn 15,18-16,4a nos advierte que los enfrentamientos con el mundo falto de fe serán una constante en la vida cristiana.

194 (d) LA CONSOLACIÓN DE LOS DISCÍPULOS (16,4b-33). Este discurso está íntimamente relacionado con el primer discurso de despedi-

da, y le añade el tema de la condena del mundo hostil presente en 15,18-27. Los vv. 16-24 establecen un contraste entre el dolor y la aflicción de los discípulos y el gozo «del mundo». Aquí no se anuncia simplemente para «dentro de poco» el reencuentro con Jesús (como ocurría en 14,19), sino que el tiempo de espera se articula en dos períodos (ambos introducidos por «dentro de poco»): durante el primero («dentro de poco»), los discípulos se sentirán tristes y serán perseguidos; después («dentro de poco»), verán de nuevo a Jesús y se alegrarán (vv. 16-17). Este doble lenguaje es más cercano a la comprensión de la parusía propia de los primeros cristianos. Este discurso parece haber sido compuesto en un contexto independiente del que presenta en el evangelio. Jn 16,5b contradice el debate sobre «adónde» se dirige Jesús reflejado en 13,36-14,6. Mientras que la conclusión del primer discurso iba dirigida a fortalecer la fe de los discípulos, 16,29-32 les advierte contra la falsa confianza. Las afirmaciones sobre el Paráclito del primer discurso hacen referencia en su totalidad a su acción en el seno de la comunidad. Aquí, la primera afirmación recupera la significación jurídica del término y presenta al Paráclito como continuador del proceso iniciado por Jesús contra el mundo (E. Bammel, «Jesus und der Paraklet in Johannes 16», *Christ and Spirit in the New Testament* [Fest. C. F. D. Moule, ed. B. Lindars et al., Cambridge 1973] 199-217; D. A. Carson, *JBL* 98 [1979] 547-66). Este discurso sirve de consuelo en momentos de aflicción, pero puede servir también para compensar el peligro de aislamiento sectario situando el sufrimiento de la comunidad en el contexto de la misión que Jesús les ha encomendado: dar testimonio ante el mundo (J. Painter, *NTS* 27 [1980-81] 535-43).

195 (i) *El Paráclito condenará al mundo* (16,4b-11). **4b-6.** La introducción a esta sección recupera algunas de las expresiones propias de los discursos anteriores: (a) la referencia a Jesús *tauta lalein*, «diciendo todo esto» (14,25; 15,11; 16,1-4a), se convierte en «no os dije nada de esto» (*tauta eipon*) en 16,4b combinando *tauta lalein* con el término *eipon* que aparece en 16,4a; (b) se insiste en el contraste entre Jesús que estaba «con vosotros» y Jesús que está a punto de partir (cf. 14,27c-28.30; 16;4b-5; (c) *ex archēs*, «desde el principio», en el v. 4b refleja el *ap' archēs* de 15,27. Las palabras de Jesús como causa de aflicción para los discípulos, «al anunciaros estas cosas, la tristeza se ha apoderado de vosotros» (v. 6), se contraponen a 15,11, «os he dicho todo esto para que participéis en mi gozo, y vuestro gozo sea completo». **7.** *os conviene:* Jesús insiste en que los discípulos deben alegrarse de su partida (cf. 14,27b-28); la expresión «os conviene» hace referencia al cumplimiento del plan de Dios (cf.11,50). *si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros:* La venida del Paráclito se asocia al don del Espíritu que será posible únicamente tras la glorificación de Jesús (anunciada en 7,39; cumplida en 20,17.22). **8-11.** La función atribuida al Paráclito en este pasaje es la de dar testimonio en el juicio contra el mundo. La expresión *elenchein peri* puede significar: (a) «sacar a la luz», «exponer»; (b) «condenar». Aunque «Paráclito» normalmente se traduce por «abogado» o «defensor», la tradición joánica ha convertido al defensor de Israel, Moisés, en el acusador de Israel. La expresión «Espíritu de Verdad» que la comunidad joánica asocia al Paráclito puede referirse tanto a un guía angélico para los justos como a una operación de la consciencia que condena a los pecadores. Jn 3,20 hace notar que las malas obras impiden a los que las cometen acercarse a la luz, por miedo a ser condenados (*elenchein*). En 8,46 Jesús usó la misma palabra al retar a su audiencia a que lo condenasen por haber pecado. Jn 12,31 anuncia que la hora de la crucifixión será la hora del juicio para «el príncipe de este mundo». Con la llegada del Paráclito, el juicio iniciado por Jesús contra el mundo se resolverá a favor de Jesús. El «pecado» por el que se condenará al mundo será la «falta de fe» reflejada a lo largo del evangelio (p.ej., 3,19.36; 8,21-24; 15,22-25). **8.** *justicia:* Este término aparece solamente aquí; pero en Jn 5,30 se afirma que Jesús, que siempre obedece la voluntad de quien lo ha enviado, juzga con juicio «justo» (*dikaia*), y la referencia a este episodio que aparece en 7,24 reta a los que pretenden condenar a Jesús por haber curado en sábado a no juzgar según las apariencias sino con juicio «justo». Puesto que Jesús retorna al Padre, queda demostrado que era el verdadero enviado de Dios. La «justicia» de los que lo condenan queda en evidencia como una falsa justicia. **10.** *ya no me veréis:* Estas palabras contradicen la experiencia de la comunidad (cf. 14,19, donde la comunidad «ve» a Jesús y recibe de él la vida), y se hacen eco del juicio pronunciado contra los que condenaron a Jesús en 8,21. **11.** *el que tiraniza a este mundo:* Este versículo pone en relación los falsos juicios emitidos por el mundo con «el tirano», que también es condenado (cf. 8,42-47, los que pretender matar a Jesús no hacen sino obedecer a su padre, el diablo).

196 (ii) *El Paráclito os iluminará para que podáis entender la verdad completa* (16,12-15). Como en 14,25-26, el Paráclito juega un papel importante en la comunidad. Iluminará a los discípulos en el futuro, puesto que Jesús no ha podido comunicarles todo lo que necesitan saber, ni tampoco ellos, antes de la glorificación, han sido capaces de entender las palabras y las acciones de Jesús (2,22; 12,16; 13,7). **13.** *la verdad completa:* La «verdad» que el Paráclito

ayudará a comprender a los discípulos debe interpretarse en consonancia con el uso del término «verdad» a lo largo del evangelio: la verdad en el evangelio de Juan es la fe en Jesús como revelación única de Dios que lo ha enviado y nos habla a través de él (p.ej., 3,20.23; 8,40.47). El Paráclito ayudará a los discípulos a cumplir la exhortación de Jesús implícita en 8,31-32, «si os mantenéis fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; así conoceréis la verdad y la verdad os hará libres». *os anunciará las cosas venideras:* El vb. *anangellein*, «anunciar», se utiliza en los escritos apocalípticos para referirse a la revelación de los misterios del «fin de los tiempos». En 4,25, la samaritana se refiere al profeta que ha de venir en términos semejantes. Hemos visto que una de las manifestaciones de la acción del Paráclito era hacer inteligibles las palabras y las obras de Jesús, a menudo mediante citas de la Escritura. Hallamos asimismo una expresión similar con relación a la interpretación mesiánica de algunos textos proféticos en 1QpHab 7,1-3, donde se afirma en referencia al profeta: «Dios le mandó escribir las "cosas venideras", pero no les reveló cuándo sucederían». Quizás la expresión «revelación de las cosas venideras» adquirió pronto un sentido técnico muy específico en el seno de la comunidad joánica. No significaba que el Paráclito tuviera dotes de adivino y pudiera predecir el futuro, sino que el Paráclito guiaba a la comunidad en su camino hacia la comprensión plena de Jesús como el cumplimiento de las promesas de la Escritura. Insistiendo en que el Paráclito, como Jesús, no habla «por sí mismo» (7,17-18; 8,28; 14,10), el autor de esta sección deja claro que el Paráclito no puede ser fuente de ninguna revelación nueva o divergente. La misión del Paráclito es glorificar a Jesús tomando de él lo que el Padre le ha revelado y comunicándolo a los discípulos.

197 (iii) *La partida y el retorno de Jesús* (16,16-24). Jesús reanuda el tema de la partida y la aflicción (vv. 5-7). **16.** *dentro de poco:* cf. 14,19; 13,33; 7,33; se convierte en el núcleo de un nuevo malentendido, que no se refiere al «lugar» adonde se dirige Jesús sino al significado de «dentro de poco» (vv. 16-19). **20.** *vosotros lloraréis y gemiréis, mientras que el mundo se sentirá satisfecho:* Se trata de un anuncio profético estructurado según la lógica de la inversión propia del género apocalíptico (cf. Mt 5,4). **21.** La inversión se ilustra mediante la imagen de la mujer que da a luz; el AT utiliza esta misma imagen con relación a la era mesiánica (p.ej., Is 26,17-18 LXX; 66,7-10, los «dolores de parto» de Sión en el Día del Señor). Aunque *thlipsis*, «dolores», puede referirse también a las «pruebas» a que deberán enfrentarse los justos en los últimos tiempos (p.ej., Sof 1,14-15; Hab 3,16; Mc 13,19.24), aquí la imagen se utiliza simplemente como una analogía a fin de resaltar el contraste. **23.** *cuando llegue ese día:* La nueva situación de los discípulos se refleja en la promesa de lo que está por venir. **24.** *vuestra alegría:* Nadie podrá arrebatarles «su alegría» probablemente sea una alusión a las persecuciones que tendrán que sufrir (15,11); finalmente «comprenderán» lo que no pudieron entender antes de la glorificación (y de la venida del Paráclito); y su nueva relación con el Padre les permitirá dirigirse a él en la oración con absoluta confianza (14,13-14; 17,7.16; para la expresión «pedid y recibiréis», véase también Mt 7,7; Sant 4,3; 1 Jn 3,22).

198 (iv) *Jesús ha vencido al mundo* (16,25-33). Al aproximarse el momento de su glorificación, el sentido de las «parábolas» de Jesús se va clarificando. Jesús procede del Padre y se dispone a retornar a Él. **27.** *el Padre mismo os ama:* Los discípulos de Jesús, que han creído que procede «de Dios», hallarán su recompensa en el amor que Dios tiene a los que aman a su Hijo. **29.** *ahora has hablado claramente:* El autor utiliza por última vez el recurso del malentendido y se recrea en él. Los discípulos creen entender por fin las palabras de Jesús. Sin embargo, no han entendido la forma en que va a separarse de ellos para ser glorificado. Han entendido y confiesan solamente la primera parte: que Jesús proviene «del Padre» (v. 30b; 6,69). Su suficiencia recuerda la de Pedro cuando se declaró preparado a morir por Jesús en 13,36-37. **32.** *cada uno de vosotros se irá a lo suyo:* La respuesta de Jesús es una alusión a la huida de los discípulos (cf. Mc 14,31; Mt 6,31). Sin embargo, esta profecía no se cumplirá en el relato joánico de la pasión, puesto que el Discípulo Amado se hallará al pie de la cruz (19,26-27) y los discípulos no se dispersarán, sino que se mantendrán unidos en Jerusalén (20,19). La tradición de su retorno a Galilea se refleja en el episodio de resurrección que fue añadido al final del evangelio (21,1-14). *aunque yo no estoy solo:* El autor se apresura a corregir la impresión de que Jesús pueda haber quedado realmente «abandonado» recordando al lector que el Padre está siempre con él. **33.** *para que podáis encontrar la paz en vuestra unión conmigo:* Como en 14,27-31, este discurso concluye también con una promesa de paz dirigida a los discípulos y con una nueva afirmación de que Jesús «ha vencido al mundo». La crucifixión no representa la victoria de los que se han mostrado hostiles a Jesús. Tampoco la persecución de la comunidad representa la victoria de sus enemigos. Cuando comprendan el verdadero significado de la glorificación de Jesús, los discípulos comprenderán que la crucifixión de Jesús y su propia persecución son en realidad signos de la victoria de Jesús.

199 (c) LA ORACIÓN DE JESÚS POR SUS DISCÍPULOS (17,1-26). Existen algunos paralelismos entre esta oración y el Padrenuestro: (a) el uso de «Padre» para dirigirse a Dios; (b) la glorificación de Dios y el uso del nombre divino (17,1.11-12); (c) el cumplimiento de la voluntad de Dios (v. 4); (d) la petición de ser rescatados del «maligno» (v. 15; véase W. O. Walker, *NTS* 28 [1982] 237-56). Al igual que el resto de las escenas joánicas en que aparece la oración de Jesús (11,41-42; 12,27b-28a), ésta sirve para mostrar la unidad que existe entre el Padre y el Hijo y la dedicación absoluta de Jesús a su misión. Esta oración recoge asimismo las alusiones a la unidad de Padre e Hijo con los discípulos como base de su permanencia «en el mundo». La presencia de una oración extensa como conclusión del conjunto de los discursos es propia del género literario de los «discursos de despedida» (→ 177 supra). Las oraciones del patriarca antes de morir acostumbran a versar sobre el futuro de su descendencia (Dt 32,43-47; *Jub* 1,19-21; *Jub* 20-22). Sin embargo, el lenguaje de la oración de Jesús no se corresponde en absoluto al lenguaje propio del género. El lenguaje es totalmente joánico. Algunos exegetas han relacionado esta oración con la imagen de Jesús como enviado de Dios. En este contexto, la oración representa el «informe» de Jesús al Padre conforme la misión a él encomendada ha sido fielmente cumplida. Esto explicaría que Jesús se refiera a sí mismo como si ya hubiera «abandonado» el mundo (v. 11). Tras la petición inicial de glorificación (vv. 1-5), Jesús se dirige en primer lugar a los discípulos que le acompañan en ese momento (vv. 6-19), para después incluir también a los que creerán en él en el futuro (vv. 20-26). Los lectores del evangelio se incluyen de forma explícita en esta oración. Algunos exegetas interpretan el énfasis en la unidad, en la «santificación» de los discípulos por parte de Dios y en la necesidad de mantenerse fiel a la revelación de Jesús como un reflejo de los problemas existentes en la comunidad eclesial contemporánea al autor.

200 (i) *Jesús retorna a la gloria* (17,1-5). **1.** *la hora:* El anuncio de la hora, la afirmación de que Jesús debe ser «glorificado» porque ha completado su obra (→ Teología joánica, 83:23) de «glorificación» del Padre mediante el don de la vida eterna, y la petición de que Dios «glorifique al Hijo», retoman los temas de 13,31-32. **2.** *poder sobre todos los hombres:* Nos remite a 5,20-27, donde se afirma que el Padre ha dado al Hijo poder para juzgar y dar vida. **3.** Se trata de un comentario acerca de la interpretación joánica de «vida eterna» como conocimiento del «único Dios verdadero» y de «Jesucristo». Nos recuerda la exhortación a tener fe de 14,1 y quizás refleje una fórmula independiente del credo propia de la comunidad joánica. **5.** *ahora glorifícame:* Esta expresión va más allá de las afirmaciones previas sobre la gloria de Jesús y nos recuerda la «gloria» atribuida a la Palabra en el prólogo (1,14), llamada a ser compartida con los discípulos (v. 24). Remitiéndonos al prólogo, el autor deja claro que Jesús es mucho más que un hombre justo y de obediencia perfecta, que ha recibido una misión de parte de Dios y ha sido exaltado y glorificado «en el cielo» tras haberla cumplido. Jesús, según Juan, «procede de Dios» de una forma mucho más radical de lo que sus oponentes podrían haber imaginado.

201 (ii) *Jesús envía a los discípulos al mundo* (17,6-19). La primera parte de esta sección resume los dones recibidos por los que han sido elegidos por Dios y han acogido la revelación de Jesús. Ellos son el testimonio del éxito de Jesús (vv. 6-11a), pero permanecen «en el mundo», mientras que Jesús ha partido ya. La intercesión propia de la segunda parte corresponde a las promesas de retorno y de presencia íntima de los discursos previos. El contenido se corresponde, pero el lenguaje propio de las promesas se halla significativamente ausente. Jesús pide aquí que el Padre guarde y santifique a los discípulos, que deben asumir ahora «en el mundo» el lugar que Jesús ha dejado vacante (vv. 11b-19). **8.** *ellos han aceptado mi enseñanza y ahora saben, con absoluta certeza, que yo he venido de ti:* Los vv. 6-8 son el reverso de la condena de la falta de fe propia de la predicación pública (8,23.28.58). Los discípulos de Jesús conocen su verdadero origen y saben que Dios es la fuente de todo lo que ha dicho y hecho. Los discursos han usado «el mundo» como símbolo de la falta de fe y el odio con que debe enfrentarse la revelación de Jesús. Los discípulos han sido apartados «del mundo» para ser entregados a Jesús (v. 6). **9.** *no ruego por el mundo, sino por los que tú me has dado:* Esta expresión refleja una división radical. Así como las afirmaciones acerca de la nueva relación de los discípulos con el Padre que encontramos en los discursos previos presuponen que únicamente los que «aman» al Hijo y «creen» en él pueden orar al Padre, así en la oración de Jesús no hay lugar para «el mundo» que le rechaza a él y, por tanto, también al Padre. **11a.** *ya no estaré más en el mundo:* Estas palabras describen la situación tras el retorno de Jesús al Padre y son la condición necesaria para que los discípulos puedan asumir su misión como «enviados» de Jesús.

202 **11b.** *Padre santo:* Esta expresión, inusual en Juan, quizás refleje un uso litúrgico (cf. *Did* 10,2). *guarda en tu nombre a los que me has dado:* Jesús «ha guardado a los discípulos «en el «nombre» de Dios mientras ha vivido entre ellos. La expresión quizás se refiera a la imagen de Jesús como pastor descrita en

10,28. **12.** Sin embargo, uno de ellos, Judas, se ha perdido (6,70; 13,2.27). *la Escritura:* Probablemente se refiera a la cita de 13,18. El v. 11 introdujo también el tema de la unidad, que será retomado a propósito de los nuevos discípulos en los vv. 20-23. El lector del evangelio quizás encuentre alusiones al tema de la «vid» de 15,6-10, donde se exhorta a los discípulos a guardar las palabras/mandamientos de Jesús y a permanecer en su amor tal como Jesús permanece en el amor del Padre. La expresión «ser uno» deriva probablemente de las primeras experiencias de la comunidad joánica. Los esenios se referían a su nueva alianza como *yaḥad*, «una unidad», un grupo de personas separado de los «extraños». El proceso de entrar a formar parte de la alianza se describe como *h'spm lyḥd*, «ser incorporado en la unidad» (1QS 5,7). Juan, en cambio, no fundamenta la unidad comunitaria en la sociología o el concepto de alianza, sino en la relación que existe entre Jesús y Dios.

203 **13-16.** Tras referirse a la alegría que las palabras de despedida de Jesús deben transmitir a los discípulos (cf.15,11; 16,20-22.24), el discurso retorna al tema de la hostilidad que los discípulos experimentan «en el mundo». **14.** *tu palabra:* Los discípulos poseen ahora «la palabra de Dios» que Jesús les ha transmitido y no son «del mundo» (cf. 15,18-25). **15.** *el maligno:* A diferencia de Jesús, que no puede ser conquistado por «el príncipe de este mundo» (12,31; 14,30; 16,33), los discípulos sí pueden y deben ser protegidos. Aunque los creyentes, por el hecho de haber aceptado a Jesús, ya no son «del mundo», siguen viviendo «en el mundo» y están sujetos a su influencia.

204 **17.** *santifícalos en la verdad:* Esta parte de la oración culmina cuando los discípulos reciben la misión de ocupar el lugar de Jesús «en el mundo». La santificación es un tema central en la tradición cúltica de Israel (Éx 28,41; 40,13; Lv 8,30) y en su comprensión del sacrificio (Éx 13,2; Dt 15,19). Interpretaciones cúlticas de la muerte de Jesús como la de la Carta a los Hebreos atribuyen poder santificador a la sangre de Jesús (p.ej., Heb 2,11; 10,10.14.29). Jn 10,36 se refiere al Padre que «santifica» al Hijo antes de enviarlo al mundo para que dé testimonio de lo que ha visto y oído junto al Padre (8,26; 3,32). Asímismo los discípulos, tras haber aceptado la palabra de Jesús (17,6.14; 15,3 se refiere a la palabra de Jesús que «purifica» a los discípulos), son enviados a dar testimonio de esa palabra (J. Suggit, *JTS* 35 [1984] 104-17). **19.** *por ellos:* La santificación a que se refiere Jesús es su muerte (cf. 6,51; 10,11.15; 15,13).

205 (iii) *Que sean uno* (17,20-26). Sin solución de continuidad, Jesús, que hasta ahora se dirigía al círculo inmediato de sus discípulos, pasa a dirigirse a aquellos que creerán gracias al testimonio de los discípulos. Las afirmaciones sobre la unidad que aparecen en el cuarto evangelio son de dos tipos: las que enfatizan la relación de Jesús y Dios como fundamento de la vida comunitaria (dimensión vertical), y las que la fundamentan en el mandamiento del amor mutuo (dimensión horizontal, 13,34-35; 15,12.17). En ningún caso se define la unidad como simple solidaridad humana ni se identifica con una estructura institucional, ya que para Juan tanto la dimensión vertical como la horizontal forman parte de la revelación del Padre en Jesús. Tampoco puede reducirse el concepto joánico de unidad a una experiencia privada de la comunidad creyente. La unidad de los creyentes representa un desafío para el mundo. Al igual que la unidad de Jesús con el Padre, coloca al mundo ante la disyuntiva de la salvación o el juicio (vv. 21.23). Al enfatizar la unidad, Juan no nos propone un programa de reforma social sino que nos anuncia el mensaje evangélico de la relación íntima entre Jesús y el Padre. **24-26.** Jesús es quien conduce a los discípulos a la comunión con Dios (10,38; 14,10-11.23; 15,4-5). **24.** *para que contemplen mi gloria:* La culminación de esta unidad consistirá en compartir la «gloria» que Jesús tenía junto al Padre desde el principio. Este versículo deja claro que el fundamento de la unidad entre Jesús y el Padre es el amor mutuo. Los cristianos pueden seguir cantando que han visto la gloria de la palabra encarnada (1,14), pero hasta que no estén unidos a Dios de la misma forma que Jesús no podrán experimentar en plenitud la relación de Jesús y Dios.

206 **(B) El relato de la Pasión (18,1-19,42).** El relato joánico de la pasión presenta las siguientes escenas: 18,1-11; 18,12-27; 18,28-19,16a; 19,16b-30; 19,31-42. La cuestión de las fuentes utilizadas por Juan y el alcance de las modificaciones introducidas por él es compleja y no está aún resuelta (véase T. A. Mohr, *Markus- und Johannespassion* [ATANT 70, Zúrich 1982]). Hemos identificado ya en 12,27-28 algunos elementos procedentes de la «agonía en el jardín» propia de la tradición sinóptica, y hemos visto las dificultades planteadas por la cronología y la comprensión joánica de la figura del gran sacerdote. En Juan, Jesús no es sometido a ningún proceso formal ante el sanedrín, puesto que la reunión de las autoridades judías descrita en 11,45-53 ha decidido ya su destino. En lugar de presentarse ante el sanedrín, Jesús se presenta ante Anás y éste prepara el terreno para que pueda formularse contra Jesús una acusación religiosa. Su interrogatorio se centra en la acusación de «falso profeta» o estafador (cf. Dt 18,28). El proceso ante Pilato, por el contrario, se centra en la amenaza política que representa la po-

pularidad de Jesús y que dio pie a su condena a muerte en 11,45-53. ¿Cuál es la naturaleza del reino de Jesús? Así como los historiadores no han logrado aún ponerse de acuerdo sobre si la condena de Jesús tal como la describen los evangelios obedeció a motivos políticos o religiosos, resulta también imposible decidir esta cuestión en base al material joánico y no puede, por tanto, tampoco utilizarse como criterio para determinar hasta qué punto el relato joánico está influido por la tradición sinóptica. Ante Pilato, la actitud de Jesús es la misma que en el resto del evangelio. Mediante la actitud de Jesús, el evangelista demuestra que en realidad es Pilato y no Jesús quien se enfrenta a un juicio y, en una escena de suprema ironía, hace que Pilato obligue a los judíos a mostrar su infidelidad a Dios proclamando que el césar es su único rey (19,14-15). Se recuerda una vez más al lector que la muerte de Jesús no es una humillación ni una derrota, sino su retorno glorioso al Padre.

207 (a) EL ARRESTO DE JESÚS (18,1-11). Jn 18,1 parece ser el versículo que sigue de forma lógica a 14,31, ya que nos informa del lugar adonde se dirigieron Jesús y sus discípulos y hace notar que Judas conocía el lugar. El detalle de las linternas y antorchas con que iban equipados Judas y los soldados nos recuerda que era de noche cuando Judas abandonó el lugar de la cena (13,30). La cuestión de si había soldados romanos en el grupo que acompañaba a Judas (y que, en cualquier caso, no podía constituir una cohorte en el sentido técnico del término aunque *speira* se use normalmente en ese sentido) depende de la verosimilitud de una colaboración de este tipo entre las autoridades judías y las romanas. Muchos exegetas consideran poco probable que un judío, ni que se trate de Caifás, tenga la capacidad de movilizar a los romanos contra otro judío. Por su parte, Pilato parece desconocer el caso cuando los judíos llevan a Jesús ante él. Jn 18,12 repite el término *speira* (cohorte) e incluso menciona a su comandante con el término militar apropiado. El detalle de los soldados romanos quizás sea una adición propia de la fuente de Juan (la modificación de un relato que en un principio se refería solamente a la policía judía), o quizás sea una adición joánica destinada a enfatizar el poder de Jesús, capaz de controlar su destino incluso si la conspiración en su contra incluye al ejército romano.

208 **4-9.** El núcleo de la escena consiste en una doble confrontación (sin lugar a dudas, obra del evangelista) entre Jesús y los que vienen a arrestarle. **4.** *entonces Jesús:* Jesús va al encuentro de sus perseguidores y les pregunta a quién buscan; cuando Jesús se identifica mediante la expresión «Yo soy», los soldados caen por tierra. Jesús repite la pregunta (vv. 7-9) y aprovecha para asegurarse de que los discípulos no sufrirán ningún daño, cumpliendo así la promesa de salvaguardar a los que le han sido confiados (6,39; 10,28; 17,12), excepto Judas, quien, desde que Jesús le mandó partir (13,27), ya no forma parte del círculo de los discípulos. **10.** *Malco:* Nos hallamos ante un desarrollo independiente de la historia del discípulo de Jesús que corta la oreja a uno de los esclavos del gran sacerdote (Mc 14,47; Jn y Lc 22,50 concuerdan en señalar que se trataba de la oreja derecha). Juan y Mateo presentan a Jesús increpando al discípulo. Mt 26,53-55 cita un proverbio sobre «vivir por la espada» y pone de manifiesto el poder de Jesús para movilizar a su favor los ángeles del cielo y la necesidad de que se cumplan las Escrituras. **11.** *Pedro:* Juan ha demostrado ya el poder de Jesús para cambiar el curso de los acontecimientos; ahora Jesús ordena a Pedro deponer la espada y alude a la necesidad de beber del «cáliz» que el Padre le ha destinado. La alusión al cáliz carece de antecedente en el cuarto evangelio. Probablemente proceda de una fuente que contenía la escena de la agonía en el jardín, con las referencias al «cáliz» que le son propias (p.ej. Mc 14,35-36 par.).

209 (b) ANTE EL GRAN SACERDOTE (18,12-27). El evangelista ha compuesto la escena de la comparecencia de Jesús ante Anás, el «gran sacerdote» depuesto por los romanos en favor de Caifás, de tal manera que la falta de comprensión que Pedro muestra al recurrir a la espada en 18,10-11 queda en nada al lado de su negación explícita de Jesús. En el contexto de persecución propio de la comunidad joánica, la negación de Pedro se interpretaba como una advertencia y una exhortación a la fidelidad.

210 (i) *Jesús es presentado a Anás* (18,12-14). En Mt 26,57-68 y Mc 14,53-65 Jesús es sometido a un proceso formal. Lc 22,54.63-65, en cambio, relata las burlas a que lo someten los soldados en casa del gran sacerdote antes de llevarlo ante el sanedrín donde se le interroga sobre su mesianismo sin llegar a dictar sentencia (Lc 22,66-71). **14.** *Caifás:* Juan ha descrito ya el «juicio» del sanedrín (11,47-50). Quizás tuviera acceso a una tradición independiente acerca del interrogatorio de Jesús en casa del gran sacerdote y la usara para establecer un contraste dramático entre la negación de Pedro y la «confesión» de Jesús (H. T. Fortna, *NTS* 24 [1977-78] 371-83).

211 (ii) *Pedro niega a Jesús* (18,15-18). La negación de Pedro es más dramática en Juan que en los sinópticos. Juan no presenta a Pedro como un discípulo asustado que sigue de lejos a Jesús para saber qué le ocurre mientras los demás sólo piensan en huir. Tampoco nos indica que la vida de Pedro corra ningún peligro en caso de responder la verdad. **15.** *otro discípulo:* Pedro entra en la casa gracias a otro discípulo

de Jesús, conocido del gran sacerdote. Aunque algunos exegetas identifican al «otro discípulo» con el Discípulo Amado, la identificación resulta poco probable. Si el «otro discípulo» es el Discípulo Amado, ¿por qué no lo designa el evangelista con su apelativo habitual? (véase F. Neirynch, *ETL* 51 [1975] 113-41).

212 (iii) *Anás interroga a Jesús* (18,19-24). **19.** *el gran sacerdote:* Las preguntas de Anás quieren demostrar que Jesús es un falso profeta que engaña al pueblo (de acuerdo con la acusación de Jn 7,45-52). **20.** *Jesús le respondió:* La respuesta de Jesús remite a las controversias que han caracterizado su vida pública en el cuarto evangelio. El lector no puede dejar de apreciar las alusiones a la misión de Jesús, enviado a dar testimonio y a llevar «al mundo» a juicio a causa de su falta de fe en las palabras de Jesús, «yo he hablado siempre abiertamente» (o «con franqueza», *parrhēsia*) «al mundo». **21.** Jesús propone a Anás que responda a sus propias preguntas interrogando a las multitudes que han escuchado su predicación. Y, sin embargo, el lector del evangelio sabe que las multitudes en realidad no «oyeron» a Jesús y que el único «testigo» a favor del Hijo es el Padre (5,30-40). **22.** *le dio una bofetada:* La violencia física y la burla contra Jesús derivan de la fuente usada por el evangelista (cf. Mc 14,65). **23.** *Jesús respondió:* La respuesta es genuinamente joánica. Jesús respondió de manera similar a quienes pretendían apedrearlo en 10,32, y en 8,46 conminó a «los judíos» a acusarlo de pecado. **24.** Este versículo demuestra que Juan sabe que Jesús fue interrogado por Caifás.

213 (iv) *Pedro niega a Jesús* (18,25-27). **25.** *Simón Pedro:* De forma irónica, uno de los que debería estar más preparado para «dar testimonio» del «bien» que Jesús ha obrado continuará negando cualquier relación con él. El dramatismo de la mentira de Pedro se intensifica por el hecho de haberlo identificado como el discípulo que cortó la oreja del esclavo (v. 10). **26.** *un pariente:* Incluso ante un pariente del hombre que ha herido y que se supone que fue testigo de la escena, Pedro persiste en su negativa (véase C. H. Giblin, *Bib* 65 [1984] 210-31).

214 (c) PROCESO ANTE PILATO (18,28-19,16a). En el proceso ante Pilato pueden distinguirse distintas escenas marcadas por la alternancia entre «los acusadores» que están fuera y Jesús que está dentro (18,29.33.38b; 19,1[implícito].4.8-9.13). En la última escena convergen los dos escenarios cuando Jesús es llevado «fuera», aún cubierto con el «atuendo real» que los soldados le colocaron para burlarse de él. A fin de aumentar la ironía, 19,13 no deja claro si es Jesús o (más probablemente) Pilato quien se sienta en el banquillo de los acusados. Solamente después de que los judíos proclamen su rechazo de cualquier rey que no sea el césar, Jesús es entregado a «ellos» (una nueva ambigüedad) para que lo crucifiquen (19,15-16). La confesión de que Jesús es realmente el «rey de Israel» tuvo lugar al inicio y al final del relato de su vida (1,49; 12,13.15). Jesús se opuso a los deseos de la multitud de proclamarlo rey (6,15). Ahora que Jesús está siendo juzgado, puede abordarse de nuevo el tema de su realeza. Puesto que el lector sabe que Jesús es «de Dios», el tema de la «realeza» sirve solamente como recurso irónico para destacar el verdadero problema; el rechazo del «rey de Israel» es el rechazo de Dios. Así como las escenas de la vida se estructuraron de acuerdo con una confesión de fe cada vez mayor, las escenas del juicio reflejan un recrudecimiento también cada vez mayor de las acusaciones lanzadas contra Jesús: (a) Jesús es un «criminal» al cual no nos está permitido ejecutar (18,30); (b) se ha presentado a sí mismo como «Hijo de Dios» (19,7); (c) se ha proclamado «rey», amenazando así con una rebelión contra el césar (19,12).

215 (i) *Escena primera* (18,28-31[32]). La escena que sirve de introducción presenta varios problemas de tipo histórico que están aún por resolver. **28.** *muy temprano:* Aparte de la cuestión del día en que se sitúa la escena, el v. 1 sugiere que Jesús fue llevado ante Pilato al alba. Aunque no ha faltado quien destaque el sentido simbólico del alba en referencia a Jesús, luz del mundo, y en contraposición al tema de «la noche», lo cierto es que el alba era el momento destinado por los gobernadores romanos para atender este tipo de peticiones. Pero entonces, ¿cómo entender que la condena de Jesús se produzca –como indica 19,14– al mediodía? Se ha sugerido que el tema del mediodía es una referencia simbólica al sacrificio de los corderos pascuales. *no entraron:* No existe ninguna explicación satisfactoria que aclare por qué los acusadores de Jesús no podían entrar en el palacio de Pilato. El contacto con un gentil en un edificio destinado a hacer justicia no constituía ninguna impureza. **29.** *Pilato salió:* Aunque el gobernador romano podía iniciar un proceso *extra ordinem* si así lo consideraba oportuno, el acusado debía de serle entregado con una acusación formal más grave que la aludida por los acusadores de Jesús. **31.** Se discute mucho acerca de si este versículo refleja un verdadero dato histórico. Sabemos que a los judíos les era permitido ejecutar a los gentiles que violaban el recinto del Templo. Algunos historiadores del Imperio romano consideran improbable que se les permitiera a los judíos (especialmente en Judea) ejecutar ninguna otra sentencia a muerte. Para el lector joánico, este versículo resulta altamente irónico ya que Jesús ha acusado ya a «los judíos» de actuar contra su pro-

pia ley tratando de matarle (8,37-47); Nicodemo los acusa de condenar a Jesús ilegalmente (7,51). De pronto, «los judíos» muestran un sospechoso interés por «la ley del césar». **32.** El comentario del evangelista recuerda al lector que Jesús ha predicho que moriría «elevado» (3,14-15; 12,32-33), es decir, crucificado.

216 (ii) *Escena segunda* (18,33-38a). **33-34.** La conversación de Jesús con Pilato acerca de la realeza es el contexto de la última aparición de la palabra «verdad» en el cuarto evangelio. El lector sabe ya que Jesús da testimonio de la «verdad» (5,33; 8,40.45.46) y que «los judíos» han rechazado la verdad (8,44), mientras que los discípulos la han recibido de Jesús (14,6; 17,17.19). El lector sabe también que, en los diálogos con Jesús, el interlocutor no tarda en quedar al descubierto. El objetivo del diálogo no es exonerar a Pilato de su responsabilidad por la muerte de Jesús. **35.** *¿acaso soy yo judío?:* El menosprecio de Pilato por los judíos se pone en evidencia. **36.** *mi reino:* La respuesta de Jesús deja claro ante Pilato que su reino no supone amenaza alguna para él, puesto que su reino no es de este mundo. Jesús no tiene seguidores que luchen para liberarle. Al hablar de «los judíos» como de un grupo ajeno a él, Jesús se distancia de quienes el lector sabe que le han rechazado. **37.** *entonces, ¿eres rey?:* Jesús debe dar testimonio de la verdad. Ha sido enviado como «rey», pero la pregunta de Pilato «¿Qué es la verdad?» muestra que pertenece como «los judíos» al grupo de los que no pueden «oír» la palabra de Jesús.

217 (iii) *Escena tercera* (18,38b-40). Aunque Pilato no pueda oír las palabras de Jesús como revelación de la verdad, su actuación puede aún dar pie a nuevas ironías narrativas. **39.** *tenéis la costumbre:* Juan utiliza el episodio de Barrabás, probablemente derivado de una de sus fuentes (p.ej., Mc 15,9.13), para situar a los judíos ante una elección: su verdadero rey o un «ladrón». El lector del evangelio recordará que 10,1.8 estableció un contraste entre el comportamiento del verdadero pastor y el de los «ladrones». El término *lēstēs*, «ladrón», servía también para designar a los instigadores de una rebelión, acusación ésta que Jesús ha negado de forma explícita. Pilato parece haber declarado a Jesús inocente en el v. 38 (también en Lc 23,4). Su menosprecio de los judíos quizás se refleje en la elección que les propone. El lector puede también interpretar este episodio como un ejemplo del tipo de «justicia» por la cual es condenado el mundo (16,9-11). El inocente ocupa el lugar del culpable.

218 (iv) *Escena cuarta* (19,1-3). **1.** *que lo azotaran:* La flagelación formaba parte del castigo habitualmente infligido a los prisioneros, como refleja Mc 15,16-20 par. Juan ha abreviado la tradición de la flagelación y la burla de la coronación como «rey» a que fue sometido Jesús, y la ha resituado en el centro del proceso ante Pilato a fin de que la realeza de Jesús, aunque sea en forma de caricatura, esté presente durante el resto del proceso.

219 (v) *Escena quinta* (19,4-7). Pilato proclama una vez más que no ha encontrado en Jesús motivo alguno para condenarlo y lo exhibe ante la multitud con el comentario: «¡Éste es el hombre!». Aplicada a Jesús tras haber sido golpeado y ridiculizado con la corona y el manto, la expresión puede indicar lástima por su condición de víctima. Una segunda interpretación remite a la ceremonia de coronación de un «nuevo rey». El nuevo rey se presenta ante sus súbditos con los atributos reales de manto y corona, anuncia el nombre con el que va a reinar y recibe la aclamación y los vítores del pueblo. La expresión «el hombre» (*anthrōpos*, que puede traducirse simplemente por «ser humano») equivaldría según esta interpretación al irónico nombre real con el que se anuncia el nuevo reinado de Jesús de acuerdo con la profecía de Zac 6,12, «Aquí está el hombre llamado Germen». **6.** *crucifícalo:* Los que llevaron a Jesús ante Pilato reclaman la muerte de Jesús. *tomadlo vosotros:* Por segunda vez, Pilato remite el caso de nuevo a los judíos. **7.** Éstos responden formulando de forma más específica su acusación: de acuerdo con su ley, Jesús debe morir porque se ha presentado a sí mismo como «Hijo de Dios» (cf. 10,31-39). La pretensión de Jesús de tener una relación especial con Dios ha sido el principal motivo de escándalo a lo largo del evangelio (p.ej., 5,18; 8,59).

220 (vi) *Escena sexta* (19,8-11). **8.** *sintió más miedo todavía:* La razón del miedo de Pilato no queda clara. Podría estar destinado a mostrar que en verdad Jesús es «Hijo de Dios» (cf.18,6). **9.** *¿de dónde eres tú?:* Se trata del punto central de las controversias de 7,27-28; 8,14; 9,29-30. *no le contestó:* Aunque Juan toma de la tradición el dato del silencio de Jesús ante Pilato (p.ej., Mc 15,5), solamente el lector joánico conoce su significado profundo. Jesús no puede revelar la verdad a Pilato porque éste ha demostrado ya que es incapaz de «oír» la voz de Jesús (véase comentario en 18,37). Sin embargo, Jesús le replica para mostrar la falsedad de su pretensión de poder. **11.** *si no te la hubieran dado de lo alto:* La respuesta de Jesús recuerda al lector una vez más que su muerte no representa la victoria de sus enemigos sino el cumplimiento del plan divino sobre él (10,17-18). Por otra parte, la entrega voluntaria de Jesús no exime a sus acusadores del pecado de procurar su muerte.

221 (vii) *Escena séptima* (19,12-16a). **12.** *si pones en libertad a ese hombre, no eres amigo del césar:* La expresión «amigo del césar» se

convirtió más adelante en un título honorífico concedido a quienes prestaban un servicio especial al emperador. Las personas influyentes que rodeaban al rey en el período helenístico se denominaban también «amigos del rey». Algunas de las monedas acuñadas bajo Herodes Agripa I muestran la inscripción *philokaisar*, «amigo del césar». Para forzar a Pilato a ejecutar a Jesús, las autoridades judías sustituyen su verdadera acusación, que es de tipo religioso, por una acusación política: afirman que Jesús «se ha proclamado rey» en contra del césar y amenazan a Pilato con acusarlo de «traición» al emperador si no le condena. La venganza de Pilato es forzar a los judíos, que en 11,48.50 se muestran celosos de su Templo y de sus prerrogativas como nación, a reconocer que el césar es su único rey. **14.** *¡he aquí a vuestro rey!:* Pilato repite de forma irónica la «verdad» de la «realeza» de Jesús, y deja que sean «los judíos» quienes pronuncien la sentencia de muerte contra él, una sentencia que el lector sabe bien que estaba decidida de antemano (11,53; véase D. Rensberger, *JBL* 103 [1984] 395-411).

222 (d) LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS (19,16b-30). Al igual que las escenas anteriores, la escena de la crucifixión es contada por Juan de forma peculiar. El crucificado es el Hijo exaltado. Ni la multitud se burla de él ni él experimenta el abandono. En lugar de eso, Jesús muere con su madre y el Discípulo Amado al pie de la cruz. Incluso en los pasajes en que Juan es paralelo a los sinópticos, podemos apreciar las diferencias de matiz que derivan de su comprensión teológica. Jesús mismo carga con su cruz (v. 17); Pilato ha escrito a propósito el rótulo de la cruz que especifica el motivo de la condena (vv. 19-22); la túnica de Jesús no tenía costuras, de modo que los soldados no tuvieron más remedio que sortearla entre ellos (v. 23); la sed de Jesús había sido anunciada por las Escrituras (v. 28). La muerte de Jesús se describe como «entrega» de su Espíritu (v. 30).

223 (i) *La acusación escrita sobre la cruz* (19,16b-22). Juan no relata ninguno de los episodios que los sinópticos asocian al camino de la cruz. O bien no tenía noticia de ellos (p.ej., Simón es obligado a cargar con la cruz de Jesús, Mc 15,21), o bien prefirió que fuera Jesús quien cargara con su cruz como signo de que seguía siendo él quien controlaba su destino. **19.** *el rey de los judíos:* En lugar de provocar las burlas de la multitud (como en Mc 15,26-32), la inscripción da pie a una última confrontación entre Pilato y los «grandes sacerdotes» (v. 21). **22.** *lo que he escrito...:* Al insistir en que no modificará su inscripción, Pilato afirma precisamente la verdad sobre Jesús que sus oponentes buscan desesperadamente de rechazar. Enfatiza asímismo el carácter público y universal de la afirmación, puesto que puede ser leída por todos: judíos, griegos y romanos.

224 (ii) *Al pie de la cruz* (19,23-27). Mientras que los sinópticos centran la escena de la cruz en las palabras y las reacciones de los espectadores de la crucifixión de Jesús, Juan nos describe lo que ocurre entre Jesús y «los suyos» (que aquí no se mantienen a distancia como las mujeres en Mc 15,40-41). **23.** *se apropiaron de sus vestidos:* El evangelista ha ampliado la tradición acerca de los soldados que se reparten las ropas de Jesús (Mc 15,24) y la ha estructurado en dos secuencias: la división de su vestido y el sorteo de la túnica sin costuras. Esta doble acción se presenta como cumplimiento de las Escrituras (Sal 22,19). **25.** La ampliación de la escena de los soldados se complementa con la escena de las palabras de Jesús a su madre y al Discípulo Amado. En la tradición sinóptica, las mujeres que acompañan a Jesús en la cruz se mantienen a distancia y el resto de los discípulos huye; Juan describe a las mujeres al pie de la cruz. **27.** *ahí tienes a tu madre:* Jn 2,3-5.12 es el único otro pasaje donde se menciona la madre de Jesús (véase I. de la Potterie, «Das Wort Jesu, "Siehe deine Mutter" und die Annahme der Mutter durch den Jünger», *Neues Testament und Kirche* [→ 97 supra] 191-219). No nos es posible determinar la relación que existe entre esta tradición acerca de la madre de Jesús y el Discípulo Amado y la tradición reflejada en Hch 1,14, donde aparecen la madre y los hermanos de Jesús formando parte del grupo reunido alrededor de los Doce. Tampoco queda claro hasta qué punto es simbólica la presencia de la madre de Jesús. Por una parte, encomendar al cuidado mutuo a su madre y al Discípulo Amado es una forma clara de completar la misión asumida por Jesús de velar por «los suyos». Otras interpretaciones remiten a símbolos externos al texto y al evangelio como «la nueva Eva» o «la Sión mesiánica que engendra a sus hijos». Ambas interpretaciones alcanzaron gran popularidad en la piedad mariana del s. XII.

225 (iii) *Jesús muere* (19,28-30). Jesús controla el proceso de su muerte hasta el final. **28.** *tengo sed:* La sed (que Juan debe haber derivado de su fuente) y el vinagre se mencionan a fin de dejar bien claro que todo se ha cumplido según el plan previsto. De hecho, Juan no cita de forma explícita el pasaje de la Escritura al cual se refiere. Probablemente se trate de Sal 69,22, aunque en este salmo ofrecer vinagre se describe como un gesto hostil. Algunos exegetas consideran que Juan interpreta el hecho de beber vinagre como el cumplimiento de las palabras acerca de beber el «cáliz» que el Padre le ha dado (Jn 18,11). **30.** *todo está cumplido:* Tras anunciar que la misión que el Padre le había encomendado está cumplida (cf. 8,29; 14,31; 16,32; 17,4), Jesús «entrega» su espíritu. Esta

expresión recuerda una vez más al lector que nadie ha «quitado» a Jesús la vida. Jesús ha entregado su vida voluntariamente (p.ej., 10,18).

226 (c) EL ENTIERRO DE JESÚS (19,31-42). Juan nos ofrece un relato muy elaborado del entierro. Algunos de los detalles, como el motivo por el que los soldados no rompen las piernas a Jesús, probablemente procedan de la fuente de Juan. Los esqueletos de los crucificados parecen indicar que se les rompían las piernas poco antes de su muerte para acelerar el proceso de sofocación. Otros detalles, como la obtención de «agua y sangre» del costado de Jesús, probablemente formen parte de la redacción final del evangelio (vv. 34b-35).

227 (i) *Las autoridades certifican su muerte* (19,31-37). Esta sección parece proceder de una fuente que contenía los vv. 31 (exceptuando la explicación acerca del sábado), 32-34.36.37(?). **34.** *sangre y agua:* En el relato original, el agua y la sangre procedentes del costado de Jesús probablemente representaban un detalle que identificaba su muerte con la de los mártires. 4 Mac 9,20 describe que de la herida de uno de los mártires brotó sangre y agua. Sin embargo, en el contexto del cuarto evangelio este detalle adquiere una nueva significación. El «agua» representa el Espíritu que Jesús glorificado derramará sobre sus seguidores (Jn 7,39). **35.** Este versículo es una adición del redactor final. Prepara el terreno para 1 Jn 5,6-7, donde se afirma que la «sangre» (muerte) de Jesús era necesaria para la salvación (también 1 Jn 1,7). **36-37.** Este pasaje es inusual puesto que acaba con dos citas de la Escritura. La segunda, Zac 12,10, solamente puede aplicarse al detalle propio de la tradición joánica, a saber, que los soldados atravesaron el costado de Jesús. Pudo haber sido añadida por el evangelista a fin de que quedaran justificadas las dos acciones de los soldados. Si la cita de Zacarías no ha sido añadida por el evangelista sino que pertenece a su fuente, entonces el vb. «atravesar» debió de referirse, como en Ap 1,7, a la crucifixión misma. El pueblo contemplará al crucificado (señal de juicio). Según Juan, el juicio se ha cumplido ya en la muerte de Jesús. La cita no está pensada como una sentencia contra el pueblo. La interpretación y la procedencia de la primera cita no está tan clara. Si su intención es identificar a Jesús con el cordero pascual, entonces su origen es la ley que prohíbe romper los huesos del cordero (Éx 12,10 LXX; 12,46; Nm 9,12). Si el autor tiene en mente la imagen del Siervo sufriente, entonces el origen será uno de los salmos tradicionalmente asociados a la pasión (p.ej., Sal 22,19 [Jn 19,24]; 69,22 [Jn 19,28]).

228 (ii) *José y Nicodemo dan sepultura a Jesús* (19,38-42). El relato del entierro de Jesús por José parece derivar de una fuente independiente. Describe cómo José fue a obtener autorización de Pilato para disponer del cuerpo de Jesús sin mencionar que fuera la víspera del sábado (cf Mc 15,42-45). En Marcos, José es un miembro del sanedrín que busca el reino de Dios; en Juan, es un discípulo secreto de Jesús (12,42). **39.** *Nicodemo:* Algunos piensan que la figura de Nicodemo entró a formar parte de la tradición joánica gracias a este relato. El evangelista nos recuerda que se trata del mismo Nicodemo que apareció en una de las primeras escenas (3,1-12; 7,50-51). *mirra y áloes:* La gran cantidad de especies (cf. la cantidad de perfume usado por María en 12,3) probablemente quiera significar el gran honor debido a Jesús. **40.** *vendas de lino:* A diferencia de Mc 15,46, que asume que el cuerpo fue simplemente cubierto con una sábana, la tradición joánica mantiene que fue ungido y cuidadosamente envuelto en vendas de lino (como Lázaro en 11,43-44). **41.** *un sepulcro nuevo:* El detalle de destacar que el sepulcro se hallaba en un jardín próximo y no había sido usado podría proceder de los relatos apologéticos acerca de la resurrección: estos detalles dejan claro que ni María ni los discípulos podían haber confundido el lugar donde lo habían sepultado cuando fueron a visitarlo la mañana de pascua.

229 (C) Jesús es resucitado (20,1-29). Los cuatro evangelios dan fe de que las mujeres que fueron a visitar el sepulcro de Jesús lo encontraron vacío (cf Mc 16,1-8). Mt 29,9-10 añade la aparición del Señor a las mujeres. Aunque la tradición de la aparición del Señor a los discípulos es muy antigua (1 Cor 15,3b-5), los relatos de las apariciones son tan divergentes que resulta difícil establecer la antigüedad relativa de cada uno de ellos. Jn 20,1-29 incluye tres tipos de tradición: (1) el sepulcro está vacío (vv. 1-2.11-13); (2) Pedro confirma que el sepulcro está vacío (vv. 3-10; cf. Lc 24,12.24); (3) Cristo se aparece a los discípulos (vv. 14-18.19-23.24-28 [?]). Las abundantes incoherencias narrativas indican que el evangelista ha utilizado y modificado distintas fuentes (véase F. Neirynck, *NTS* 30 [1984] 161-87). En 20,1 María Magdalena llega sola al sepulcro y sin embargo utiliza en el v. 2 el pl. («nosotras») propio de los relatos en que son varias las mujeres que van al sepulcro. En el v. 11, María regresa al sepulcro y se asoma a su interior, al parecer por vez primera aun cuando en el v. 2 había declarado ya que el cuerpo del Señor había sido robado. Tal como sucede en los relatos sinópticos, María ve ángeles en el sepulcro (v. 12), pero éstos no le anuncian el mensaje pascual. Tras describir que María se hallaba cara a cara con Jesús (vv. 14-15), el texto nos informa de que se volvió hacia él (v. 16). Cuando Pedro y el Discípulo Amado se asoma-

ron al sepulcro (vv. 6-7), vieron las vendas de lino pero no vieron a los ángeles. Parece que el evangelista incorporó al Discípulo Amado a la tradición acerca de Pedro que va a comprobar la noticia del sepulcro vacío (véase R. Mahoney, *Two Disciples at theTomb* [Berna 1974]). El segundo dativo («contárselo a...») del v. 2 introduce en el relato al Discípulo Amado y fue probablemente añadido al relato previo. El v. 3 empieza «Pedro salió» y a continuación añade la referencia al Discípulo Amado y pasa a utilizar el vb. en pl. «se dirigieron». La descripción del interior del sepulcro se presenta por duplicado (vv. 5 y 6). La fe que se atribuye al Discípulo Amado en el v. 8 no se correlaciona con su actuación. El v. 9 afirma en pl. que «aún no habían entendido».

La aparición de Jesús a Tomás en Jn 20,24-29 no tiene paralelo, aunque el tema de la prueba física que demuestra que el Resucitado es idéntico al Crucificado aparece en Lc 24,39-43. Juan quizás haya derivado la escena de Tomás de esa tradición.

230 (a) EL SEPULCRO VACÍO (20,1-10). Los evangelios sinópticos presentan una versión muy elaborada de la visita de las mujeres al sepulcro (lo encuentran abierto, el cuerpo de Jesús ha desaparecido, reciben el kerigma pascual y un mensaje para los discípulos), y describen brevemente (Mc 16,1-8a par.; Lc 24,12-24) la visita al sepulcro de Pedro y/o algunos discípulos para comprobar la noticia. Juan, en cambio, describe muy brevemente el descubrimiento por parte de María y se extiende en la visita de comprobación que llevan a cabo Pedro y el Discípulo Amado. La escena joánica que se corresponde a la de los sinópticos no es la primera visita de María al sepulcro sino la segunda, durante la cual se le aparece el Señor resucitado (vv. 11-18). Este segundo episodio contiene algunos detalles propios de los relatos sinópticos: las figuras angélicas y el mensaje para los discípulos. De acuerdo con el cuarto evangelio, sin embargo, ni el sepulcro vacío ni las apariciones son capaces de transmitir el significado pleno de la Pascua. La misión de Jesús se completa solamente con su retorno al Padre y a la gloria que tenía «antes de la creación del mundo» (20,17; 3,13; 6,51; 7,33; 12,2-3; 14,4.28; 16,5.17.28; 17,13). El Espíritu adviene tras la glorificación de Jesús (7,39; 16,7).

231 **1.** *María Magdalena:* Es uno de los personajes presentes al pie de la cruz en 19,25. Es la primera en ser nombrada entre las mujeres que visitan el sepulcro en los relatos sinópticos (p.ej., Mc 16,1; Mt 28,1; Lc 24,10). El pl. del v. 2 sugiere que la fuente de Juan se refería originalmente a un grupo de mujeres y no solamente a María Magdalena. El evangelista probablemente modificó el episodio para adaptarlo a una tradición preexistente acerca de una aparición del Señor resucitado a María Magdalena. *mientras todavía era de noche:* La referencia a la aurora proviene de la tradición. La referencia a la noche aparece solamente en este evangelio y forma parte del simbolismo de la luz que le es propio. Juan no alude a la unción del cuerpo de Jesús como motivo de la visita al sepulcro, porque en la escena del entierro ha descrito ya la unción (cf. Mc 16,1; Lc 24,1). Algunos exegetas consideran que este breve pasaje refleja la tradición más temprana con relación al sepulcro vacío: la piedra ha sido rodada, pero no aparece ningún ángel ni en este episodio ni en el de la visita de Pedro. Los discípulos no comprenderán el significado de este episodio hasta que no se les aparezca el Señor resucitado. **2.** *se han llevado del sepulcro al Señor:* María expresa por tres veces su preocupación por la desaparición del cuerpo de Jesús (vv. 2.13.15). Mientras que en la fuente de Juan este hecho debió de estar destinado a dejar claro que los discípulos no habían robado el sepulcro (cf. Mt 28,13-15), en Juan puede que forme parte de un plan para hacer sospechar que «los judíos» sí lo han hecho. En la escena del entierro se menciona que el cuerpo fue confiado a «los judíos» (19,31). El «miedo a los judíos» aparece en la escena del entierro (19,38) y más adelante en relación con los discípulos que se esconden (20,19.26). *no sabemos dónde lo han puesto:* La expresión remite a las controversias de la vida pública (7,11.22; 8,14.28.42) y a los discursos de despedida (13,33; 14,1-5; 16,5): ni «los judíos» ni los discípulos sabían «adónde» se dirigía Jesús. El evangelio nos ha ofrecido ya dos respuestas: Jesús retorna al Padre (13,1-3; 14,12.28; 17,21-26) y «habitará en» sus discípulos (14,3.18.20.23.28). Algunos exegetas han identificado un tema mosaico en estos versículos, basándose en el hecho de que nadie sabe «dónde» está enterrado Moisés (Dt 34,10). Son la respuesta a las objeciones en relación a Jesús-profeta mosaico. Jesús «permanece para siempre» (p.ej., Jn 12,34; véase P. Minear, *Int* 30 [1976] 125-39).

232 **3.** *Pedro y el otro discípulo:* Aunque el evangelista es quien ha añadido al relato el personaje del Discípulo Amado, es posible que una de las versiones tradicionales describiera la visita al sepulcro de un grupo no especificado de discípulos. Durante la cena, el Discípulo Amado ocupó el lugar más próximo a Jesús (13,25); ahora su amor ejemplar por Jesús lo impulsa a ser el primero en llegar al sepulcro (v. 4). **5.** *pero no entró:* Retrasando la entrada del Discípulo Amado el evangelista consigue que la fe que éste demuestra cuando finalmente entra y ve se convierta en el punto culminante del episodio. **7.** *el paño... no estaba con las vendas:* La distribución del paño y las vendas indica que el cuerpo no ha sido robado. **9.** *la Escritura:* El episodio original proba-

blemente concluía con la perplejidad de los discípulos. Aquí, de acuerdo con el credo de 1 Cor 15,4, la resurrección de Jesús se considera el cumplimiento de la Escritura, pero no se aporta ninguna cita del AT. Hasta que la glorificación de Jesús no sea completa, los discípulos no estarán en disposición de «recordar» y comprender la plena significación de lo que ha ocurrido (p.ej., 14,25-26; 16,12-15). El Discípulo Amado presenta una fe modélica, capaz de percibir al instante la verdad de la resurrección (también 21,7). Es el anti-tipo del personaje de Tomás, que se dejará invadir por la duda (20,24-29).

233 (b) EL SEÑOR SE APARECE A MARÍA MAGDALENA (20,11-18). La presencia de los ángeles en el sepulcro (v. 12) y la misión de anunciar la resurrección a los discípulos (v. 17) forman parte del material tradicional sobre el sepulcro vacío. En Mt 28,9-10, el Señor resucitado se aparece a las mujeres en su camino de regreso y les repite el mensaje de los ángeles, y las mujeres se prosternan y se abrazan a sus pies en un gesto de adoración (v. 9). En Juan, Jesús prohíbe a María Magdalena un gesto similar alegando que no ha completado todavía su retorno al Padre (v. 17). Este versículo es el único que, al igual que Mt 28,10, denomina «hermanos» a los discípulos. Juan nos ofrece su versión de un relato tradicional sobre la aparición de Cristo Resucitado a María Magdalena, quizás acompañada de las otras mujeres, cerca del sepulcro. La formulación joánica del mensaje pascual deja claro que el retorno del que habla Jesús no es su reencuentro con los discípulos. Su retorno (14,18-19; 16,22) es su exaltación al lugar que le corresponde junto al Padre (p.ej., 3,13; 6,62). **11-16.** La doble escena con los ángeles y con Jesús permite al evangelista enfatizar que el cuerpo de Jesús no ha sido robado, mientras que la prohibición a María Magdalena nos advierte que el cuerpo de Jesús no constituye el núcleo de la fe pascual. **17.** *subo:* Juan considera que la crucifixión, resurrección, exaltación y retorno a la gloria celestial de Jesús forman un suceso único (12,32-33). No debemos considerar la resurrección de Jesús como si Jesús hubiera retornado a la vida primero y a continuación ascendido al cielo. Por la resurrección, Jesús ha pasado a formar parte de una realidad completamente distinta. A la pregunta de cómo se manifestará Jesús a sus discípulos y no al mundo, Jn 14,22-23 responde apelando al amor y a la presencia íntima del Padre y el Hijo en los discípulos. En el mensaje que Jesús envía a sus discípulos se utiliza el lenguaje peculiar joánico según el cual los discípulos se han convertido en «los hijos de Dios» (1,12). **18.** *he visto al Señor:* El anuncio de María Magdalena, por el contrario, utiliza el lenguaje tradicional sobre la resurrección. No menciona los conceptos centrales de los discursos de despedida ni hace referencia a la dinámica de ascenso/retorno propia del cuarto evangelio.

234 (c) EL SEÑOR SE APARECE A LOS DISCÍPULOS (20,19-23). El evangelista se sirve del relato tradicional sobre la aparición de Jesús a los discípulos en Jerusalén para mostrar que las promesas acerca del retorno de Jesús se están cumpliendo en «la hora» de su exaltación/glorificación (cf. Lc 24,36-43.47-48). **19.** *miedo de los judíos:* El evangelista ha añadido esta frase a la introducción del episodio. La súbita aparición de Jesús en medio de sus discípulos reunidos y el saludo de «Paz» son ambos elementos tradicionales (cf, Lc 24,36, si aceptamos la versión ampliada que incluye el saludo de «paz»). **20.** *les mostró:* La demostración de que el Resucitado es verdaderamente el Crucificado forma también parte de la tradición (p.ej., Lc 24,39). En el contexto de la narrativa joánica, esta demostración sirve de respuesta a la pregunta «¿Dónde se lo han llevado?». «Ellos» (¿= los judíos?) no se han llevado el cuerpo de Jesús a ninguna parte. Pertenece a la gloria celestial del Jesús exaltado. El gozo que sienten los discípulos significa el cumplimiento de las promesas de una alegría renovada (14,19; 16,16-24). **21.** *paz:* También un don prometido (14,27). La misión que Jesús encomienda a los discípulos aparece en otros relatos de resurrección (p.ej., Lc 24,47-48; Mt 28,19-20a). En Juan se describe como el «envío» de los discípulos (que ahora representan a Cristo) al mundo (p.ej., Jn 13,16.20; 17,18). **22-23.** *Recibid el Espíritu Santo. A quienes les perdonéis los pecados...:* Esta afirmación parece derivar de la fuente del evangelista, puesto que utiliza una expresión («perdón de los pecados») que no es propia del cuarto evangelio. En Juan, el Espíritu expresa la presencia íntima de Dios (14,17) y fluye del Cristo exaltado para dar la vida eterna (7,39). Lc 24,47-49, en cambio, sí relaciona el envío de los discípulos como «testimonios» y el anuncio del perdón con el Espíritu que les será dado en Pentecostés. 1 Jn parece demostrar, sin embargo, que la expresión «el perdón de los pecados» formaba parte de la tradición joánica (p.ej., 1,9; 2,19); y a pesar de ello, a lo largo del cuarto evangelio aparece solamente un «pecado»: la falta de fe (8,24; 9,41). La doble fórmula es paralela a la de Mt 18,18; 16,19 («lo que atéis en la tierra...»). Puesto que Juan utiliza el término «discípulos» sin más especificación, es de suponer que la misión se encomienda a la comunidad creyente como un todo, y no a «los Doce» ni a ningún otro grupo en particular. El «poder» de perdonar probablemente se expresa en el don del Espíritu que será concedido a todos los que creerán gracias a la «misión» de los discípulos y que se unirán

a la comunidad, y no (como en Mt 18,19) en relación a un cristiano que ha pecado.

235 (d) EL SEÑOR SE APARECE A TOMÁS (20,24-29). Mientras que Lc 24,41-43, ante la falta de fe, se extiende en demostrar la identidad física entre Jesús y el crucificado, Juan compone un episodio independiente: la aparición de Jesús a Tomás (→ Pensamiento del NT, 81:128). El v. 25 remite al v. 20 y el v. 26 es una paráfrasis del v. 19. Los restantes elementos que componen la escena son típicamente joánicos: (a) la exortación a convertirse en creyente (v. 27); (b) la confesión de Tomás, «Señor mío y Dios mío» (v. 28); (c) la bendición de los futuros creyentes (v. 29). La confesión de Tomás es la culminación de la cristología del cuarto evangelio, ya que aclama a Jesús crucificado/exaltado como «Señor y Dios» (cf. otras aclamaciones en el evangelio 1,49; 4,42; 6,69; 9,37-38; 11,27; 16,30). Tomás es reprendido por exigir un signo antes de decidirse a creer (v. 25; cf. 4,48). Debería tener suficiente con la palabra de los creyentes (p.ej., 17,20). **29.** *dichosos los que...:* La bendición final insiste en el hecho de que la fe de los cristianos que han creído sin haber visto no se diferencia en nada de la fe de los primeros discípulos. La fe de todos ellos se fundamenta en la presencia del Señor mediada por el Espíritu.

236 (D) Conclusión: El propósito del evangelio (20,30-31). Estos versículos son similares a la conclusión en Jn 21,24-25 y 1 Jn 5,13. Al parecer, constituyeron la conclusión final del evangelio en su primera versión, antes de que le fuera añadido el cap. 21. **30.** *muchos más signos:* Este versículo caracteriza el contenido del evangelio como «signos». Por ello, algunos consideran que se trata de la conclusión original de la colección de milagros usada por el evangelista como fuente. En este contexto, la resurrección de Jesús debe interpretarse como el «signo» definitivo de su relación con el Padre, aunque el evangelista parece limitar la palabra «signo» a los milagros que vehiculan la revelación de Jesús al mundo en la primera parte del evangelio (p.ej., 12,37). El v. 31 resume el propósito del evangelio: suscitar la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios, fuente de vida eterna (p.ej., 3,15-16.36).

237 (IV) Epílogo: El Señor se aparece en Galilea (21,1-25). Este capítulo aúna elementos diversos procedentes de tradiciones independientes: una aparición del Señor resucitado junto al lago de Tiberíades (cf. Mt 28,16-18; → Geografía bíblica, 73:60-61), una pesca milagrosa (cf. Lc 5,1-11), una comida (cf. Lc 24,30-31.41-43), la misión encomendada a Pedro (cf. Lc 5,10b; Mt 16,18), la predicción del martirio de Pedro y el destino del Discípulo Amado (cf. Mt 10,23; 16,28; Mc 9,1; 13,30). El elemento unificador es la figura de Pedro. Las distintas escenas tienen como objetivo describir la relación de Pedro con Jesús como testimonio directo de la resurrección, como misionero, como pastor de las ovejas y como mártir, y también se ocupan de su relación con el Discípulo Amado. Aunque el autor Jn 21 presupone las escenas del cap. 20 (p.ej., vv. 1.14; así como la referencia a Tomás como *Didymos* en v. 2, cf. 2, cf. 20,24), el lector del evangelio tiene la impresión de que el cap. 20 cumple de forma satisfactoria su función conclusiva y no esperaría una continuación. El punto de mira decididamente eclesial del cap. 21, especialmente su interés en destacar que a Jesús resucitado se le reconoce en una comida compartida y que Pedro ha sido designado por Jesús como el pastor de sus ovejas, ha conducido a la conclusión de que este capítulo es el resultado final de una reedición del evangelio llevada a cabo en el contexto de la crisis comunitaria que reflejan las epístolas joánicas. Probablemente representa un compromiso entre los cristianos joánicos que consideraban que Jesús había confiado a «los suyos» al Discípulo Amado (19,26-27), y las otras iglesias, que reconocían la autoridad de Pedro (R. E. Brown, *Community* 161-62; H. Thyen, «Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kieche im Spiegel Joh 21», *L'Evangile de Jean* [ed. M. de Jonge, BETL 44 Gembloux 1977] 259-99). Los vv. 24-25 representan la conclusión final.

238 (A) Las apariciones junto al mar de Galilea (21,1-14). Los vv. 1 y 14 hacen mención de las apariciones en Jerusalén y sirven de enlace con el resto del evangelio. Una tradición antigua afirmaba que Jesús se había aparecido en Galilea (Mc 16,7), pero el único relato asociado a esta tradición es el de la misión universal de los discípulos en Mt 28,16-20. La escena de pesca en Juan tiene relación con la pesca milagrosa de Lucas y con la designación de Pedro «pescador de hombres» (Lc 5,1-11). Se ha sugerido que el relato lucano pudiera ser un relato de resurrección sacado de contexto (véase *FGL* 561). Esta hipótesis haría coincidir las posibles fuentes de Juan y Lucas y, sin embargo, las peculiaridades del relato joánico hacen que sea igualmente probable que los dos episodios se hayan originado de forma independiente.

239 (a) LA PESCA MILAGROSA (21,2-8.10-11). **2.** *Simón Pedro, Tomás...:* La lista de nombres quizás proceda del editor del evangelio, puesto que tanto Tomás como Natanael son presentados al lector de acuerdo con su descripción en el evangelio. **3.** *voy a pescar:* La decisión de ir a pescar, adecuada si consideramos el relato como la primera (¿la única?) aparición de Jesús a sus discípulos, resulta sorprendente tras la misión que éste les ha encomendado en 20,21. **4.** El hecho de no reco-

nocer a Jesús, típico de los relatos sobre las apariciones (p.ej., Jn 20,15; Lc 24,14-15), resulta también más apropiado en el contexto de una aparición independiente. Diversos detalles de la pesca presentan paralelos en el relato de Lucas: los discípulos han trabajado toda la noche sin ningún éxito; Jesús les ordena echar las redes al agua; las redes se llenan con un gran número de peces; la reacción espontánea de Pedro; los peces como símbolo de la misión; y la referencia al estado de la redes. Los relatos se diferencian en la localización del bote y de Jesús, en el contenido de la reacción de Pedro, en el estado de las redes y en la presencia de otros botes que les ayudan a arrastrar las redes. **7.** *¡es el Señor!:* La identificación por parte del Discípulo Amado del extraño que está en la orilla desencadena la reacción de Pedro. Algunos exegetas señalan un paralelo con la escena de María Magdalena; María reconoce al Señor cuando éste la llama por su nombre (20,16). Jesús se ha dirigido a los discípulos con la denominación propia de la comunidad joánica, «hijos» (v. 5; cf. 1 Jn 2,13.18; 3,7). **10.** *traed ahora algunos de los peces:* La petición parece entrar en contradicción con el v. 9, pero sirve para relacionar la pesca con la escena de la comida. **11.** *153 peces:* El significado simbólico de los 153 peces es discutido. El paralelo con el relato de Lucas sugiere que debe de hacer referencia a la universalidad de la misión (cf. 10,16). El narrador quizás haya enfatizado el hecho de que las redes no se rompieran para significar la unidad de los creyentes y contraponerla a las divisiones de las multitudes faltas de fe del evangelio (p.ej., 7,43; 9,16; 10,19).

240 (b) LA COMIDA (21,9.12-14). El relato de la pesca milagrosa se convierte en un relato de resurrección y se combina con la tradición acerca del reconocimiento por parte de los discípulos de Jesús resucitado durante una comida. En Lc 24,43 el mismo Jesús come pescado para alejar toda duda acerca de su presencia física. En Lc 24,30 Jesús abre los ojos a los discípulos bendiciendo, partiendo y distribuyendo el pan. El pan y el pescado fueron los alimentos bendecidos en el relato de la multiplicación de los panes en Jn 6,9. Ambos relatos coinciden en situar la acción junto al lago de Tiberíades (son los dos únicos relatos del cuarto evangelio que mencionan este lago) y coinciden también en el gesto de Jesús que toma el alimento y lo reparte a sus discípulos (v. 13). En Jn 6,11, Jesús distribuye el alimento entre la multitud. Parece, pues, harto probable que la escena del reconocimiento de Jesús durante la comida esté destinada a recordar al lector joánico la presencia de Jesús en la eucaristía (véase R. Pesch, *Der reiche Fischfang: Lk 5,1-11/Jo 21,1-14; Wundergeschichte-Berufungserzéhlung-Erscheinungsbericht* [Düsseldorf 1969]).

241 (B) Las palabras de Jesús acerca de Pedro y del Discípulo Amado (21,15-23). Durante la cena, la pregunta de Pedro acerca del traidor fue mediada por el Discípulo Amado (13,23-25); mientras que Pedro había negado al Señor, el Discípulo Amado estuvo presente al pie de la cruz para recibir a la madre de Jesús y ser recibido por ésta (19,26-27); el Discípulo Amado llega primero al sepulcro y cree en el Señor resucitado sin haberlo visto (20,4-8); el Discípulo Amado reconoce al Señor en la orilla y proporciona a Pedro la ocasión de acercársele (21,7). Sin embargo, en esta sección, el papel de Pedro como pastor y mártir es establecida por el propio Señor resucitado. La posición privilegiada del Discípulo Amado es reconocida, pero al parecer está destinada a no tener continuidad tras su muerte.

242 (a) PEDRO, PASTOR Y MÁRTIR (21,15-19). **15-17.** *Simón, hijo de Juan, ¿me amas?:* Pedro invierte la triple negación de 18,17.25-26. Lucas 22,31-34 asocia la predicción de que Pedro «se convertirá y confirmará en la fe a sus hermanos» con la predicción de las negaciones. Su conversión se vincula a menudo al hecho de ser el primero en ver al Señor (p.ej., 1 Cor 15,4; Lc 24,34); es ésta una tradición que no aparece en forma narrativa a no ser que consideremos que Jn 21,1-14 deriva de un relato donde Jesús se aparece a Pedro en solitario. Para el cuarto evangelio amar a Jesús equivale a guardar sus mandamientos (14,15; 15,10). Aquí, el amor de Pedro le vale el encargo de «alimentar» y «apacentar» a las ovejas de Jesús. Esta tradición parece dar por supuesto el desarrollo del cargo eclesial de «supervisor». La expresión «apacentar» se utiliza en 1 Pe 5,2-4 y Hch 20,28 en relación con los obispos y los ancianos de la comunidad. El cuarto evangelio insiste en la solicitud de Jesús por el rebaño que Dios le ha encomendado (10,3-4.14.27-30; 17,6.9-12). Jesús encarga ahora a Pedro que tenga su misma solicitud. Una tradición paralela se refleja en la designación de Pedro como «roca» en Mt 16,18-19, que muchos exegetas consideran sacada de una escena de resurrección. **18.** *te aseguro:* Jesús declara en este momento que Pedro cumplirá su promesa de seguirle hasta la muerte (13,37-38). *1 Clem* 5,4 nos informa de que Pedro murió mártir bajo Nerón. *cuando eras más joven, tú mismo te ceñías el vestido e ibas a donde querías; mas, cuando seas viejo...:* Se trata de un proverbio. En el v. 19, el narrador lo aplica a la muerte de Pedro; sin embargo, no queda claro si la expresión «extender los brazos» es una referencia explícita a la crucifixión de Pedro o simplemente alude al hecho de ser maniatado como prisionero. La tradición sobre la crucifixión de Pedro no aparece documentada hasta Tertuliano (*Scorpiace* 15.3).

243 (b) EL DISCÍPULO AMADO (21,20-23). Esta sección está estructurada alrededor de un

dicho antiguo de Jesús. Se aplica al Discípulo Amado una tradición paralela a la que afirma que el Hijo del hombre retornará antes de que se extinga la generación de Jesús (v. 22; cf. Mc 9,1). El narrador ha creado una larga introducción en el v. 21 a fin de recordar al lector la especial relación existente entre Jesús y el Discípulo Amado. La misión de Pedro incluirá la glorificación de Dios en el martirio (vv. 22b.19); el Discípulo Amado, por el contrario, no murió mártir. El vb. «permanecer» era utilizado con diversos significados en la comunidad joánica. Suele referirse a la nueva relación entre los discípulos y el Padre/Hijo. Aquí da pie a un malentendido. **23.** *estas palabras:* Este versículo informa al lector de la existencia de una tradición sobre la inmortalidad del Discípulo Amado. Puesto que el Discípulo Amado ha muerto ya, el narrador se propone explicar el origen de la confusión. Al parecer, su intención es dar a entender al lector que el Discípulo Amado «permanece» de hecho en la comunidad, en la interpretación de la tradición de Jesús inspirada por el Espíritu que la comunidad lleva a cabo basándose en su testimonio. El testimonio del Discípulo Amado es el fundamento del cuarto evangelio. Mientras haya comunidades que mantengan vivo este evangelio, el Discípulo Amado «permanecerá».

244 (C) Conclusión: El testimonio acerca de Jesús (21,24-25). Las palabras conclusivas del evangelio recuerdan al lector que la verdad contenida en el cuarto evangelio tiene su origen en el testimonio acerca de Jesús del Discípulo Amado (cf. 19,35). **24.** *estas cosas:* No se refiere necesariamente a la totalidad del evangelio, pero sí implica que la tradición oral iniciada por el Discípulo Amado y quizás también por algunos escritos sobre ella constituyen el fundamento del evangelio. El autor de estas palabras afirma la veracidad del testimonio del Discípulo Amado mediante una fórmula paralela a la que el evangelio aplica al testimonio de Jesús (p.ej., 5,31-32). **25.** *muchas otras cosas:* Este versículo pudiera ser una adición aún más tardía que los versículos anteriores. Remite de forma clara a 20,30, aunque sin el énfasis cristológico. Quizás tenga como finalidad justificar el material adicional incluido en el evangelio.

[Traducido por Teresa Forcades]

62
Cartas de Juan

Pheme Perkins

BIBLIOGRAFÍA

1 Alegre, X., «Cartas joáneas», en Tuñí, J.-O. y Alegre, X., *Escritos joánicos y cartas católicas* (IEB 8, Estella 2001). Balz, H. D., «Die Johannesbriefe», *Die katholischen Briefe* (NTD 10, Gotinga [11]1973) 150-216. Bogart, J., *Orthodox and Heretical Perfectionism* (SBLDS 33, 1977). Bonnard, P., *Les épitres joanniques* (Ginebra 1983). Brown, R. E., *The Epistles of John* (AB 30, Garden City 1982). *Las comunidades que los apóstoles nos dejaron* (Bilbao 1987, Orig. 1984). Brox, N., «"Doketismus" -eine Problemanzeige», *ZKG* 95 (1984) 301-14. Bultmann, R., *The Johannine Epistles* (Herm, Filadelfia 1973). Cooper, E. J., «The Consciousness of Sin in 1 John», *LTP* 28 (1972) 237-48. Dodd, C. H., *The Johannine Epistles* (MNTC, Londres 1946). Grayston, K., *The Johannine Epistles* (NCB, Grand Rapids 1984). Houlden, J, L., *A Commentary on the Johannine Epistles* (HNTC, Nueva York 1973). Le Fort, P., *Las cartas de Juan* (Madrid 1985). Malatesta, E., *Interiority and Covenant* (AnBib 69, 978). Marshall, I. H., *The Epistles of John* (NICNT, Grand Rapids 1978). Nauck, W., *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (WUNT 3, Tubinga 1957). O'Neill, J. C., *The Puzzle of 1 John* (Londres 1966). Schnackenburg, R., *Las cartas de San Juan* (Barcelona 1980; orig. 1975). Smalley, S. S., *1, 2, 3 John* (WBC 51, Waco 1984). Wengst, K., *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes* (Gütersloh 1976).

DBSup 4.797-815. *IDBSup* 486-87. Brown, *INT* 503-40. Wik-Schm, *INT* 913-37. Bibliografía actualizada periódicamente: www.Johannine.net

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Interrelación de las epístolas.** Las epístolas joánicas son un ejemplo de las distintas formas de comunicación existentes entre las iglesias primitivas. 2 y 3 Jn son cartas breves que alguien denominado «el presbítero» dirige a otras comunidades. 2 Jn prohíbe el contacto de los miembros de la iglesia con el grupo disidente de cristianos joánicos. 3 Jn tiene como objetivo asegurar que los misioneros enviados por el presbítero serán bien recibidos por Gayo, tras haber sido rechazados por otro líder cristiano llamado Diotrefes. El paralelo entre las frases introductorias («a quien amo en la verdad», 2 Jn 1; 3 Jn 1; «me he alegrado mucho de encontrar... siguiendo la verdad», 2 Jn 4; 3 Jn 3), y las frases conclusivas (2 Jn 12; 3 Jn 13) de una y otra epístola nos indican que ambas son obra de un mismo autor.

Por el contrario, 1 Jn no es una carta sino una exhortación dirigida a los cristianos joánicos (→ Cartas del NT, 45:16). No hay ninguna referencia explícita al autor. Del texto se deduce que es el representante autorizado de un grupo de «testigos» que dan fe de la verdadera tradición joánica (1 Jn 1,4). 1 Jn pone en guardia a la comunidad contra las opiniones de los disidentes. Los acusa de no cumplir el mandamiento del amor, los llama seductores y anticristos que no reconocen «la venida de Jesucristo en la carne» (2 Jn 5-7; 1 Jn 2,7; 5,3; 3,7; 2,23; 4,2; 2,18). Algunos exegetas consideran que el estilo de 2 Jn demuestra que no fue escrita por el mismo autor que 1 Jn, sino por otro de los maestros joánicos a que se refiere el «nosotros» de 1 Jn 1,4. (Compárese la acusación contra los que han «traspasado los límites» de la doctrina en 2 Jn 9 con la acusación paralela en 1 Jn 2,23-25.) Otros atribuyen las diferencias al hecho de que 2 Jn es una carta privada y 1 Jn, en cambio, una exhortación pública.

La severidad de las medidas contra los disidentes recomendadas en 2 Jn 10-11 solamente puede justificarse en el contexto de una crisis en el seno de la comunidad joánica como la que nos describe 1 Jn. En consecuencia, mantenemos la visión tradicional acerca de la relación existente entre estas dos cartas. 1 Jn se

compuso antes que 2 Jn. Algunos exegetas consideran que 2 Jn fue enviada a sus destinatarios acompañada de una copia de 1 Jn. Puesto que no menciona de forma directa el tema de los disidentes, 3 Jn no puede fecharse con exactitud. Numerosos exegetas, sin embargo, consideran que los misioneros enviados por la comunidad a la cual pertenece el autor de 3 Jn estaban siendo rechazados a causa de la confusión creada por la predicación de los disidentes mencionados en 2 Jn.

3 **(II) Autor, fecha de redacción y contexto comunitario.** Aunque las epístolas se han atribuido tradicionalmente al autor del cuarto evangelio, el hecho de que no fueran aceptadas por el conjunto de las iglesias hasta el s. III nos indica que al principio no se las asoció al evangelio de Juan. 1 Jn sólo aparece citada de forma inequívoca en el occidente y en el oriente cristianos a finales del s. II. 2 Jn se aceptó también alrededor del año 200 d.C. La referencia más temprana a 3 Jn es de mediados del s. III (véase *BEJ* 5-13).

La comparación de 1 Jn con el cuarto evangelio sugiere que 1 Jn (y, en consecuencia, 2 y 3 Jn) no fue compuesta por el autor del evangelio. En ocasiones, 1 Jn parece referirse a tradiciones teológicas de la comunidad joánica que no llegaron a formar parte del evangelio, o bien usa tradiciones comunes de forma teológicamente menos desarrollada que el evangelio. Es por esto que hay quien considera que 1 Jn es anterior al cuarto evangelio.

El argumento definitivo contra esta hipótesis es el contexto comunitario implícito en 1 Jn. El cuarto evangelio hace referencia a los retos planteados por el judaísmo y por otros grupos externos a la comunidad joánica que rechazan la visión joánica de Jesús como Hijo preexistente, enviado por el Padre. Las epístolas, por el contrario, hacen referencia a las tensiones y la ruptura experimentadas en el seno de la propia comunidad joánica. Además, el trauma de la ruptura, la insistencia en el mandamiento del amor mutuo y las repetidas exhortaciones a no apartarse de «lo que habéis oído desde el principio» solamente se comprenden a la luz de la forma concreta que la redacción del cuarto evangelio confirió a la tradición joánica.

Así, numerosos exegetas sugieren que 1 Jn fue redactada a modo de clave de interpretación del cuarto evangelio. Algunos identifican al autor de 1 Jn con el maestro joánico responsable de la redacción final del evangelio. Estos autores destacan la presencia de expresiones características como «sangre y agua» (aparece en la escena de la crucifixión Jn 19,34b-35; y también en el testimonio de 1 Jn 5,6). Según esta hipótesis, la versión canónica del cuarto evangelio y 1 Jn expresarían una misma visión teológica.

Si consideramos que el evangelio de Juan se compuso ca. 90 d.C., entonces las epístolas deberían reflejar la situación de la comunidad joánica ca. 100 d.C. No es posible retrasar esta fecha sin que aparezcan incoherencias con los documentos contemporáneos, por ejemplo, con las epístolas de Ignacio de Antioquía escritas ca. 110 d.C. Ignacio se posiciona en contra de un grupo de cristianos de Asia Menor que niega la importancia de la humanidad de Jesús invocando una cristología docética que rechaza la encarnación del Salvador divino. Los cristianos contra los que argumentan las epístolas joánicas no parecen haber oído hablar todavía de esta posición teórica. Ignacio describe unas iglesias de Asia Menor para las cuales el episcopado petrino es la norma de organización comunitaria. Las comunidades de las epístolas joánicas, por el contrario, no están estructuradas en torno a una autoridad central. Al parecer, las comunidades joánicas tenían sus maestros y probablemente los designaban con el término «presbíteros», pero queda claro que el autor de 1 Jn no puede apelar a ningún cargo derivado de los apóstoles para fundamentar su posición como verdadero transmisor de la tradición. Es la comunidad quien tiene la última palabra y debe confirmar que lo que el autor ha escrito es fiel a lo que han oído desde el principio (→ Teología joánica, 83:14).

Algunos exegetas consideran que el episodio de la rehabilitación de Pedro en Jn 21,15-19 refleja el punto de inflexión a partir del cual los cristianos joánicos pasaron a reconocer y aceptar la autoridad del obispo-presbítero. En el resto del cuarto evangelio, solamente se acepta a Jesús (o el Paráclito) como guía de la comunidad (10,1-18); solamente Jesús ofrece su vida por las ovejas (10,14-18). Nos consta que la imagen del pastor era ampliamente aplicada al obispo-presbítero en Asia Menor (Hch 20,28; 1 Pe 5,2; Ign., *Rom* 9,1). De acuerdo con esta tendencia, la solución a la crisis de la comunidad joánica que propone el redactor de la sección final del cuarto evangelio pasa por aceptar la institucionalización de un cargo eclesial según el modelo de Jesús-pastor, y difiere, por tanto, de la solución propuesta por el autor de 1 Jn (véase *BEJ* 110-12).

4 **(III) Relación con el cuarto evangelio.** La hipótesis de que las epístolas fueron escritas tras una primera consolidación (aunque no la definitiva) de las tradiciones del cuarto evangelio parece conforme al contexto comunitario reflejado por el evangelio y por las mismas epístolas. Aunque no podamos identificar ningún pasaje de 1 Jn como cita directa del cuarto evangelio, el poder persuasivo de la mayoría de sus argumentos se fundamenta en la tradición joánica establecida por el evangelio. Así, 1 Jn 1,1-4 remite por una parte al pró-

logo del evangelio, al referirse a Jesús como vida que procede del Padre y se manifiesta (1,1-18), y por otra a temas propios de los discursos de despedida, p.ej. la importancia de los discípulos como testimonios de Jesús «desde el principio» (15,27). En el evangelio, los discursos de Jesús tienen como finalidad «que vuestro gozo sea completo» (15,11). Aquí el autor escribe a fin de que la audiencia «tenga comunión con nosotros» y «nuestro gozo sea completo».

Algunos exegetas se sienten confundidos a causa de la distancia teológica entre 1 Jn y el evangelio. En contraste con el evangelio, 1 Jn omite cualquier referencia directa a la gloria de Jesús. No aparece ni siquiera el énfasis característico del cuarto evangelio en la identidad de Jesús con Dios. Con frecuencia, el lenguaje teológico de 1 Jn parece reflejar una tradición primitiva ya superada en el evangelio. Por ejemplo, «Paráclito» (1 Jn 2,1) se aplica a Jesús como abogado celestial en lugar de aplicarse al «retorno» de Jesús actualizado en la venida de su Paráclito, presencia permanente que guía a la comunidad. Los títulos aplicados a Jesús son Justo (1 Jn 2,7-8), Mesías (2,22) e Hijo (1,3; 3,23). En lugar de encontrar en la cruz de Jesús la revelación de su «gloria», 1 Jn retoma la antigua tradición e interpreta la muerte de Jesús como expiación (1,7; 2,2; 3,16; 4,10).

5 Estas diferencias han sido el motivo de que algunos exegetas llegaran a la conclusión de que 1 Jn fue escrita con anterioridad al cuarto evangelio o, como máximo, en el contexto de la redacción de alguna de sus últimas secciones (p.ej. en el contexto de las crisis de comunidad que reflejan los discursos de despedida). Así, se han propuesto las siguientes secciones de 1 Jn como antecedentes a algunos de los temas del cuarto evangelio: (1) 1,1-4, antecedente al prólogo; (2) 2,20.25 y 3,22, doctrina sobre el Espíritu; (3) 3,12-13, Judas; (4) 3,18, ataque parenético contra el uso de la palabra que el evangelio sustituye por la descripción del poder de la palabra; (5) 3,23, la fe; (6) 4,14, el mundo; (7) 5,5,14-17, pedir algo a Cristo, y (8) 5,20-21, el verdadero conocimiento de Dios (véase Grayston, *Epistles* 12-14).

Sin embargo, el número de pasajes de 1 Jn que son inteligibles solamente en el supuesto de que el autor y la audiencia estén familiarizados con las formulaciones del evangelio (véase *BEJ* 19-35.755-59) pone en entredicho estas propuestas. Los discursos de despedida parecen haber sido el antecedente inmediato de muchas de las imágenes que aparecen en 1 Jn. 1 Jn refleja la relación entre Dios (Padre, Hijo, Espíritu) y el cristiano: el Padre ama al cristiano (Jn 14,21; 1 Jn 4,16); el Hijo reside en el cristiano fiel (Jn 15,4; 1 Jn 3,24); el don del Espíritu (Jn 14,16-17; 1 Jn 4,13). Algunos factores importantes de la relación del cristiano con Dios son: la íntima presencia mutua (Jn 14,20; 1 Jn 3,24); el perdón (Jn 15,3; 1 Jn 1,9); la vida eterna (Jn 17,2; 1 Jn 2,29); la justicia (Jn 16,10; 1 Jn 2,29). Se reafirman algunas de las condiciones básicas para el discipulado cristiano: el creyente no se encuentra «en pecado» (a diferencia del «mundo» no creyente, Jn 16,8-9; a diferencia del falso perfeccionismo de los disidentes, 1 Jn 1,8; 3,4-9); se debe amar a Jesús y guardar sus mandamientos (Jn 14,15; 1 Jn 2,3 [«conocerle» en lugar de amarle]; 3,10.22-24); se debe rechazar el comportamiento «de este mundo» (Jn 15,18, el odio del mundo hacia los creyentes; 1 Jn 2,15, no se debe «amar el mundo»; 4,1, los falsos espíritus que habitan el mundo); la fe «vence al mundo» (Jn 17,8-9; 1 Jn 2,13-14; 5,5). (Véase Smalley, *1, 2, 3 John* xxx).

Se ha sugerido que 1 Jn reproduce la estructura del evangelio. Tras un prólogo que remite al del evangelio (1 Jn 1,1-4), la epístola se divide en dos secciones. La primera, una parénesis acerca de la obligación de «caminar en la luz» (1 Jn 1,5-3,10) se correspondería al «libro de los signos» (Jn 1-12). Caminar en la luz es la auténtica respuesta al evangelio predicado desde el principio y distingue a los verdaderos cristianos joánicos de los disidentes. La segunda sección trata de la obligación del amor mutuo (1 Jn 3,11-5,12), y se corresponde al «libro de la gloria» (Jn 13-21), esp. a los discursos de despedida que establecen el mandamiento del amor y presentan la muerte de Jesús como la materialización ejemplar del amor divino. El pasaje conclusivo acerca de la intención del autor se corresponde asímismo con el del evangelio (cf. Jn 20,30-31 y 1 Jn 5,13). (Véase *BEJ* 124-25.765). Sin embargo, solamente la introducción y la conclusión recurren de forma explícita al lenguaje del evangelio. Si la correspondencia estructural obedeciera a la intención del autor de 1 Jn, cabría esperar que el lenguaje evangélico apareciera en la transición entre la primera y la segunda sección de la epístola, aunque puede argumentarse que el juicio sobre el mundo que rechaza la revelación de Jesús (Jn 12,44-50) se corresponde a la separación entre los «hijos de Dios» y los «hijos de las tinieblas» de 1 Jn 3,10.

6 (IV) Los oponentes joánicos. 1 Jn y 2 Jn hacen referencia a personas que, tras haber formado parte de la comunidad joánica, se han separado de ella (1 Jn 2,19; 4,1; 2 Jn 7). Se relaciona su separación de la comunidad con el hecho de no haber sido capaces de «confesar» la verdad acerca de Jesús y se les acusa de ser «falsarios y anticristos» que deben ser derrotados. Mientras que 1 Jn 4,1-5 presenta el tema de forma asertiva asumiendo que la comunidad a la cual se dirige rechazará estos «malos espíritus», 2 Jn 8-11 por el contrario lo

presenta en forma de prohibición: los cristianos no deben relacionarse ni tan sólo saludar a los que se asocian con la doctrina disidente (→ Teología joánica, 83:14).

7 Si asumimos la existencia de un lapso de tiempo entre 1 Jn y 2 Jn, la mayor dureza de 2 Jn sólo puede significar que la situación había empeorado. Algunos exegetas consideran que los disidentes habían empezado a predicar una interpretación docética de Jesús como instrumento terrenal del revelador divino al modo de los gnósticos del s. II. Contra esta hipótesis, las epístolas no atribuyen ninguna característica gnóstica a los disidentes (→ Iglesia primitiva, 80:64-80). Si las advertencias de 1 Jn nos permiten entrever los puntos de vista de los disidentes, al parecer éstos predicaban una soteriología que liberaba al creyente de la posibilidad de pecar y dejaba vacía de sentido la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús. Pretendían asimismo haber recibido el «conocimiento de Dios» y del Espíritu. Desconocemos de qué manera estas creencias les llevaron a separarse de los cristianos a los que se dirigen 1 Jn y 2 Jn.

8 Mediante su rechazo a recibir a los enviados del presbítero, Diotrefes (3 Jn 9-10) parece volver en contra del presbítero su propia ley acerca del trato debido a los disidentes (2 Jn 10-11). Para algunos exegetas, se trata de un dato que pone en evidencia un fracaso en la organización de las comunidades joánicas en una multitud de pequeñas iglesias domésticas unidas por misioneros itinerantes. 3 Jn no implica que Diotrefes fuera simpatizante de los disidentes. Diotrefes es simplemente el líder de una iglesia doméstica que ha decidido excluir de ella a todos los misioneros itinerantes.

9 (V) Género literario de las epístolas. 2 Jn y 3 Jn responden en su conjunto a las convenciones del género epistolar cristiano (→ Cartas del NT, 45:8). Se apartan del género al no mencionar el nombre propio del autor y, en 2 Jn, al no indicar la localización de la iglesia a la cual va dirigida la epístola. Y, sin embargo, el contenido de ambas epístolas remite a problemas concretos. No deben considerarse, pues, epístolas «simuladas». 2 Jn utiliza la expresión «gracia, misericordia y paz» propia de los saludos de las epístolas del NT, pero la utiliza como una afirmación y no como saludo. 3 Jn no tiene fórmula de saludo inicial. Sí presenta, en cambio, el típico saludo final de la iglesia a la cual pertenece el autor para los miembros de la iglesia destinataria.

Las analogías del NT más cercanas a 1 Jn son los tratados teológicos de Heb y Sant. Sin embargo, a diferencia de estos escritos, 1 Jn parece haber sido motivado de forma directa por el deseo de refutar los argumentos de los disidentes. Los elementos doctrinales de tipo más general que aparecen en 1 Jn pertenecen a la tradición que el autor desea invocar a su favor y no constituyen el objetivo principal de su escrito. (A favor de la hipótesis de que 1 Jn es primordialmente una exhortación, véase J. M. Lieu, *NovT* 23 [1981] 210-28.) La estructura interna de 1 Jn es difícil de determinar más allá del consenso acerca de la existencia de un prólogo (1,1-4) y de una conclusión (5,13), que es paralela a la del evangelio y que lleva a considerar 5,14-21 como un apéndice. La mayoría de exegetas están también de acuerdo en señalar algún tipo de transición en 2,28-29. Los que dividen el cuerpo de la epístola en tres secciones acostumbran a iniciar la tercera en 1 Jn 4,1.

10 La existencia de unidades formales en 1 Jn ha dado pie a un sinfín de teorías que coinciden en afirmar que 1 Jn es el fruto de múltiples redacciones sobre una fuente original. Las unidades formales de la epístola son las siguientes: (a) 1,6-2,2, «si decimos...», con su contraste «pero si...»; (b) 2,4-11, tres oraciones que se inician con «el que dice...» y siguen con el desarrollo; (c) 2,12-14, consejos paralelos para «hijos, padres, jóvenes»; (d) 2,15-17, parénesis contra el amor al mundo; (e) 2,29-3,10, siete cláusulas, «todo el que...» seguidas de ptc.; (f) 5,18-20, tres cláusulas «sabemos que...». Poco hay que justifique la inclusión de estas unidades en una fuente común. Probablemente se trata de ejemplos más o menos estereotipados de la doctrina tradicional.

1 JUAN

11 Índice. 1 Jn puede estructurarse de la siguiente manera:

(I) Prólogo (1,1-4)
(II) Caminar en la luz (1,5-2,29)
  (A) La exhortación de los dos caminos (1,5-2,17)
    (a) Dios es luz (1,5)
    (b) La libertad frente al pecado (1,6-2,2)
    (c) Guardar los mandamientos (2,3-11)
    (d) Triple recomendación (2,12-14)
    (e) El rechazo del mundo (2,15-17)
  (B) El rechazo de los anticristos (2,18-29)
    (a) La división como señal de la última hora (2,18-19)
    (b) La unción preserva la verdadera fe (2,20-25)
    (c) La unción enseña a la comunidad (2,26-27)
    (d) Confianza en el juicio (2,28-29)

(III) El amor como distintivo de los hijos de Dios (3,1-24)
  (A) Ahora el Padre nos convierte en hijos (3,1-10)
    (a) Ahora somos ya hijos de Dios (3,1-3)
    (b) El que ha nacido de Dios no peca (3,4-10)
  (B) Los cristianos deben amarse los unos a los otros (3,11-18)
    (a) Caín: el odio conduce a la muerte (3,11-15)
    (b) La muerte de Cristo: modelo de amor (3,16-18)
  (C) Nuestra confianza ante Dios (3,19-24)
    (a) Dios es mayor que nuestros corazones (3,19-22)
    (b) Dios permanece en el que guarda sus mandamientos (3,23-24)
(IV) Los mandamientos a amar y a creer (4,1-5,12)
  (A) El rechazo de los anticristos (4,1-6)
    (a) No confiesan a Jesús (4,1-3)
    (b) No han vencido al mundo (4,4-6)
  (B) Dios es amor (4,7-21)
    (a) Cristo nos ha manifestado el amor de Dios (4,7-12)
    (b) Gracias al Espíritu, hemos conocido el amor de Dios (4,13-16a)
    (c) Nuestra confianza: mantenernos en el amor de Dios (4,16b-21)
  (C) La fe en el Hijo (5,1-12)
    (a) La fe ha vencido al mundo (5,1-5)
    (b) Testimonio: el Hijo vino por la sangre y por el agua (5,6-12)
(V) Conclusión (5,13-21)
  (A) La confianza en la oración (5,14-17)
  (B) Tres afirmaciones acerca de la confianza (5,18-20)
  (C) Guardaos de los ídolos (5,21)

COMENTARIO

12 **(I) Prólogo (1,1-4).** En el evangelio, la Palabra preexistente que está junto al Padre es la vida y la luz del mundo (Jn 1,1.4). Aquí, «desde el principio» se refiere a la «palabra de vida eterna», al testimonio acerca de Jesús confiado a la comunidad desde el principio (vv. 1-3; cf. 2,7.24; 3,11). **1.** La fe en el Hijo como fuente de vida eterna procede del Evangelio y aparece en la conclusión (1 Jn 5,13). *hemos oído, visto... tocado con nuestras manos:* Como en el evangelio, el testimonio interrumpe la descripción de lo que «era desde el principio». 1 Jn enfatiza el carácter físico de la revelación que ha recibido la comunidad. **2.** *la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado:* La descripción de «vida eterna» que está «junto al Padre» remite a la descripción evangélica de la Palabra que está «junto al Padre». Jesús es la «vida», que se ha manifestado (cf. las afirmaciones «Yo Soy» del evangelio, Jn 11,25; 14,6). 1 Jn 3,5.8 utiliza también el pasado aor., «se nos ha manifestado» (*ephanerōthē*) para referirse a la encarnación de Jesús. **3.** *para que tengáis comunión con nosotros... comunión con el Padre y con su Hijo: Koinonia,* «comunión», «fraternidad», «participación mutua» aparece en 1 Jn 1,6-7 en contraste con la falsa *koinōnia* con Dios de los disidentes, y la forma verbal aparece en 2 Jn 11 para advertir contra la «participación» en las falsas obras de los disidentes y aconsejar que ni tan siquiera se los salude. En las epístolas paulinas, *koinōnia* expresa el compartir los bienes materiales en una colaboración misionera y también el compartir las bendiciones que se le asocian (1 Cor 9,23). De ahí se expande para incluir la divina «comunión con el Espíritu» (2 Cor 13,13). El término debió de usarse entre los misioneros de la comunidad joánica. El versículo que comentamos afirma que el propósito de 1 Jn es asegurar la *koinōnia* entre el autor y la audiencia, de modo que la audiencia pueda acceder a la *koinōnia* compartida por el Padre y el Hijo (véase P. Perkins, *CBQ* 45 [1983] 631-41). En los escritos joánicos, existen otras expresiones más habituales para designar la relación entre los creyentes y Dios: «estar en Dios» (1 Jn 2,5; 5,20); «permanecer» en Dios o Dios en el cristiano (p.ej., 2,6.24; 3,24; 4,13.15-16); o «tener a Dios/ al Hijo» (2,23; 5,12; 2 Jn 9; → Teología joánica, 83:35-37). **4.** *nuestro gozo sea completo:* Remite a Jn 15,11 y 16,24, donde queda claro que los discursos de Jesús tienen como finalidad hacer que el gozo de los discípulos sea completo. En Jn 17,13 se identifica el gozo de los discípulos con el gozo del mismo Jesús.

13 Las diversas expresiones de *koinōnia* con Dios se refieren a la relación recíproca entre la comunidad creyente y Dios. «Habitar en» puede entenderse como la expresión joánica de la alianza que vincula a la comunidad cristiana con Dios. Esta *koinōnia* tiene un origen cristológico, puesto que es posible solamente a través del Hijo (p.ej., 1 Jn 2,23; 5,12.20). Sin embargo, en contra de lo que según 1 Jn afirman los disidentes, la *koinōnia* no es el resultado automático de la confesión de fe en Jesucristo. Debe tenerse en cuenta la dimensión moral sin la cual la *koinōnia* con Dios no puede ser verdadera. Esta dimensión moral está implícita en la asociación de las fórmulas de *koinōnia* con los atributos de Dios: «verdad» (1,8); «su palabra» (1,10; 2,14, cf. 2,24; 5,10); «amor» (4,12).

14 Los testimonios de fe ocupan un lugar fundamental en la articulación de la tradición joánica. Mediante el uso de «nosotros», el autor se asocia a un grupo de testigos autorizados y se distingue de los destinatarios de la epístola. El lenguaje realista no implica necesariamente que el autor pretenda haber estado en contacto directo con el Jesús terrenal, sino

que tiene como finalidad destacar que la tradición auténtica de la comunidad afirma sin ambages la realidad de la vida eterna manifestada en «Jesucristo hecho carne» (1 Jn 4,2). El autor de 1 Jn recurre al «nosotros» para asociarse por una parte a los guardianes de la tradición (incluidos los testigos oculares de Jesús), a fin de transmitirla con la debida autoridad y, por otra parte, a sus destinatarios, a fin de identificarse con ellos y con su experiencia cristiana básica. El autor utiliza «yo» en lugar de «nosotros» cuando reprende o exhorta de forma directa.

15 **(II) Caminar en la luz (1,5-2,29).** El primer ataque contra los disidentes contiene una lista de elementos característicos de la parénesis de iniciación de la comunidad. Debemos llevar una vida de acuerdo con los atributos de Dios, verdadero origen de todo lo que posee la comunidad, luz (1,5), fidelidad y justicia (1,9).

(A) La exhortación de los dos caminos (1,5-2,17). La dicotomía entre la luz y las tinieblas refleja la división ética entre los que viven de acuerdo con los mandamientos de Dios y los que no. El contraste ético entre los «dos caminos» de las tinieblas y la luz está ampliamente desarrollado en LQ (p.ej., 1QS 3,13-4,26; → Teología joánica, 83:31-32).

(a) DIOS ES LUZ (1,5). **5.** *Mensaje: Angelia* aparece aquí y en 1 Jn 3,11; la forma verbal se utiliza para expresar la misión encomendada a María en Jn 20,18. Se refiere al «evangelio» predicado por los maestros joánicos y recuerda a los lectores lo que les fue predicado cuando se convirtieron a la fe en Jesús. *Dios es luz:* Una de las tres descripciones de Dios: Espíritu (Jn 4,24); amor (1 Jn 4,8.16b). Jn 1,4.5.9 describe la Palabra como la «luz de la humanidad». Los creyentes caminan en la luz. Los que optan por el mal caminan en las tinieblas (p.ej., Jn 3,19; 8,12; 12,35.46). El centro de interés es Dios. Lo que viene a continuación desarrolla las consecuencias éticas de esta afirmación básica.

(b) LA LIBERTAD FRENTE AL PECADO (1,6-2,2). Si las tinieblas no están asociadas a Dios, entonces el cristiano debe liberarse del pecado. Las tres situaciones desautorizadas (vv. 6.8.10) reflejan tres premisas falsas sobre la liberación del pecado. Cada una de ellas se «corrige» con la afirmación verdadera que le corresponde (vv. 7.9; 2,1). **6-7.** Caminar en las tinieblas, mentir y «no obrar de acuerdo con la verdad» son expresiones equivalentes que designan la vida opuesta a Dios en este contexto de exhortación dicotómica. La preocupación por el hecho de que pueda afirmarse tener «comunión con Dios» sin llevar un «estilo de vida» acorde con esta comunión remite a las parénesis de iniciación de la comunidad. O quizás sea un reflejo de las afirmaciones defendidas por los disidentes. **7.** *estamos en comunión unos con otros y la sangre de Jesús nos purifica:* Las condiciones adicionales para la liberación del pecado son la permanencia en la comunidad y la purificación de los pecados consumada en la muerte expiatoria de Jesús. El evangelio no se extiende en el carácter sacrificial de la muerte de Jesús (Jn 1,29). Otros pasajes del NT desarrollan el tema de la muerte de Cristo como redención de la humanidad (Rom 3,25; Heb 9,12-14; 10,19-22; Ap 1,5). **8-9.** La referencia al pecado al final del versículo anterior provee la palabra clave para el segundo argumento. *justo y fiel...:* Los atributos de Dios asociados con la alianza se invocan para afirmar que Dios purifica a los que reconocen sus pecados. El autor parece estar refiriéndose a algún tipo de confesión pública. **1,10-2,2.** El par final se centra en Cristo como expiación de los pecados e intercesor celestial (*paraklētos)* junto a Dios. La teología de la muerte redentora de Cristo, víctima inmaculada y sacerdote sin pecado, unida a su función de intercesor celestial, se encuentra ampliamente desarrollada en Heb 9-10. Cristo está sentado a la derecha del Padre y su sangre nos continúa purificando (9,14). Los cristianos son exhortados a depositar su confianza en el «gran sacerdote celestial» (Heb 4,16; 10,19). Esta sección de 1 Jn contiene todos los elementos de esta tradición. El carácter sacrificial de la muerte de Cristo quizás se desarrolló en la etapa judío-cristiana de la tradición joánica.

16 *Paráclito:* «Abogado», «intercesor», «consejero» es característico de la tradición joánica. En el evangelio (→ Juan, 61:185), el Espíritu/Paráclito se concibe de acuerdo con Jesús, «otro Paráclito» (14,16), sugiriendo así que el Jesús terreno fue en realidad un «Paráclito» para la comunidad. 1 Jn 2,1 refleja una etapa más primitiva de esta misma tradición al describir al Jesús glorificado como abogado celestial de los fieles (→ Teología joánica, 83:52).

17 Al parecer, este material procede de las catequesis de iniciación de la comunidad. La ceremonia de iniciación descrita en 1QS 1,18-3,22 incluía una liturgia de la alianza con confesión pública de los pecados seguida de la declaración solemne de que solamente los que habían abandonado el camino de las tinieblas para convertirse al camino de la luz eran dignos de formar parte de la comunidad. La persona que no se hubiera convertido a Dios no podía ser purificada ni por el agua ni por la expiación. El que se unía a la secta pasaba a formar parte de una comunión eterna (1QS 3,11-12). A los sectarios se les advierte de que sigan al Espíritu de la Verdad y caminen en la luz y rechacen al Ángel de las Tinieblas, siempre dispuesto a seducir a los hijos de la luz. El NT no contiene la descripción de

una ceremonia similar, pero sí presenta paralelos a los temas principales: la conversión como el paso de Satanás a Dios, de las tinieblas a la luz, que se acompaña del perdón de los pecados (Hch 26,18; Col 1,13-14; Ef 5,6-11; 1 Pe 1,16-23).

18 (b) GUARDAR LOS MANDAMIENTOS (2,3-11). Esta sección enfatiza la noción bíblica de «conocer a Dios» en el sentido de «guardar los mandamientos de Dios». En el evangelio, el «conocimiento de Dios» distingue a los que creen en Jesús del mundo hostil (1,10-13; 14,7). Esta tradición podría distorsionarse hasta disociar el conocimiento de Dios de la actuación ética. La sección se estructura alrededor de tres afirmaciones. Cada una de ellas se «corrige» con la adición de la dimensión ética: (a) si alguien afirma «le conozco» [= «a Jesucristo, el justo», v. 2], dicha persona debe ser obediente (vv. 4-5); (b) si alguien afirma «estoy en él», debe caminar como él caminó (v. 6); (c) si alguien afirma estar «en la luz», debe amar a su hermano (v. 9). **4.** *un mentiroso; la verdad no está en él:* Se trata de una reformulación de 1,6.8. Representa la última aplicación de la dicotomía luz/tinieblas en 1 Jn. **5.** *el amor de Dios llega verdaderamente a su plenitud:* El gen. «de Dios» puede referirse tanto al amor de la humanidad por Dios como al amor de Dios por la humanidad, mas probablemente designa al amor como la esencia de la revelación de Dios. En 1 Jn 4,8.16.20; 5,2-3 se describe el amor de Dios por la humanidad como el origen del amor en el seno de la comunidad cristiana. La vinculación entre el amor, la guarda de los mandamientos y la permanencia en Dios había aparecido ya en Jn 14,23-24. El amor de Dios se lleva a plenitud en la comunidad que lo expresa manteniéndose fiel a la palabra de Jesús y acogiendo así la presencia del Padre/Hijo en ella. **6.** *tiene que caminar como Cristo caminó:* El modelo de Cristo para los creyentes es el del amor entregado hasta la muerte (1 Jn 3,16; 4,11).

19 **7.** *el mandamiento nuevo:* El mandamiento del amor como distintivo de la comunidad cristiana y fundamento de su pretensión de conocer a Dios es introducido aquí como un mandamiento «antiguo», puesto que ha formado parte de la doctrina recibida por la comunidad joánica desde el principio. Cf. Jn 13,34. La asociación que nos presenta Jn 13,34 entre este mandamiento y el ejemplo de Jesús (véase también Jn 15,12) provee el vínculo de unión que conecta esta sección con el v. 6. **8.** *ya brilla la luz verdadera:* Expande el v. 7 recordando al lector la «escatología realizada» del evangelio, que identifica a Cristo con la luz que brilla en las tinieblas (1,5; 8,12; 9,5). **11.** *las tinieblas le han cegado los ojos:* Varios pasajes del evangelio se refieren a los que rechazan la luz como los que caminan en las tinieblas o los que están ciegos (9,39-41; 11,9-10; 12,35.46). 1 Jn insiste en que el creyente que no ama demuestra ser tan «ciego» como los que han rechazado a Jesús. 1 Jn 2,11; 3,15; 4,20 contrastan «odio» con «amor». En el evangelio, se dice «del mundo» –es decir, de las personas de fuera de la comunidad que perseguían activamente a los cristianos– que «os odiará» (15,18-16,4a; 17,14). Este odio representa el mismo «odio de Dios» que se expresa en el rechazo a Jesús. Aquí, este conjunto de imágenes se aplica a las relaciones existentes entre los cristianos. 1 Jn 2,19 dejará claro que los disidentes han abandonado la comunión con el autor y con los destinatarios de la epístola. Su partida se caracteriza como un ejemplo del odio descrito en 1 Jn.

20 (d) TRIPLE RECOMENDACIÓN (2,12-14). Estos versículos son los primeros de dos secciones parenéticas que interrumpen la continuidad entre la advertencia general sobre el odio al hermano cristiano y la aplicación de esta advertencia a la situación de la comunidad dividida por los disidentes, los «anticristos» de 2,18. Esta sección prepara al lector para la imagen apocalíptica de 2,18 caracterizando a los cristianos como los que conocen al Padre, conocen al Hijo, están habitados por la palabra de Dios y, por tanto, han vencido «al maligno». La estructura de los tres grupos divididos según la edad, «hijos, padres, jóvenes», recuerda las exhortaciones de la sabiduría dirigidas a personas que se encuentran en diferentes etapas en el camino de la vida. Algunos exegetas sostienen que estos tres términos pudieran referirse a la comunidad en su conjunto («hijos» se utiliza a menudo para referirse a los destinatarios de 1 Jn) y a sus dos grupos principales: los conversos más antiguos y los más recientes. Las admoniciones pueden aplicarse por igual a todos los miembros de la comunidad por el simple hecho de haber entrado a formar parte de la Iglesia.

21 (c) EL RECHAZO DEL MUNDO (2,15-17). Una vez más, Jn 1 asocia «creencia» y práctica mediante la introducción de una exhortación ética procedente del material propio de la iniciación cristiana. **15.** *no améis al mundo:* El amor al mundo y a los vicios a él asociados se identifica con el apego a lo transitorio. El amor a Dios pone al cristiano en relación con lo que «permanece» para siempre. (Sant 4 es un ejemplo de la predicación judeocristiana sobre este punto). **16.** *los apetitos desordenados, la codicia de los ojos y el afán de grandeza humana:* Se trata de una lista tradicional de vicios. La expresión «apetitos desordenados/deseo de la carne» incluye probablemente todas las pasiones humanas contrarias a Dios (cf. Ef 2,3; 1 Pe 2,11: *Did* 1,4, para una condena de la lujuria en el contexto de predicación bautismal). *codicia de los ojos:* Probablemente se refiere a los pecados

de orgullo (Is 5,15), avaricia (Sab 14,9) e inmoralidad sexual (Mt 5,28). *afán de grandeza humana:* Literalmente «orgullo de vida». *alazoneia* (orgullo): se refiere a un orgullo arrogante y vanidoso que no tiene fundamento; *bios* (vida): representa los aspectos externos de la vida, el bienestar material (p.ej., 1 Jn 3,17; Mc 12,44). La expresión «orgullo de vida» probablemente incluye tanto la vanidad arrogante de los poderosos como su el hecho de que pongan su confianza y basen su seguridad en las posesiones materiales (Sab 5,8; Sant 4,16).

22 **(B) El rechazo de los anticristos (2,18-29).** 1 Jn deja a un lado el dualismo de la luz y las tinieblas para enfrentarse al problema de los disidentes. Los que han recibido la «unción» no serán seducidos por sus falsas doctrinas.

(a) LA DIVISIÓN COMO SEÑAL DE LA ÚLTIMA HORA (2,18-19). El autor introduce de forma súbita una advertencia escatológica contra los que han abandonado la comunidad, tildándolos de seductores (2,26) y falsos profetas (4,1-4). De acuerdo con las referencias apocalípticas (cf. Mc 13,21-23), la aparición de falsos cristos y profetas será un signo propio de los últimos días. **18.** *anticristo:* En todo el NT, ésta es la única aplicación de este término a los que se oponen al plan mesiánico de Dios. **19.** *pero no eran de los nuestros:* El tema de la división apocalíptica que distingue a los verdaderos cristianos aparece también en Pablo (1 Cor 11,19).

23 (b) LA UNCIÓN PRESERVA LA VERDADERA FE (2,20-25). La unción que los cristianos han recibido al incorporarse a la comunidad es invocada como confirmación de la verdad de la tradición tal como la presenta el autor. 1 Jn al parecer se refiere aquí al Espíritu/Paráclito, que guía a la comunidad hacia la verdad (Jn 16,13). **22-23.** *el que niega que Jesús es el Cristo, el que niega al Padre y al Hijo:* 1 Jn enfatiza aquí la confesión cristológica asociada al rito de incorporación a la comunidad, contra la fórmula atribuida a los disidentes, que niega que Jesús sea «el Mesías hecho carne». El autor pretende demostrar que los cristianos deben mantenerse fieles a esta tradición si quieren permanecer en «el Padre y el Hijo» y obtener la vida eterna.

(c) LA UNCIÓN ENSEÑA A LA COMUNIDAD (2,26-27). Dado que el autor se extiende aún más sobre el tema de la unción, en este caso para señalar su valor doctrinal, podemos suponer que los disidentes fundamentaban su doctrina en la inspiración del Espíritu. De acuerdo con Jn 14,26, 1 Jn insiste en que el Espíritu no enseña nada más que lo que Jesús ha enseñado «desde el principio».

24 (d) CONFIANZA EN EL JUICIO (2,28-29). La sección concluye con una afirmación de confianza ante el retorno de Jesús como juez. Así como el amor a los hermanos es el signo de que se está en Dios y se camina en la luz, «practicar la justicia» equivale a «haber nacido de Dios», que es justo. El v. 29 provee la transición a la segunda parte de la epístola (3,9; 4,7; 5,1.5.18).

25 **(III) El amor como distintivo de los hijos de Dios (3,1-24).** La referencia a la filiación divina (en el bautismo, Jn 3,5) remite al apelativo comunitario «hijos de Dios». 1 Jn recorre a algunos de los temas de la sección precedente para contrastar los «hijos de Dios» y los «hijos de Satán».

(A) Ahora el Padre nos convierte en hijos (3,1-10). Los cristianos han experimentado ya la bondad de Dios que los ha convertido en hijos.

(a) AHORA SOMOS YA HIJOS DE DIOS (3,1-3). Afirmar la realidad operante del amor de Dios que convierte a los cristianos en sus hijos tiene tres consecuencias. Los cristianos no pertenecen al mundo, puesto que éste ha rechazado a Jesús (Jn 15,18-19; 17,14-16). Los cristianos deben llevar una vida santa como la de Cristo (Jn 17,17-19). Los cristianos tienen puesta la esperanza en una salvación futura aún mayor (Jn 17,24). **2.** *seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es:* Es un tema frecuente en la religión helenista, «lo semejante reconoce a lo semejante». El hombre que conoce a Dios es divinizado. De acuerdo con la tradición joánica, esta experiencia es mediada por Jesús. Jesús poseyó el nombre divino y la igualdad con Dios (17,11-12). Ha compartido este nombre con los discípulos (17,6.26). Los discípulos han participado del destino de Jesús a manos del mundo (Jn 15,21) y contemplarán su gloria preexistente (17,24). Pablo menciona también la esperanza de la visión futura de Dios o de la gloria divina (1 Cor 13,12; 2 Cor 3,18).

(b) EL QUE HA NACIDO DE DIOS NO PECA (3,4-10). Esta sección se estructura a lo largo de una divisoria radical que separa a los que pertenecen a Cristo (son justos y no pecan) de los «sin ley», los «hijos del diablo». **4.** *el pecado es la ausencia de ley:* 1 Jn parece referirse a la «ausencia de ley» propia del reinado de Satanás al final de los tiempos. El hecho de pecar demuestra que se es hijo de Satanás. **6.** *todo el que peca no lo ha visto:* 1 Jn implica que el que peca no es en realidad cristiano (cf. 2,5). **9.** *la semilla divina permanece en él, no puede pecar:* Este énfasis en la ausencia de pecado propia del cristiano parece entrar en aguda contradicción con una afirmación precedente de 1 Jn, según la cual no le es lícito al cristiano afirmar «No tengo pecado» (1,8.10). Esta sección trata el tema de la elección y la presencia divina en contraste con la persistencia en obrar el mal. Presupone que el cristiano vive de forma coherente su filiación divina (en el v. 7 es justo; en el v. 10 ama a los hermanos). Compárese la distinción en Jn 8,39 entre los que se manifiestan

hostiles a Jesús (= los hijos de Satanás) y los verdaderos hijos de Abrahán (= se alegran en Jesús). (J. du Preez, *Neot* 9 [1975] 105-12).

26 (B) Los cristianos deben amarse los unos a los otros (3,11-18). 11. *el mensaje:* Un segundo anuncio del «evangelio» (cf.1,5) remite de nuevo al mandamiento del amor de 2,7-11. Aquí los lectores son designados con la 2ª pers. del pl. como la encarnación del amor.

(a) CAÍN: EL ODIO CONDUCE A LA MUERTE (3,11-15). **12.** *Caín:* La única referencia al AT en 1 Jn cita a Caín como ejemplo del odio al hermano que conduce a la muerte. Jds 11 se refiere a los que obran el mal como «los que caminan tras los pasos de Caín». Las tradiciones judías preservadas en algunos escritos gnósticos (*Valentinian Exposition* 38.24-38) hacen de Caín el arquetipo de los asesinos. 1 Jn evoca la imagen de los «hijos de Satanás» que buscan la muerte de Jesús (8,39-44) y de Judas, inducido por Satanás a traicionar a Jesús (13,2.27). El cuarto evangelio acusa a los judíos de buscar la muerte de los cristianos (16,2) al final de una sección que se inicia con una expresión paralela a 1 Jn 3,13, «No os extrañéis si el mundo os odia» (Jn 15,18). (Véase H. Thyen, «"...denn wir leben die Brüder" [1 Jn 3.14]», *Rechtf* 527-42.)

(b) LA MUERTE DE CRISTO: MODELO DE AMOR (3,16-18). **16.** *su vida por nosotros:* Según Jn 15,13, la muerte de Cristo es la expresión suprema de la amistad (cf. también 10,11.15). Los cristianos deberían mostrarse dispuestos a amarse los unos a los otros con un amor así. **17.** *bienes:* Los cristianos pueden demostrar la calidad de su amor compartiendo los bienes materiales con los que pasan necesidad; se trata de un lugar común de la exhortación ética de los primeros cristianos (cf. Sant 2,14-17).

27 (C) Nuestra confianza ante Dios (3,19-24). Así como la sección anterior concluyó con la confianza que los cristianos deben mostrar ante Dios (2,28-29), esta sección concluye también con una nota de consuelo (véase W. Pratscher, *TZ* 32 [1976] 272-81).

(a) DIOS ES MAYOR QUE NUESTROS CORAZONES (3,19-22). **19.** *tranquilicemos nuestros corazones ante él:* Puesto que Dios, origen del perdón (1,8-2,2), es «mayor que nuestros corazones», la posibilidad de que nuestra conciencia nos acuse no debe hacer tambalear nuestra esperanza cristiana. Incluso si el cristiano no tiene conciencia de su pecado, Dios escucha su oración (cf. Jn 16,26-27). El criterio de aceptación ante Dios es la disponibilidad a «cumplir su voluntad» (cf. 8,29).

(b) DIOS PERMANECE EN EL QUE GUARDA SUS MANDAMIENTOS (3,23-24). De manera típicamente joánica, esta sección nos ofrece un resumen de los mandamientos: **23.** *que creamos en el nombre de su Hijo... y nos amemos los unos a los otros:* Al parecer, es la versión joánica del doble mandamiento del amor de Mc 12,28-31, puesto que para la tradición joánica «creer» en su Hijo enviado equivale a amar a Dios (→ Teología joánica, 83:55-57). **24.** *él habita en nosotros por el Espíritu:* 2,27 se refería a la unción recibida al entrar a formar parte de la comunidad (cf. Jn 3,5). El Espíritu es don de Dios también en otros pasajes del NT (Rom 8,14; 2 Cor 1,22). Este pasaje introduce la sección siguiente, en la cual se atribuye al Espíritu la función de inspirar la confesión verdadera y desenmascarar así a los falsos profetas (1 Jn 4,2-6: → Teología joánica, 83:50-54).

28 (IV) Los mandamientos a amar y a creer (4,1-5,12). Dos secciones sobre la fe enmarcan la exhortación final a amar y convierten el doble mandamiento a creer en Jesús y amar a los hermanos en el tema conclusivo de la epístola.

(A) El rechazo de los anticristos (4,1-6). La oposición entre el espíritu de la verdad y el espíritu del error es paralela a la oposición entre el espíritu de la verdad y el «príncipe de este mundo» en Jn 16,11. La división radical entre los que «conocen a Dios» y prestan atención a sus verdaderos testigos, y el «mundo» dominado por Satanás que solamente se presta atención a sí mismo, procede de Jn 15,19.21. El espíritu de la verdad ha sido enviado a dar testimonio de Jesús en bien de la comunidad cristiana (15,27).

(a) NO CONFIESAN A JESÚS (4,1-3). **1.** *discernimiento de espíritus:* Se refiere al espíritu que inspira las palabras de los maestros cristianos. El discernimiento quizás incluía una confesión pública. **2.** *Jesucristo hecho carne:* El tema que se debate no es si Jesús era hombre de verdad, sino si existe alguna relación entre «hacerse carne» y la salvación. 1 Jn modifica la fórmula tradicional «Jesús es el Cristo» para atacar mejor a los disidentes (cf. 2 Jn 7). **3.** *el espíritu del Anticristo:* Existía la expectativa de que al final de los tiempos proliferarían los falsos profetas a fin de seducir al pueblo (cf. 1QH 4,7.12-13; *TestXIIJud* 21,9; Mc 13,32; Mt 7,21-23; 24,11.24; 1 Tim 4,1).

(b) NO HAN VENCIDO AL MUNDO (4,4-6). **4.** *vosotros sois de Dios:* Las tradiciones parenéticas de la comunidad enseñaban que el cristiano, habitado por la palabra de Dios, ha vencido al maligno (2,13-14). Jesús ha vencido al mundo (Jn 16,33) y el Espíritu/Paráclito lo ha condenado condenando a su príncipe (Jn 16,8-11). **5.** *el mundo los escucha:* El autor da a entender que el éxito de la predicación de los disidentes es fruto del espíritu de error. El mundo rechaza a Jesús, que procede de Dios, y rechaza a los que predican el verdadero evangelio (Jn 1,10; 15,19; 8,43-44). Los que pertenecen a la verdad escuchan a Jesús (Jn 18,37; 8,47; 10,26-27).

29 (B) Dios es amor (4,7-21). Esta sección retoma la segunda mitad del mandamiento doble. Mediante una proliferación de

términos referidos al amor, el autor insiste en que Dios es el origen del amor de los cristianos; → Teología joánica, 83:20-21.

(a) CRISTO NOS HA MANIFESTADO EL AMOR DE DIOS (4,7-12). El amor distingue al que «conoce a Dios» del que no le conoce (cf. 2,4-5; 3,1.11). La muerte de Cristo por el perdón de los pecados se presenta de nuevo como modelo para los cristianos (cf. 3,16). **9.** *manifestado en nosotros:* El amor de Dios no se revela solamente al cristiano sino también «en» el cristiano que vive gracias a ese amor (Jn 5,26; 6,57; 1 Jn 5,11). **10.** *él nos amó:* La novedad de esta sección es la insistencia en la iniciativa amorosa de Dios. Los escritos joánicos contrastan el amor de Dios con el odio del mundo. El amor de Dios solamente puede conocerse a través de Jesucristo, el enviado de Dios (p.ej., Jn 1,16-18; 3,16-17). **11.** *también nosotros debemos amarnos:* El autor no se olvida nunca de mencionar las consecuencias éticas de los atributos divinos que describe. **12.** *nadie ha visto jamás a Dios:* Se trata de una máxima de tipo general que la tradición joánica se apropió para insistir en que únicamente Jesús puede revelar al Padre (p.ej., Jn 1,18; 5,37; 6,46). La presencia divina que habita en aquellos que cumplen el mandamiento del amor es la plenitud del amor de Dios (cf. 2,5). La tensión entre la máxima citada y la realidad de la presencia divina pone de relieve el origen divino del amor (cf. 3,1).

(b) GRACIAS AL ESPÍRITU, HEMOS CONOCIDO EL AMOR DE DIOS (4,13-16a). **13.** *su Espíritu:* 3,24 introdujo el don del Espíritu como prueba de la presencia interior de Dios. Este tema se asocia al del discernimiento de espíritus en 4,1-6. El Espíritu de Dios da testimonio de que el Hijo ha sido enviado, tal como ha sido anunciado «desde el principio» (1,1-4). **16a.** *hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene:* Expande la confesión de fe del v. 15 para llegar a la conclusión de esta sección: Debemos creer en y actuar de acuerdo con el amor que Dios nos tiene.

(c) NUESTRA CONFIANZA: MANTENERNOS EN EL AMOR DE DIOS (4,16b-21). Una vez más, 1 Jn concluye una sección con el tema de la confianza. **17.** *Éste es el amor perfecto... el amor perfecto echa fuera el temor:* Insiste en afirmar que el amor de Dios alcanza su plenitud en la comunidad creyente (1 Jn 2,5; 3,12). Aquí 1 Jn enfatiza una consecuencia práctica de esta realidad: los cristianos no deben temer el juicio. Refuerza así la afirmación de 1 Jn 3,19-21 acerca de la relación entre la conciencia cristiana y Dios. **20-21.** *quien no ama a su hermano... no puede amar a Dios:* Retoma el ejemplo de amar/odiar al hermano de 3,15 y el del amor como representación de Dios de 4,12. Como en 3,23, esta sección incluye el doble mandamiento de amar a Dios y a los hermanos. En 1 Jn el doble mandamiento se reduce a uno solo, puesto que no es posible amar a Dios sin amar a los hermanos (cf. una tradición sobre el juicio que guarda relación con este tema en Mt 25,40).

30 **(C) La fe en el Hijo (5,1-12).** En su último argumento contra los disidentes, 1 Jn apela a la obediencia al mandamiento del amor, a la fe en Jesús como Hijo y a la convicción de que la muerte de Jesús por nuestros pecados nos ha obtenido la vida eterna.

(a) LA FE HA VENCIDO AL MUNDO (5,1-5). Esta sección vincula la confesión cristológica sobre Jesús como Hijo de Dios (vv. 1.5), con el mandamiento del amor. **1.** *ama al que da el ser, debe amar también a quien lo recibe de él:* Una máxima proverbial sirve para insistir en el vínculo que une el amor a Dios y el amor a los hermanos mencionado en 4,20-21. **4.** *la fuerza victoriosa que ha vencido al mundo: nuestra fe:* La victoria sobre el mundo se obtiene con la conversión cristiana (2,13.14). La palabra de Dios o la unción son el origen de esta victoria (4,4), participación en la victoria única de Jesús.

(b) TESTIMONIO: EL HIJO VINO POR LA SANGRE Y POR EL AGUA (5,6-12). La afirmación de que la fe es el origen de la vida eterna se expande en dos direcciones: (i) la fe debe creer que Jesús vino por el agua y por la sangre; (ii) la fe en el Hijo se fundamenta en el testimonio del mismo Dios. **6.** *no por agua únicamente, sino por agua y sangre:* En Jn 1,31-32, el Bautista da testimonio de que la revelación de Jesús como Hijo preexistente está vinculada al descenso del Espíritu y al bautismo. (1 Jn 5,7 se refiere al testimonio ofrecido por el Espíritu). El envío de Jesús se asocia al don ilimitado del Espíritu (Jn 3,34; 7,38-39). Los disidentes quizás asociaban la salvación y la venida del Espíritu al agua (bautismo) pero no a la sangre (crucifixión). Jn 19,35 quizás fuera añadido al evangelio a fin de dejar claro que su interpretación de la muerte de Jesús proviene del mismo Discípulo Amado. **9.** *el testimonio de Dios es mayor:* La convicción de que Dios es el verdadero testigo de Jesús proviene de las controversias del cuarto evangelio. En ellas, los que rechazan el testimonio de Jesús acerca de su relación con el Padre son confrontados con una lista de testigos de Jesús (cf. Jn 5,31-40; 8,14-19). **10.** *tiene ya el testimonio en sí mismo:* Diversos pasajes del evangelio se refieren al tema del creyente como «el que posee el testimonio». En último término, Dios es responsable de la respuesta de fe del creyente (Jn 6,44; 10,3-4). El Espíritu/Paráclito que habita en la comunidad hace la función de testigo (Jn 14,16) y permite a la comunidad dar testimonio ante el mundo (Jn 15,26-27). **12.** *el que tiene al Hijo, tiene la vida:* El tema del Hijo enviado a dar vida a los que creen se repite a lo largo del cuarto evangelio (p.ej., 3,36; 5,24.26; 6,57; 20,31).

31 *Comma Joanneo:* Algunas versiones latinas contienen una expansión de 1 Jn 5,7-8: «porque tres son los que dan testimonio *en el*

cielo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y los tres son uno; y tres son los que dan testimonio en la tierra, el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres son uno». Esta versión expandida, conocida como Comma Joanneo, no se encuentra atestado hasta finales del s. IV d.C. Aparece en manuscritos hispánicos de la Vg durante el s. VIII y en algunas copias carolíngeas de la Vg, aunque la mayoría de los manuscritos anteriores a 1200 d.C. no la contienen. El hecho de que formara parte del texto de la Vg motivó la inclusión de una traducción gr. de este pasaje en la 3ª edición del NT gr. de Erasmo (1522). Desde allí, la adición pasó al *textus receptus* (1633) y, finalmente, a la *KJV* y a la traducción de Rheims. Los críticos textuales contemporáneos concluyen de acuerdo con Erasmo que esta adición latina no representa una variante original del texto gr. de 1 Jn, sino que refleja una tradición teológica del s. III. Los Padres de la Iglesia (Cipriano, *De ecclesiae catholicae unitate* 6; CC 3.254; Agustín, *Contra Maximinum 2.22.3;* PL 42.794-95) citaron este texto en combinación con Jn 10,30 a fin de fundamentar bíblicamente la doctrina ortodoxa de la igualdad y la unidad de las personas trinitarias. (Véase como ampliación la Declaración del Santo Oficio *EB* 135-36 [1897]; DS 3681-82 [1927].)

32 **(V) Conclusión (5,13-21).** La epístola concluye con una afirmación paralela a la del cuarto evangelio y añade a continuación un conjunto de sentencias acerca de la confianza. **13.** *que tenéis vida eterna:* cf. Jn 20,31. A diferencia de 1 Jn 5,13, aquí se presupone que los lectores son creyentes. El v. 13 introduce el tema de la certeza de la salvación que se desarrollará en las sentencias finales.

(A) La confianza en la oración (5,14-17). Unas afirmaciones de tipo general sobre la confianza preparan el terreno para tratar el tema de la oración en favor del cristiano que peca. **14.** *nos escucha:* La afirmación de que los cristianos pueden estar seguros de que Dios escucha su oración refleja las promesas de Jesús en Jn 15,7; 16,24, así como en 1 Jn 3,22. **16.** *pida a Dios por él y Dios le dará la vida; me refiero a los que cometen pecados que no llevan a la muerte:* 1 Jn 2,1-2 ha caracterizado a Jesús resucitado como intercesor ante Dios en favor del cristiano pecador. Ahora la comunidad creyente es invitada a interceder de la misma manera por sus miembros pecadores, exceptuando el caso de aquel que comete pecado mortal. (Para un ejemplo similar acerca de la oración de intercesión por un cristiano pecador véase Sant 5,15-16.20.) *un pecado que lleva a la muerte:* Esta expresión es difícil de interpretar. El autor ha afirmado con insistencia que el «cristiano pecador» recibe el perdón gracias a la muerte expiatoria de Jesús y a la intercesión de Jesús ante Dios (1 Jn 1,6-2,2; 4,10), y ha afirmado también que el verdadero cristiano no peca (1 Jn 3,6.9). La mejor solución parece ser la identificación del pecado mortal con la disidencia, el pecado de los que se han separado de la comunidad. Estas personas «permanecen en la muerte» (1 Jn 3,14). Sin embargo, en 2,19 el autor niega que los disidentes hayan sido nunca verdaderos miembros de la comunidad. Así, los exegetas acostumbran a interpretar este versículo como una advertencia de tipo general contra la oración por aquellos que rechazan deliberadamente las condiciones necesarias para caminar en la luz y convertirse en hijos de Dios (p.ej., S. S. Smalley, *1,2,3 Jn* 298-99; D. Scholer, «Sins Within and Sins Without», *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* [Fest. M. C. Tenney, ed. G. F. Hawthorne, Grand Rapids 1975] 230-46). La referencia a «ver al hermano cometer pecado» sugiere la existencia de una norma comunitaria específica para el caso del cristiano pecador, al estilo de Mt 18,15-17. Una norma parecida pudiera haberse invocado a propósito de la crisis originada tras la expulsión de la sinagoga. La aplicación de una norma tal a los disidentes es consistente con 2 Jn 10-11, donde se afirma que los cristianos deben negarles la hospitalidad e incluso el saludo.

33 **(B) Tres afirmaciones acerca de la confianza (5,18-20).** 1 Jn concluye afirmando por tres veces que el hecho de que los cristianos «conozcan» su salvación se debe a los dones que Dios les ha conferido. **18.** *todo el que ha nacido de Dios no peca:* Repite 3,9a y a continuación desarrolla el tema de 4,4. La ausencia de pecado del cristiano se basa en el don de Dios que lo protege del maligno. Así queda claro que la «semilla» de 3,9 no debe entenderse como una centella divina incapaz de pecar. **19.** *somos de Dios y el mundo entero yace en poder del maligno:* Reformula la distinción entre los hijos de Dios y los de Satanás (3,8-10). El «mundo» que yace en el pecado es el lugar elegido por los disidentes (4,1.5), es el lugar que el Espíritu/Paráclito ha condenado por su falta de fe en Jesús (16,8-11). El maligno es su príncipe (Jn 12,31; 14,30; 16,11). **20.** *el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado inteligencia... y estamos en él que es verdadero:* Se resume la obra del Hijo y se contrasta la esfera a la cual pertenece el cristiano («en Dios», «en el Hijo») con el mundo. El conocimiento de Dios y de Jesucristo es el fundamento de la vida eterna (cf. Jn 17,3). Algunos exegetas relacionan la secuencia «ha venido, verdad, vida» con «camino, verdad y vida» en Jn 14,6.

34 **(C) Guardaos de los ídolos (5,21).** Una conclusión peculiar, ya que los escritos joánicos no mencionan a los «ídolos» en ningún otro pasaje. Quizás la finalidad de la ex-

presión sea enfatizar por contraste la afirmación sobre el «Dios verdadero» de 1 Jn 5,20. Se exhorta al lector a permanecer fiel a la relación con Dios que Jesús ha hecho posible. Considerando esta expresión en el contexto de la crisis que provocó la redacción de la epístola, llegaremos a la conclusión de que las doctrinas de los disidentes quedan desautorizadas por ser fuente de idolatría (J.-L. Ska, *NRT* 101 [1979] 860-74).

2 JUAN

35 Índice. 2 Jn puede estructurarse de la siguiente manera:

(I) Fórmula introductoria (vv. 1-3)
(II) Cuerpo de la epístola (vv. 4-11)
(A) Fidelidad de los destinatarios de la epístola (vv. 4-6)
(B) Advertencia contra los disidentes (vv. 7-9)
(C) Actitud a adoptar ante los disidentes (vv. 10-11)
(III) Despedida (vv. 12-13)

COMENTARIO

36 (I) Fórmula introductoria (vv. 1-3). 2 Jn refleja el estilo epistolar cristiano en su saludo inicial, «La gracia, la misericordia y la paz... de parte de Dios Padre y de Jesucristo...». Sería más propio de la tradición joánica utilizar un condicional de deseo en lugar de la afirmación de 2 Jn (→ Cartas del NT, 45:6). **1.** *presbítero:* Resulta difícil determinar si el término *presbyteros* (anciano) designa o no el cargo eclesial de cabeza de la iglesia local caracterizado por la autoridad doctrinal, que hallamos documentado en algunas de las comunidades cristianas de Asia Menor en esta época (p.ej., 1 Tim 5,17; Tit 1,5; 1 Pe 5,1). Si 2 Jn fue escrita por el autor de 1 Jn, entonces son un grupo de testigos autorizados, y no un individuo, quienes detentan la autoridad doctrinal y actúan como garantes de la tradición en la comunidad. «Anciano» podría ser un término usado de forma genérica para designar a los miembros de este grupo. *a la «señora elegida» y a sus hijos:* Se trata de una expresión que designa de modo colectivo a los miembros de la iglesia a quienes se dirige la epístola. Para el término «elegido» como designación de los cristianos véase 1 Pe 1,1. **1-2.** *a quienes amo en la verdad... la verdad que permanece en nosotros:* La ampliación del saludo con los motivos del amor y la verdad que residen para siempre en la comunidad introduce el tema de la epístola: el rechazo de los maestros disidentes. Algunos exegetas identifican aquí una alusión a la acción del Espíritu que guía a la comunidad (cf. Jn 14,16; 1 Jn 4,6).

37 (II) Cuerpo de la epístola (vv. 4-11). Se alude a 1 Jn con relación a las condiciones necesarias para vivir como hijos de Dios: «permanecer» en Dios (vv. 1.2.4.9); obedecer el mandamiento del amor (vv. 5-6); evitar a los seductores y a los que se asocian con «el mundo» (v. 7). Los únicos elementos nuevos son las medidas recomendadas contra los disidentes.

38 (A) Fidelidad de los destinatarios de la epístola (vv. 4-6). Una *captatio benevolentiae* previa a la exposición del tema central. El uso del lenguaje tradicional del amor pudiera tener como finalidad distanciar la posición del presbítero de las desviaciones de los que han abandonado la comunidad.

(B) Advertencia contra los disidentes (vv. 7-9). La caracterización de los disidentes como aquellos que se han pasado al mundo, como anticristos y como personas que no reconocen que «Jesucristo ha venido en la carne», es paralela a la descripción en 1 Jn 4,1-6. **9.** *todo el que va más allá y no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios:* Nos hallamos ante la única instancia de *proagein*, «ir más allá», «progresar», «avanzar», en los escritos joánicos. Quizás refleje la forma en que los disidentes caracterizaban su doctrina. *doctrina de Cristo:* Aunque *didachē* designa las enseñanzas de Jesús en Jn 7,17.19; 18,19, el sentido de la expresión parece ser aquí las enseñanzas sobre Cristo, la confesión verdadera transmitida por los auténticos testigos de la tradición. Los exegetas que consideran que la expresión se refiere a las enseñanzas que proceden de Cristo enfatizan la función del Espíritu/Paráclito como presencia de Jesús entre los cristianos y maestro de su doctrina (Jn 14,16.26).

(C) Actitud que se debe adoptar ante los disidentes (vv. 10-11). 10. *no lo recibáis en casa ni lo saludéis:* Se trata de un boicot contra los predicadores disidentes a quienes el presbí-

tero considera una verdadera amenaza para las otras comunidades, y no simplemente un grupo de hermanos que se han separado. Los predicadores de este grupo quizás caracterizaban su doctrina como verdadera tradición joánica. **11.** *comparte sus malas obras:* El vb. *koinōnein*, «compartir» recuerda *koinōnian echein*, «confraternizar, tener comunión» (1 Jn 1,3-7). En el lenguaje propio de las asociaciones misioneras de la época, se consideraba que los todos los miembros de la asociación «compartían» los frutos de la misma (cf. Flp 1,5-7). La hospitalidad ofrecida a los misioneros itinerantes era un factor crucial para mantener la unidad de las comunidades joánicas. Los que prestan ayuda a los disidentes participan de unas obras que, al igual que las obras de Caín, pertenecen al maligno (1 Jn 3,12).

39 (III) Despedida (vv. 12-13). Las epístolas concluían con frecuencia prometiendo un encuentro futuro entre las partes. Esta fórmula se repite en 3 Jn 13-14. La referencia a la plenitud del gozo del autor forma una inclusión con la frase inicial del cuerpo de la epístola (v. 4). Podría tratarse de una convención propia de los círculos joánicos (cf. 1 Jn 1,4). La conclusión invoca la presencia de los cristianos que se hallan «en comunión» con el anciano dejando claro que éste no habla solamente en su nombre, sino en nombre de su comunidad.

3 JUAN

40 Índice. 3 Jn puede estructurarse de la siguiente manera:

(I) Fórmula introductoria (vv. 1-2)
(II) Cuerpo de la epístola (vv. 3-12)
 (A) La hospitalidad debida a los misioneros (vv. 3-8)
 (B) Diotrefes niega la hospitalidad (vv. 9-10)
 (C) Petición de hospitalidad (vv. 11-12)
(III) Despedida (vv. 13-15)

COMENTARIO

41 (I) Fórmula introductoria (vv. 1-2). Se trata de una carta personal dirigida a un cristiano llamado Gayo, conocido por su hospitalidad hacia los misioneros. El saludo introductorio y la fórmula para desear la salud del destinatario responden a las convenciones propias de las cartas privadas (→ Cartas del NT, 45:6). **1.** *a quien amo en la verdad:* La expresión podría significar simplemente «a quien amo de verdad»; sin embargo, dado el simbolismo del término «verdad» en el contexto joánico, probablemente signifique que Gayo es un verdadero «hermano cristiano» (cf. 2 Jn 1b).

42 (II) Cuerpo de la epístola (vv. 3-12). La crisis originada por la negativa de Diotrefes a ofrecer hospitalidad se contrasta con el comportamiento ejemplar de Gayo en el pasado y con la expectativa de que éste continúe comportándose de igual manera en el futuro.

(A) La hospitalidad debida a los misioneros (vv. 3-8). 3-4. *me alegré mucho cuando vinieron unos hermanos y contaron... que mis hijos son fieles a la verdad:* Acción de gracias por el informe de los misioneros itinerantes acerca de la fidelidad de Gayo a la comunidad joánica (cf. 2 Jn 4; 1 Jn 1,6-7; 2,6.11). *hijos:* Un término que designa a los cristianos joánicos (2 Jn 1.4; 1 Jn 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4 5,21) y que no implica que el anciano hubiera acompañado a Gayo en el momento de su conversión. **5-6.** *te portas como creyente... harás bien:* Gayo se ha mostrado hospitalario con los misioneros itinerantes que procedían de la comunidad del anciano. El precepto que obligaba a los misioneros cristianos a depender de la hospitalidad se basa en las palabras de Jesús (p.ej., Mt 10,10; 1 Cor 9,14). Acoger a un misionero significaba acoger al mismo Jesús (p.ej., Mt 10,40; Jn 13,20). El elogio del anciano es una exhortación a seguir mostrando la misma generosidad. **7.** *sin recibir nada de los no creyentes:* Los misioneros joánicos debían aceptar solamente la ayuda de los hermanos cristianos. Esta restricción probablemente refleja una novedad, puesto que los escritos anteriores no la mencionan. Quizás tuviera como finalidad evitar la sospecha de que los misioneros cristianos predicaban para obtener dinero o algún otro beneficio personal. **8.** *para hacernos colaboradores de la verdad:* El término «colaborador» se utiliza para designar a los compañeros y compañeras de Pablo (cf. Rom 16,3; Flp 2,25). El que colabora en una misión participa de sus «frutos», por eso el anciano, en 2 Jn 11, prohíbe la hospitalidad para con los disidentes.

(B) Diotrefes niega la hospitalidad (vv. 9-10). Los «hermanos» que informaron de la

hospitalidad de Gayo quizás fueran los mismos que habían sido rechazados por Diotrefes, quien rechazó asímismo la carta (¿de recomendación en favor de los misioneros?) escrita por el anciano. **9.** *Diotrefes, que pretende controlar a todos, no nos acoge:* Diotrefes no reconoce la autoridad del anciano. Algunos exegetas consideran que Diotrefes es un obispo local que ha decidido prescindir de la influencia exterior representada por el anciano en nombre de la escuela joánica. Otros asocian de una manera u otra a Diotrefes con los disidentes y concluyen que está pagando al anciano con su misma moneda. Sin embargo, el tema de 3 Jn no es la doctrina, sino la hospitalidad. La forma de ejercer la autoridad que caracteriza a Diotrefes pudiera muy bien señalar el inicio de una transición del liderazgo comunitario joánico al modelo de autoridad local unipersonal propio de los obispos-presbíteros de otras comunidades (p.ej., 1 Tim 3,2; Tit 1,8, acerca de las obligaciones del obispo con relación al tema de la hospitalidad). **10.** *le echaré en cara su conducta, pues está hablando neciamente de nosotros:* Al rechazo de la autoridad del anciano se le añade una murmuración malintencionada que probablemente hace referencia a los misioneros. *a los que quieren acogerlos se lo prohíbe y los expulsa de la comunidad:* Diotrefes parece adoptar contra los misioneros la misma estrategia que el anciano recomienda contra los disidentes en 2 Jn 10-11. Además, parece que expulsaba (*ekballein*) de la comunidad a los que desobedecían sus directrices. Jn 9,34-35 utiliza el término *ekballein* para referirse a la expulsión de los cristianos de las sinagogas. Parece improbable que Diotrefes pudiera tener suficiente autoridad como para llevar a cabo una expulsión formal. Probablemente se refiera al hecho de que había decidido eliminar las relaciones fraternas con los misioneros y con los que los acogían.

(C) Demanda de hospitalidad (vv. 11-12). El autor recorre al lenguaje tradicional de la exhortación joánica. Ofrecer hospitalidad es «hacer el bien» (mostrar amor a los hermanos cristianos) y es, por tanto, un signo de la pertenencia «a Dios», del hecho de proceder «de Dios», de haberlo «visto/conocido» (cf. 1 Jn *3,6.10*; 4,4.6f.20). **12.** *todos hablan bien de Demetrio... nuestro testimonio es verdadero:* El anciano hace una petición de hospitalidad en favor de Demetrio (probablemente el mensajero que lleva la carta), al cual todos recomiendan. Demetrio seguramente era un miembro bien conocido del círculo misionero asociado al anciano. El comentario final del anciano invoca a la comunidad joánica en su conjunto para dar fuerza a su petición.

43 **(III) Despedida (vv. 13-15).** Se repite el patrón de 2 Jn 12-13. Se sustituye la referencia al «gozo del autor» ante la prespectiva de un futuro encuentro entre las partes, por la esperanza de que dicho encuentro se producirá «en breve». Quizás la comunidad del anciano fuera más cercana geográficamente a la comunidad de Gayo que a la comunidad destinataria de 2 Juan, y el encuentro tuviera realmente que llevarse a cabo de forma inminente. La fórmula final añade el deseo cristiano de paz a los saludos de parte de los cristianos («amigos», cf. Jn 15,13-15; 1 Jn 4,11) de la iglesia del anciano para los de la iglesia de Gayo.

44 La confusión causada en las comunidades locales por misioneros itinerantes procedentes de facciones distintas de las iglesias joánicas pudo haber provocado la decisión de Diotrefes de negarles hospitalidad en las iglesias domésticas sobre las que ejercía su autoridad. Sin embargo, Jn 3 no hace referencia a ningún problema de tipo doctrinal ni se nombra en ella a los disidentes. Se menciona, en cambio, el rechazo de una petición del anciano en favor de los misioneros asociados a su círculo de maestros joánicos, la murmuración contra el anciano y la prohibición de ofrecer hospitalidad a los misioneros dirigida a otros cristianos, como los tres motivos que ponen en entredicho la adhesión de Diotrefes a «la verdad» y su «amor a los hermanos». Al parecer, Gayo ha acogido a los misioneros que Diotrefes había rechazado. Jn 3 le anima a seguir comportándose como lo ha hecho y ha mantenerse así en el amor y la verdad cristianos (véase K. P. Donfried, «Eclesiastical Authority in 2-3 Jn», *L'Evangile de Jean* [ed. M. de Jonge, BETL 44, Gembloux 1977] 325-33; A. Malherbe, «The Inhospitality of Diotrephes», *God's Christ and His People* [Fest. N. A. Dahl, ed. J. Jervell et al., Oslo 1977] 222-32).

[Traducido por Teresa Forcades]

63
El libro del Apocalipsis

Adela Yarbro Collins *

BIBLIOGRAFÍA

1 Allo, E.-B., *Saint Jean: L'Apocalypse* (Ebib, París [4]1933). Barclay, W., *The Revelation of John* (2 vols., Filadelfia 1979). Beasly-Murray, G. R., *Highlights of the Book of Revelation* (Nashville 1972). Böcher, O., *Die Johannesapokalyse* (Darmstadt 1975). Bousset, W., *Die Offenbarung Johannis* (MeyerK 16, Gotinga [6]1906). Caird, G. B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (Nueva York 1966). Charles, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (2 vols., Nueva York 1920). Contreras, F., *El Señor de la vida: lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991). Court, J., *The Book of Revelation and the Johanninne Apocalytic Tradition* (Sheffield 2000). Farrer, A., *The Revelation of St. John the Divine* (Oxford 1964). Ford, J. M., *Revelation* (Garden City 1975). Kiddle, M. y M. Ross, K., *The Revelation of St. John* (Londres 1940). Kraft, H., *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga 1974). Kraybill, J. N., *Imperial cult and comerce in John's Apocalypse* (Sheffield 1996) Lohmeyer, E., *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga [2]1953). Minear, P. S., *I saw a New Earth* (Washington 1968). Mounce, R. H., *The Book of Revelation* (Grand Rapids 1977). Pikaza, X., *Apocalipsis* (Estella 1999). Prigent, P., *L'Apocalypse de Saint Jean* (Lausana 1981). Quispel, G., *The Secret Book of Revelation* (Nueva York 1979). Ramos, F., *Los enigmas del Apocalipsis* (Salamanca 1993). Richard, P., *Apocalipsis. Reestructuración de la esperanza* (Quito 1995). Rist, M., *The Revelation of St. John the Divine* (Nueva York 1957). Schüssler Fiorenza, E., *Apocalipsis. Visión de un mundo justo* (Estella 1996). Sweet, J. P. M., *Revelation* (Filadelfia 1979). Vanni, U., *Apocalipsis: una asamblea litúrgica interpreta la* historia (Estella 1994). Wikenhauser, A., *El Apocalipsis de S. Juan* (Barcelona 1969). Yarbro Collins, A., *The Apocalypse* (Wilmington 1979). Zahn, T., *Die Offenbarung des Johannes* (2 vols., Leipzig 1924-26).

DBSup 1.306-25; *IDBSup* 744-46. Brown, *INT* 995-1042. Wik-Schm, *INT* 939-77. Bibliografía actualizada periódicamente www.Johannine.net

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Carácter literario.** El libro del Apocalipsis es el único de su género en todo el NT. Los evangelios y los Hechos, en su mayor parte, pertenecen a la narrativa realista. El Ap se diferencia de ellos por ser narrativa de un tipo especial. Narra visiones extraordinarias y audiciones referentes a cosas nunca vistas ni oídas por ningún ser humano. El Ap no tiene parangón en el NT, pero sí en el mundo antiguo. Textos parecidos se han preservado en el AT, en la literatura judía y en la literatura cristiana extracanónica (→ Apocalíptica en el AT, 19:19-23; Apócrifos, 67:4-77). En cuanto al género, el libro es (a) un apocalipsis, aunque también tiene afinidades con (b) la profecía, (c) las cartas y (d) el drama.

3 (a) El Ap comienza con las palabras «(La) revelación de Jesucristo...». En este contexto, el término gr. *apokalypsis*, «revelación», expresa la idea de que Dios, a través de Jesucristo, Juan y este texto escrito, ha desvelado los secretos sobre el cielo y la tierra, sobre el pasado, el presente y el futuro.

El antiguo género apocalíptico parece haber sido fluido e impreciso. Todo texto que revelara secretos sobre los cielos o el futuro caía bajo esta rúbrica, tanto si su forma era oracular como si era visionaria. Los investigadores modernos han tratado de definir el género con mayor precisión. Una reciente definición considera como elementos esenciales del género un marco na-

* La autora agradece a la Universidad de Notre Dame, Instituto para la investigación de Ciencias Humanas, la beca recibida para la investigación y redacción de este comentario.

rrativo sobre cómo fue recibida la revelación y el personaje mediador de esa revelación (*Semeia* 14 [1977] 9). La revelación es mediada en el sentido de que el visionario no la recibe directamente de la divinidad, como un oráculo, sino solamente a través de otro ser celestial, como un ángel o el mismo Cristo resucitado.

La revelación puede ser mediada de formas diferentes: epifanías, visiones, audiciones, viajes celestiales o acceso a un libro celestial. El contenido de la revelación es doble: secretos sobre el cosmos y secretos sobre el futuro. Los secretos del cosmos comprenden la naturaleza y las funciones de las estrellas, el sol y la luna, incluyendo la fijación del calendario y las causas del clima. Son muy importantes los nombres y las actividades de los seres angélicos, como también los lugares de recompensa y de castigo. Sobre los lugares de castigo, véase M. Himmelfarb, *Tours of Hell* (Tesis, 1983). Los secretos del futuro comprenden acontecimientos políticos e históricos, así como también el destino definitivo del pueblo de Dios, la humanidad, los cielos y la tierra.

La función de los apocalipsis es una cuestión que requiere más estudio. La opinión más común es que tenían la función de consolar al pueblo de su aflicción en tiempos de crisis, como la persecución. Esta opinión es demasiado simplista. La crisis social es ciertamente un factor en el contexto de algunos apocalipsis, pero, probablemente, no siempre se trata de un factor relevante. Es importante reconocer el factor ideológico o propagandístico, que parece ser común a todos los apocalipsis. Se revelan secretos para presentar una determinada interpretación del propio tiempo, y para persuadir a los oyentes o lectores a pensar y vivir de la forma presentada.

4 (b) El Ap se refiere a sí mismo como profecía (1,3; 22,7.10.18-19). Nunca Juan se refiere a sí mismo como profeta, pero, indirectamente, se sugiere que lo era. El ángel que comunica la revelación a Juan hace referencia a sus «hermanos los profetas» (22,9). En otra ocasión se dice a Juan que debe «profetizar de nuevo» (10,11). La profecía era un fenómeno importante en las comunidades cristianas primitivas (1 Cor 11,2-16; 14,1-40; Mt 7,22; 10,41; Hch 21,9; 1 Tim 1,18; 4,14; *Did* 11-13). Parece razonable que comprendamos el Ap en este contexto de profecía cristiana primitiva. Aunque el libro en su conjunto es un apocalipsis, contiene elementos proféticos más pequeños. Los mensajes a las siete iglesias, por ejemplo, son oráculos proféticos. Véase D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983) 274-88.

5 (c) El Ap contiene también elementos epistolares. Las referencias iniciales al libro como revelación o apocalipsis (1,1) y como profecía (1,3) aparecen en el prólogo donde se habla de Juan en tercera persona. En la mayor parte del libro, sin embargo, Juan habla en primera persona. En el punto donde encontramos la transición de la tercera a la primera persona, se introducen elementos epistolares (1,4). Los vv. 4-5a tienen la forma clásica de la introducción de las típicas cartas antiguas (remitente, destinatario, salutación; → Cartas del NT, 45:6). La salutación se parece a la de Gál (1,3). En muchas cartas paulinas y deuteropaulinas, a la salutación le sigue una acción de gracias o una bendición. En el Ap, a la salutación le sigue una doxología, otro tipo de forma litúrgica (vv. 5b-6). En Gál, la salutación concluye con una doxología (1,5).

En el Ap, a diferencia de lo que esperaríamos, el cuerpo normal de una carta no sigue a la doxología. Lo que le sigue son dos dichos proféticos aislados (1,7.8), y, después, una noticia de una epifanía de Cristo a Juan (1,9-3,22), y una serie de noticias sobre otras visiones y audiciones (4,1-22,5). En 22,6-20, encontramos varios dichos aislados. El libro termina con una bendición (22,21), que es un elemento típico de conclusión en las cartas antiguas. Por tanto, la estructura epistolar no determina el género del Ap. Es un tipo de envoltura en la que se introduce el Ap.

Podemos explicar de varios modos el uso de la forma epistolar. Puede ser la consecuencia de una necesidad. Utilizada para la comunicación oral con las comunidades occidentales del Asia Menor, Juan puede haber recurrido a la forma epistolar por estar desterrado en la isla de Patmos (1,8). Otra explicación es que la carta era la forma utilizada por los dirigentes cristianos que tenían autoridad. Pablo puede haber sentado este precedente, tal vez influido por el modelo judío o por el modelo imperial romano. Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna escribieron también cartas a las comunidades cristianas de Asia Menor. Encontramos también la combinación de formas apocalípticas y epistolares en *ApBar (gr)*. Esta obra es, en su conjunto, un apocalipsis, pero concluye con una carta escrita por el visionario (Baruc) a las nueve tribus y media de Israel (78-87).

6 (d) El drama es un tipo de literatura en el que autor presenta a todos los personajes actuando ante la audiencia. Claramente, el Ap no pertenece a este tipo de literatura, porque es narración más que acción directa. En el Ap, el autor describe acontecimientos, habla en primera persona. Sin embargo, este libro tiene ciertas afinidades con el drama, especialmente con la tragedia. Según Aristóteles, el asunto de la tragedia es serio, a diferencia del carácter más trivial e intrascendente propio de la comedia (*Poética* 4,7-10; 6,2). El asunto que encontramos en el Ap es, ciertamente, grave y de gran trascendencia, al igual que en la tragedia.

Las tragedias griegas eran representadas por actores, normalmente unos tres, y un coro (tras el s. V a.C., estaba compuesto de 15 miembros). El drama se desarrollaba alternándose los episodios o actos protagonizados por los actores y las canciones interpretadas por el coro. Además de estas canciones, entre los actos, de vez en cuando, se cantaban canciones breves de gran intensidad que expresaban una alegría súbita o cualquier otro tipo de compromiso del coro con la acción desarrollada. También, dependiendo de las ocasiones, un solista del coro cantaba una letrilla (G. Norwood, *Greek Tragedy* [Nueva York 1960] 78).

Al tiempo que describe sus visiones del mundo celestial y de los sucesos que ocurrirán, Juan presenta con frecuencia a grupos o individuos hablando mediante discurso directo. En dos ocasiones se identifica lo que se dice como canción (5,9-10; 15,3-4). En muchos casos, los dichos son un comentario de lo que se ha informado en la visión (12,10-12; 16,5-7; 18,10.16-17,18-19). Exhortaciones al gozo y a la alegría aparecen en 18,20 y 19,6-8. Esta interacción entre acción narrada y comentario a modo de canción realizado por grupos o solistas puede haber sido influido por la tragedia griega.

Aristóteles comenta también la función de la tragedia: «con el recurso a la piedad y el terror, logra la expurgación de tales pasiones» (*Poética* 6,2). El argumento presenta el cambio de bonanza a desgracia de una persona que es honrada pero que se equivoca o es débil. La audiencia siente compasión por su desgracia y teme que algo parecido les ocurra también a ellos. El Ap, como otras obras del mismo tipo, también incitan al temor. Clarifica y subraya el peligro que amenaza a los que son fieles en este mundo, pero presenta también los terrores que aguardan en el mundo posterior a quienes han sido infieles. Véase H. D. Betz en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and Near East* (Tubinga 1983) 577-97; A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis* (Filadelfia 1985) 152-54.

7 (II) Autor. En el prólogo del libro (1,1-3), el autor se refiere a sí mismo simplemente como siervo de Dios (v. 1). No se llama ni apóstol ni discípulo de Jesús. Ni siquiera reivindica el título de profeta, aunque el texto lo relaciona con los profetas y la profecía (10,11; 22,9). Da autoridad a su mensaje mediante la descripción de su origen celestial.

El primer autor cristiano en hablar del autor del libro es Justino Mártir. En *Diálogo con Trifón*, escrito hacia el 160 d.C., identifica al autor del Ap con Juan, uno de los «apóstoles de Cristo» (81). Ireneo es el autor más antiguo conocido en afirmar que tanto el Ap como el cuarto evangelio fueron escritos por Juan, el discípulo del Señor (*Adv. Haer.* III,11,1-3; IV,20,11). Hipólito, Tertuliano y Orígenes opinaron lo mismo que Ireneo, tal vez dependiendo de él. El Ap era ampliamente conocido y aceptado como Escritura en la segunda mitad del s. II, tanto en oriente como en occidente (Swete, *Apocalypse*, cviii-cxi).

No obstante, el argumento que atribuye a uno de los Doce la autoría del Ap no es muy convincente. Es posible que Juan, el hijo de Zebedeo, se trasladase hasta Asia Menor y viviese allí hasta el año 95; pero, sin embargo, no es muy probable. El problema se complica por la tradición según la cual Juan, el hijo de Zebedeo, fue martirizado antes del año 70 (Charles, *Commentary*, 1, xlv-xlix).

8 La relación entre el Ap y el evangelio de Juan es también un asunto complicado. Muchos han llamado la atención de las diferencias que hay entre las dos obras tanto en estilo como en la lengua griega y la teología, especialmente en escatología. Son tan grandes estas diferencias que las teorías que han intentado explicarlas mediante la acción de diferentes escribas o secretarios o por el paso del tiempo no han conseguido ser convincentes. Hay ciertas semejanzas entre los dos, como el uso del título «cordero» para Cristo (pero los términos gr. son diferentes: Jn 1,29.36; Ap 5,6; 6,16; etc.), y frases como «agua viva» (Jn 4,10-11; 7,38) y «agua de vida» (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17). Sin embargo, estas semejanzas pueden explicarse mejor por la dependencia de las dos obras de una tradición cristiana anterior, o incluso por su adaptación independiente de la tradición judía (véase E. Schüsler Fiorenza, *NTS* 23 [1976-1977] 402-27).

9 Las teorías según las cuales el Ap es una obra pseudonímica o que fue escrita por Juan el Anciano (o el Presbítero; véase Eusebio, *HE* 3,19) no han conseguido amplia aceptación. Parece mejor concluir que el autor fue un profeta cristiano de nombre Juan, desconocido por lo demás. La autoridad del libro reside en la virtualidad del propio texto y en el hecho de que la Iglesia lo incluyó en el canon.

10 (III) Fecha de composición. La mayoría de los escritores cristianos que tratan de este asunto dicen que el Ap fue escrito hacia finales del reino de Domiciano (81-96 d.C.: Ireneo, *Adv. Haer.* V,30,3); Clemente de Alejandría, *Quis dives* 42; Orígenes, *In Matt.* 16,6; Victorino, *In Apoc.* 10,11; 17,10; Eusebio, *HE* 3,18.20.23; Jerónimo, *De Viris Illustr.* 9). Unas pocas fuentes antiguas, pero no muy primitivas, dan otra fecha al Apocalipsis. Epifanio sitúa el exilio y regreso de Juan durante el reinado de Claudio (*Haer.* 51,12.32; → Historia, 75:175). Los títulos de las dos versiones siriacas del Ap datan el destierro de Juan durante el reinado de Nerón. Jerónimo (*Adv. Jovin.* 1,26) dice que Tertuliano confirma la fecha del

exilio durante el reinado de Nerón (cf. Tertualiano, *Scorp.* 15). Teofilacto relaciona el destierro de Juan con Trajano (*In Matt.* 20,22).

11 Estos comentarios de escritores antiguos constituyen la prueba externa de la fecha de composición del Ap. La prueba interna es también importante, por ejemplo, las alusiones dentro del texto a situaciones históricas y acontecimientos que señalan al tiempo de su redacción. Sin embargo, debemos utilizar estas alusiones con mucho cuidado, por la posibilidad de que Juan incorporara tradiciones anteriores, o incluso fuentes con términos ya fijados, a su obra. Un buen principio metodológico es que una obra debe datarse de acuerdo con la última alusión histórica que contiene.

Ap 11,1-2 parece implicar que el Templo terreno, histórico, de Jerusalén estaba aún en pie cuando se escribió el Ap. J. A. T. Robinson sostenía, sobre la base de este pasaje, que el Ap en su totalidad fue escrito antes del 70 d.C. (*Redating the New Testament* [Filadelfia 1976] 238-42). Robinson, sin embargo, no consiguió refutar los argumentos de los exegetas anteriores para los que este pasaje pertenece a una fuente asumida por Juan. Es probable que interpretara la referencia al Templo en un sentido espiritual (véase Yarbro Collins, *Crisis* [→ 6 supra] 64-69).

Otros datos internos hacen altamente improbable que el Ap en su totalidad fuera compuesto antes de la destrucción de Jerusalén en el 70. Nos referimos a la frecuente aparición de «Babilonia» y al hecho de que Roma era el más antiguo antitipo de la ciudad (14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21). La mayoría de los comentadores han reconocido que Babilonia es el nombre simbólico de Roma, pero no han visto cómo esto puede aplicarse para datar el libro. El nombre «Babilonia» es por lo general considerado como símbolo del poder político, del exceso de lujo o de la decadencia. Una adecuada interpretación histórica de este símbolo tipológico debería tener en cuenta el lenguaje tipológico judío sobre Roma de este mismo período. «Egipto», «Kittim» y «Edom» son otros tipos de Roma, junto a «Babilonia», en las fuentes judías del período del Segundo Templo y en la literatura rabínica. La mayoría de los casos donde Babilonia es tipo de Roma se encuentran en 2 Esd 3-14, *ApBar (gr)* y *OrSib* 5. En cada una de estas obras, el contexto clarifica por qué Roma es presentada como el antitipo de Babilonia (2 Esd 3,1-2.28-31; *ApBar [gr]* 10,1-3; 11,1; 67,7; *OrSib* 5,143.59). Su semejanza reside en su papel como agentes destructores del Templo y de Jerusalén. Es probable que Juan, o bien asumió esta tradición de sus compatriotas judíos, o que su forma de pensar fuera análoga a la que se encuentra en estos textos citados. Así pues, el uso de esta tipología claramente implica que el Ap en su forma actual fue compuesto después del año 70. El resto de los datos internos es compatible con una fecha posterior al 70. Por tanto, parece que no hay nada que se oponga a la datación tradicional del Ap atestiguada por Ireneo y otros escritores cristianos antiguos, a saber, durante el reinado de Domiciano (95-96 d.C.).

12 La aceptación de esta datación tradicional, sin embargo, no implica la confirmación de la tradición según la cual el Ap fue escrito como respuesta a la gran persecución de los cristianos durante el reino de Domiciano. La tradición cristiana primitiva afirma que Nerón fue el primer emperador que persiguió a los cristianos, y Domiciano fue el segundo. El más antiguo escritor conocido que presenta esta opinión es Melitón de Sardes, que fue obispo de esta ciudad en torno al 160-170 d.C. Un pasaje de su libro perdido *Para Antonino* es citado por Eusebio (*HE* 4,26.5-11). Esta obra era una apología del cristianismo dedicada al emperador Marco Aurelio. Es tendenciosa la presentación que hace de las actitudes del emperador hacia los cristianos. La tesis de Melitón es que sólo aquellos emperadores que tenían mala reputación entre los mismos romanos persiguieron a los cristianos, no porque hubiera algo malo en el cristianismo, sino por su ignorancia o mala voluntad. De hecho, Nerón hizo perseguir a los cristianos, y era muy impopular entre los romanos de rango senatorial. Domiciano fue llamado el segundo Nerón por algunos escritores latinos (Juvenal, *Sat.* 4,38; Plinio, *Paneg.* 53,3-4). Tras la muerte de Domiciano, el senado aprobó un decreto de *damnatio memoriae* contra él. Esto implicaba que su apellido no sería perpetuado por su familia, que sus imágenes serían destruidas y que su nombre sería eliminado de todas las inscripciones. Para Melitón fue fácil, por tanto, relacionar a los dos emperadores y exagerar las acciones localmente ocasionales contra los cristianos mediante una persecución sistemática.

Algunas veces se dan los nombres de los cristianos perseguidos por Domiciano, pero una verificación crítica nos lleva a la conclusión de que pueden haber sido simpatizantes del judaísmo, que, probablemente, no eran cristianos (E. M. Smallwood, *CP* 51 [1956] 1.7-9; A. A. Bell, *NTS* 25 [1978-79] 94-96). Una vez Melitón caracterizó a Domiciano como perseguidor, esta caracterización se hizo tradicional. Se añadieron detalles y los nombres concretos de las víctimas (véase J. Moreau, *NClio* 5 [1953] 125). Leído a la luz de esta tradición, el Ap no parece reflejar una situación de severa persecución. Pero una mirada más atenta nos revela algunos incidentes de una persecución real: el destierro de Juan (1,9), la ejecución de Antipas (2,13) y la expectativa del arresto de unos cristianos de Esmirna (2,10). Estos incidentes están muy localizados y, pro-

bablemente, son cercanos a la redacción de la obra. Las alusiones a la persecución en las visiones no reflejan necesariamente acontecimientos contemporáneos y localizados. Más bien, estas visiones son interpretaciones de las persecuciones del pasado, como la de Nerón, y prolegómenos de una dura persecución en el futuro cercano.

13 (IV) Composición y estructura. Hay poco consenso entre los exegetas sobre la estructura de conjunto del Ap. El problema de su estructura procede de la presencia de numerosos pasajes paralelos y repeticiones dentro de la obra, y de la quiebra ocasional de hilo narrativo. En particular, los pasajes paralelos un tanto chocantes son los siete mensajes, los siete sellos, las siete trompetas y las siete copas. Son especialmente cercanos los paralelos entre las trompetas y las copas. Los acontecimientos relacionados con la sexta copa (16,12-16) parecen repetir los que siguen a la sexta trompeta (9,13-21). La secuencia de la sucesión lógica de acontecimientos se quiebra especialmente entre 11,19 y 12,1, y entre 19,10 y 19,11. Una cuestión fundamental es saber si estas anomalías se explican mejor por la compilación de fuentes (crítica de las fuentes), o por una serie de redacciones del texto (crítica de la redacción y composición), o como expresión del diseño literario original del autor.

El comentario más antiguo que ha sobrevivido sobre el Ap es el de Victorino de Pettau (ca. 275-300). Reconoció la semejanza entre las trompetas y las copas, concluyendo que ambas series predicen el castigo escatológico de los infieles. Este supuesto de una repetición intencionada fue también aceptado por el donatista Ticonio y por Agustín. Este enfoque, que se llamó teoría de la recapitulación, ha dominado la exégesis del Ap durante siglos.

En el s. XIX, la crítica de las fuentes se manifestó altamente provechosa en el análisis del Pentateuco y de los evangelios sinópticos (→ Pentateuco, 1:6-8; → Problema sinóptico, 40:13-44). Muchos especialistas llegaron a creer que la crítica de las fuentes podría explicar las repeticiones y otras anomalías del Ap mucho mejor que la teoría de la recapitulación. Sostenían que el Ap fue compuesto mediante la compilación de varias fuentes, superficialmente redactadas y editadas por el autor (véase el resumen de R. H. Charles, *Studies in the Apocalypse* [Edimburgo [2]1915] 185-90). Este enfoque fue sido asumido por unos pocos especialistas durante el s. XX. M.-É. Boismard (*RB* 56 [1949] 507-41; 59 [1952] 178-81) sostenía que Juan escribió tres composiciones independientes, un apocalipsis en el reinado de Nerón, otro en tiempos de Domiciano y las cartas a las siete iglesias; cerca del final del reinado de Domiciano (ca. 95), un editor combinó estos tres documentos dando forma final al Ap. J. M. Ford (*Revelation*) proponía que los caps. 4-11 eran originalmente un apocalipsis judío que fue tomando forma oral a lo largo del tiempo y bajo la influencia de Juan el Bautista. De acuerdo con su perspectiva, los caps. 12-22 eran también un apocalipsis judío, originalmente independiente, que fue compuesto en los años 60. Un discípulo de Juan el Bautista, judeocristiano, combinó estas fuentes y añadió los caps. 1-3 y 22,16a.20b.21.

14 A finales del s. XIX y en la primera mitad del s. XX, algunos comentaristas se opusieron a las teorías procedentes de la crítica de las fuentes, por la consistencia de la perspectiva teológica a lo largo de toda la obra, de las imágenes y símbolos, del lenguaje y el estilo (p.ej., Bousset, Swete, Charles). Estudios lingüísticos recientes han confirmado la unidad fundamental del Ap (p.ej., G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John*, NovTSup 27, Leiden 1971). Esta unidad de conjunto implica que el Ap debe su forma actual a un solo autor, pero no excluye la posibilidad de que el autor utilizara fuentes orales o incluso escritas, o que la obra fuese editada por el autor una o más veces.

15 Al ser restablecida la unidad básica del Ap entre los especialistas, se reavivó la teoría de la recapitulación de forma modificada como clave de acceso a la comprensión de la composición del Ap (G. Bornkamm, *ZNW* 36 [1937] 132-49; A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* [HDR 9, Missoula 1976] 8-13.32-44). Muchos han considerado el número siete como principio clave de organización (Lohmeyer, *Offenbarung*; J. W. Bowman, *The Drama of the Book of Revelation* [Filadelfia 1955]; Farrer, *Revelation*). Otros han preferido un enfoque más temático, con la intención de comprender forma y contenido conjuntamente (p.ej., E. Schüssler Fiorenza, *CBQ* 30 [1968] 537-69; *CBQ* 39 [1977] 344-66).

Otros han intentado explicar la estructura de las unidades más pequeñas e incluso de la composición global del Ap como inspirado en modelos incorporados en textos proféticos y apocalípticos judíos más antiguos. A. Feuillet ha propuesto que el principio de organización del Ap es el modelo de oráculos contra Israel seguido por los oráculos contra las naciones, un modelo que se encuentra en Ez 25-32. Según su perspectiva, Ap 4-11 describe la ira de Dios contra Israel, y los caps. 12-22 presenta la destrucción del adversario gentil, Roma (*Johannine Studies* [Staten Island 1965] 183-256; *The Apocalypse* [Staten Island 1964]). La destrucción de Babilonia/Roma es, ciertamente, un tema fundamental en los caps. 12-22. A la destrucción de Jerusalén se alude, al menos, en el cap. 11. Pero no hay indicación alguna de que los sellos y las trompetas estén dirigidos contra Israel. Cf. M. Hopkins, *CBQ* 27 (1965) 42-47.

16 (V) Contenido. La siguiente tabla de contenidos se basa en la convicción de que la estructura del Ap es el resultado del diseño literario del autor, y de que tanto la recapitulación como el número siete son importantes elementos de organización. También admite que el relato, en ocasiones, comienza en punto cero, en lugar de presentar los acontecimientos en una sucesión consecuente clara.

- (I) Prólogo (1,1-3)
  - (A) Descripción del libro (1,1-2)
  - (B) Bienaventuranza para quienes acojan el libro (1,3)
- (II) Marco epistolar (1,4-22,21)
  - (A) Introducción (1,4-6)
  - (B) Dos dichos proféticos (1,7-8)
  - (C) Informe de la experiencia de revelación (1,9-22,5)
    - (a) Contexto de la escena (1,9-10a)
    - (b) La experiencia de revelación (1,10b-22,5)
      - (i) Primer ciclo de las visiones (1,10b-11,19)
        - (1) Epifanía de Cristo a Juan con siete mensajes (1,10b-3,22)
          - (*a*) A Éfeso (2,1-7)
          - (*b*) A Esmirna (2,8-11)
          - (*c*) A Pérgamo (2,12-17)
          - (*d*) A Tiatira (2,18-29)
          - (*e*) A Sardes (3,1-6)
          - (*f*) A Filadelfia (3,7-13)
          - (*g*) A Laodicea (3,14-22)
        - (2) El rollo con los siete sellos (4,1-8,5)
          - (*a*) La corte celestial (4,1-11)
          - (*b*) El rollo y el cordero (5,1-14)
          - (*c*) Los primeros cuatro sellos (6,1-8)
          - (*d*) El quinto y sexto sellos (6,9-17)
          - (*e*) Inserción de dos visiones (7,1-17)
            - (1') 144.000 sellados (7,1-8)
            - (2') La salvación de una muchedumbre inmensa (7,9-17)
          - (*f*) El séptimo sello y la visión del ángel que ofrece oraciones por los santos (8,1-5)
        - (3) Las siete trompetas (8,2-11,19)
          - (*a*) Las primeras cuatro trompetas (8,2.6-12)
          - (*b*) El águila y los tres «ay»; trompetas quinta y sexta (8,13-9,21).
          - (*c*) Inserción de dos visiones (10,1-11,13)
            - (1') Un ángel poderoso y un pequeño rollo abierto (10,1-11)
            - (2') El Templo y los dos testigos (11,1-13)
          - (*d*) La séptima trompeta (11,15-19)
      - (ii) Segundo ciclo de visiones (12,1-22,5)
        - (1) Visiones simbólicas que revelan los secretos del pasado, presente y futuro (12,1-15,4)
          - (*a*) La mujer y el dragón (12,1-17)
          - (*b*) La bestia que sale del mar (13,1-10)
          - (*c*) La bestia que sale de la tierra (13,11-18)
          - (*d*) El cordero y los 144.000 (14,1-5)
          - (*e*) Los tres ángeles (14,6-13)
          - (*f*) Cosecha y vendimia (14,14-20)
          - (*g*) La salvación de los vencedores (15,2-4)
        - (2) Las siete copas (15,1-19,10)
          - (*a*) Siete ángeles con las últimas plagas (15,1.5-16,1)
          - (*b*) Las primeras cuatro copas (16,2-9)
          - (*c*) Las últimas tres copas (16,10-21)
          - (*d*) Elaboración de la séptima copa: naturaleza y caída de «Babilonia» (17,1-19,10)
            - (1') Una mujer sentada sobre una bestia color escarlata (17,1-8)
            - (2') Predicción apocalíptica del juicio divino contra «Babilonia» (18,1-24)
            - (3') Alegría en el cielo (19,1-10)
        - (3) Visiones de las cosas últimas (19,11-22,5)
          - (*a*) La segunda venida de Cristo (19,11-16)
          - (*b*) Invitación al «banquete» (19,17-18)
          - (*c*) La batalla final (19,19-21)
          - (*d*) El apresamiento de Satanás (20,1-3)
          - (*e*) El reino de los mil años (20,4-10)
          - (*f*) El juicio final (20,11-15)
          - (*g*) Nuevos cielos, nueva tierra y nueva Jerusalén (21,1-8)
          - (*h*) Elaboración de la visión de la nueva Jerusalén (21,9-22,5)
            - (1') La ciudad, sus puertas y sus murallas (21,9-21)
            - (2') Los habitantes de la ciudad (21,22-27)
            - (3') El río y el árbol de la vida (22,1-5)
  - (D) Dichos individuales (22,6-20)
    - (a) Dicho sobre la naturaleza y origen del libro (22,6)
    - (b) Oráculo implícitamente atribuido a Cristo: se trata de una predicción apocalíptica (22,7a)

(c) Una bienaventuranza para quienes acojan el libro (22,7b)
(d) Identificación del visionario con su nombre (22,8a)
(e) Reacción del visionario y respuesta de los ángeles (22,8b-9)
(f) Orden del revelador al visionario (22,10)
(g) Amenaza de juicio y promesa de salvación (22,11-12)
(h) Oráculo de autorrevelación implícitamente atribuido a Cristo (22,13)
(i) Promesa de salvación y amenaza de juicio (22,14-15)
(j) Autoidentificación del Revelador (22,16)
(k) Invitación al agua de vida (22,17)
(l) Amenaza de juicio contra quienes violen la integridad del libro (22,18-19)
(m) Oráculo implícitamente atribuido a Cristo: predicción apocalíptica (22,20a)
(n) Respuesta al oráculo (22,20b)

(E) Bendición epistolar final (22,21)

(Sobre la forma literaria del informe mediante sueño-visión, véase J. S. Hanson, *ANRW*, II/23.2, 1395-497.)

COMENTARIO

17 **(I) Prólogo (1,1-3).**

(A) Descripción del libro (1,1-2). 1. *(la) revelación de Jesucristo*: La descriptiva frase gr. significa al mismo tiempo la revelación sobre Jesucristo y la revelación que Jesucristo da. El contexto inmediato sugiere que el significado es la revelación que da Jesucristo, porque se trata de la revelación «que Dios le dio». Esta interpretación está apoyada por el conjunto del libro. Aunque Jesucristo, bien en forma humana, o como Cordero, o como palabra de Dios, juega un papel importante en el libro, la revelación no trata principalmente sobre él, sino sobre «lo que va a suceder pronto». **2.** *quien da testimonio*: Juan da testimonio mediante la escritura de este libro. *de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús*: Esta fórmula aparece también en 1,9 y 20,4. En estos pasajes, indica la predicación cristiana que evoca la oposición de las autoridades. Aquí, la especificación «todo cuanto vio» muestra que la «palabra» y el «testimonio» se refieren al contenido del Ap.

(B) Bienaventuranza para quienes acojan el libro (1,3). Ésta es la primera de las siete bienaventuranzas que encontramos en el Ap (14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14). **3.** El contraste entre el singular «el que lea» y el pl. «los que escuchen» sugiere que los cristianos de Asia Menor se reunían en grupos, en las diferentes ciudades, para escuchar el Ap, que era leído públicamente, posiblemente en las celebraciones litúrgicas. *el tiempo de crisis está próximo*: La audiencia es urgida a hacer caso al libro, porque el juicio está cercano.

18 **(II) Marco epistolar (1,4-22,21).**

(A) Introducción (1,4-6). 4. *los siete espíritus que están ante su trono*: Son siete ángeles de alto rango (cf. Tob 12,15; *1 Hen* 90,21). En este contexto, el número siete puede mostrar una cierta relación con los siete planetas, que en tiempos de Juan se pensaba que eran seres celestiales. **5.** *el primogénito de los muertos*: La resurrección de Jesús es el acontecimiento que ha inaugurado la nueva era; es el signo de que ya ha irrumpido el tiempo de crisis. *el Señor de los reyes del mundo*: La resurrección de Jesús equivale a su instauración como rey universal (cf. 1 Cor 15,20-28). *Al que nos amó y nos libró con su sangre de nuestros pecados*: Esta precisa fraseología es exclusiva en todo el NT, pero la idea es común a la tradición cristiana primitiva (cf. Rom 3,21-26; 8,37; Gál 2,20). **6.** *hizo de nosotros un reino y sacerdotes*: La obra de Jesús cumple la promesa del Éx 19,6. Ser un reino significa estar bajo el poder de Dios, no bajo el de Satanás. Todos los que escuchan y obedecen la palabra de Dios son sacerdotes: mediadores entre Dios y el resto de la humanidad. Esta doxología puede reflejar, en parte, una liturgia cristiana primitiva; véase E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott* (Münster 1972).

(B) Dos dichos proféticos (1,7-8). 7. El primer dicho es una predicción apocalíptica que combina y adapta Dn 7,13 y Zac 12,10, dichos más antiguos interpretados como profecías del retorno de Jesús resucitado como juez (cf. Mt 24,30). Ap 1,7 y Mt 24,30 reflejan la actividad exegética de los primeros cristianos (B. Lindars, *New Testament Apologetic*, Filadelfia 1961, 122-27). **8.** El segundo dicho es un oráculo divino. Éste es el primero de los dos únicos pasajes del Ap en los que se identifica explícitamente a Dios como aquel que habla (el otro es 21,5-8). «Yo soy» es típico de los oráculos en los que el revelador se identifica a sí mismo o a sí misma.

19 **(C) Informe de la experiencia de revelación (1,9-22,5).** Esta unidad, que incluye casi la totalidad del Ap, es un relato único de una experiencia visionaria en el sentido de que todo el libro se desarrolla en un solo escenario (lugar, tiempo, circunstancias). El relato, no obstante, se divide en varias visiones y audiciones.

(a) CONTEXTO DE LA ESCENA (1,9-10a). **9.** *en la tribulación*: Un término general para el dolor

físico y mental, la tribulación se refiere, frecuentemente, a los sufrimientos relacionados con la crisis del final de los tiempos (Dn 12,2; Mt 24,21). *Reino*: El reino establecido por la muerte de Jesús (v. 6). *resistencia por Jesús*: Resistencia, con connotaciones de paciencia y perseverancia, es una virtud subrayada en varios de los mensajes a las siete iglesias. En 13,9-10, el contexto sugiere que uno de los aspectos de la resistencia es la aceptación paciente de las medidas opresoras de las autoridades contra los cristianos. Otro aspecto es la perseverancia en la fidelidad al modo de vida exigido por el Ap para evitar el castigo eterno (14,9-12). *me encontraba en la isla de Patmos a causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesús*: Juan estaba en la isla como consecuencia de su proclamación del mensaje cristiano (Charles, *Commentary* 1.21-22). En esta época, el cristianismo como tal era ofensivo para muchos, pero el carácter escatológico de la enseñanza de Juan puede haber sido considerada subversiva por las autoridades (R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order* [Cambridge, MA, 1966] 144-62). Patmos es una pequeña isla rocosa en la costa de Asia Menor. Las autoridades romanas desterraban a estas islas a individuos que constituían una amenaza contra el orden público (Yarbro Collins, *Crisis* [→ 6 supra] 102-04). **10a.** *el día del Señor*: El domingo, como día de la resurrección de Jesús, tenía un especial, posiblemente litúrgico, significado para Juan. *una voz potente, como de trompeta*: El sonido de una trompeta era tradicionalmente utilizado para describir una teofanía (Éx 19,16.19). En la literatura cristiana primitiva es frecuentemente relacionado con el final de los tiempos (Mt 24,31; 1 Tes 4,16).

20 (b) LA EXPERIENCIA DE REVELACIÓN (1,10b-22,5).

(i) *Primer ciclo de las visiones* (1,10b-11,19). Estas visiones están vinculadas mediante frases de transición, reasunciones de motivos anteriores y la secuencia lógica entre acontecimientos sucesivos. No hay ningún elemento que conecte 11,19 con 12,1.

(1) Epifanía de Cristo a Juan con siete mensajes (1,10b-3,22). Una epifanía es una visión cuyo centro es la aparición y el discurso del que se revela. **11.** Las siete localidades mencionadas están situadas correlativamente en una de las vías principales. Así que este apocalipsis, en forma de carta circular, podría haberse llevado fácilmente de un lugar a otro (W. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* [Nueva York 1904]). **13.** *una figura humana*: Lit., «como un hijo de un ser humano», traducido frecuentemente «como un hijo de hombre». La expresión refleja la influencia semítica: un «hijo de hombre» significa simplemente «un hombre». Aquí, la presentación de un ser celestial en forma humana alude a Dn 7,13; en este pasaje, Dios, «uno que era antiguo de días», da a este personaje el dominio (Dn 7,9). En la tradición sinóptica, esta figura es identificada con Jesús (Mt 8,20; Mc 8,31; Lc 6,5). **14-15.** *su cabeza y cabello eran blancos, como lana blanca o nieve*: Se trata de una adaptación de la figura de Dios en Dn 7,9. *sus ojos eran como llama de fuego, y sus pies como bronce*: Alusiones al ángel de Dn 10,6. **16.** *siete estrellas*: Son ángeles relacionados con las siete iglesias (v. 20). La imagen de las siete estrellas puede aludir a una constelación determinada, como la Osa Menor o las Pléyades, o a los siete planetas. Los ángeles de las iglesias son sus patrones y protectores celestiales (cf. Dn 10,20-11,1; 12,1). *de su boca salía una espada afilada de doble filo*: La palabra de Dios lleva la espada afilada del mandato divino (Sab 18,14-16; cf. Ap 19,13-15). La descripción del revelador en los vv. 13-16 es ambigua. Algunos elementos sugieren que se trata de Dios; otros, un ángel, y otros que es Jesús resucitado. La semejanza de Jesús con Dios sugiere que el Mesías resucitado ha sido exaltado a la posición divina (cf. 3,21). **18.** Las alusiones a la muerte y resurrección de Jesús dejan finalmente claro que la «figura humana» (v. 13) es el Señor resucitado. **19.** *escribe lo que viste; lo de ahora y lo que sucederá después*: Esta mandato es una elaboración de la orden dada por el revelador a Juan en el v. 11. Es una fórmula común para describir la profecía (W. C. van Unnik, *NTS* 9 [1962-63] 86-94).

21 Los siete mensajes pertenecen al discurso que el revelador comunica a Juan en su epifanía. Concretan además la orden de escribir dada en los vv. 11 y 19. Es altamente improbable que estos mensajes existieran alguna vez de forma independiente como auténticas cartas, pues no manifiestan la forma literaria de las cartas antiguas. Más bien, se trata de discursos proféticos (F. Hahn, en G. Jeremias et al. (eds.), *Tradition und Glaube, Fest. K. G. Kuhn* [Gotinga 1971] 357-94). Cada mensaje comienza con una fórmula de encargo profético. El modelo básico de esta fórmula en el AT es: «Ve y di a X, así dice Y». Puesto que Juan no puede abandonar Patmos, el mandato «ve» es reemplazado por el mandato «escribe». El hablante (Y), en cada mensaje, es Jesús resucitado. La parte central de cada mensaje es introducida por «yo conozco». Esta sección consta de una exhortación, y tiene semejanzas con los oráculos judíos postexílicos de juicio y salvación. Estos oráculos pueden tener (1) alabanza, (2) reproche, (3) llamada al arrepentimiento, (4) amenaza de juicio, (5) promesa de salvación. Cada mensaje acaba con dos dichos tipo fórmula, cuyo orden varía. Uno es una llamada a prestar atención («el que tenga oídos que oiga...»). Esta fórmula tiene una función similar a la fórmula de proclamación profeti-

ca en el AT (p.ej., «Escucha la palabra del Señor», en 1 Re 22,19). El otro es una promesa de salvación escatológica para el vencedor (véase D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity* [→ 4 supra] 275-78). Otra de las razones para concluir que estos pasajes fueron compuestos para este contexto en el que se encuentran es el modo artificial con el que se relacionan a su contexto inmediato, la epifanía de Cristo, y al conjunto del Ap. En cada mensaje, el hablante en la fórmula de encargo es identificado con el Señor resucitado mediante frases tomadas de la descripción de 1,13-16. Las promesas al vencedor anticipan la descripción de la salvación en los caps. 21-22.

22 (*a*) A Éfeso (2,1-7). **2.** *has sometido a prueba a los que se dicen apóstoles sin serlo y has comprobado que son falsos*: Los líderes carismáticos itinerantes que visitaban Éfeso se consideraban encargados para su labor por el Señor resucitado o por iglesias particulares. Este liderazgo itinerante era común en la Iglesia primitiva; Pablo y el mismo Juan se ajustan a este modelo (cf. *Did* 11-13; Mt 10,41; 1 Cor 9,1-7). Juan llama falsos a estos apóstoles bien porque rechaza la enseñanza de éstos o porque rivalizaban con su liderazgo, o por ambos motivos (cf. 2 Cor 11,2-15). **5.** *removeré tu lámpara de su puesto*: Esta amenaza figurativa alude a la descripción del revelador en 1,3 y a la identificación del hablante en 2,1. El significado alegórico de la amenaza puede ser que la iglesia perderá su puesto prominente si su modo de vida no recobra su otrora carácter ejemplar. **6.** *nicolaítas*: Los antiguos comentadores relacionaban este grupo con el prosélito Nicolás de Antioquía, quien, según Hch 6,5, llegó a ser diácono cristiano en Jerusalén. Los comentadores modernos tienden a rechazar esta interpretación como conjetura. El nombre puede ser alegórico, con el significado de «vencedor(es) de la gente». En el mensaje a Pérgamo encontramos más noticias sobre ellos. **7.** *lo que dice el Espíritu*: El hablante es identificado, aquí y en otros pasajes, como el Espíritu, aunque las fórmulas de encargo identifican al hablante con Jesús resucitado. Lo que implica que Jesús glorificado y el Espíritu son equivalentes, al menos en sus relaciones con los cristianos (cf. 2 Cor 3,17-18). *al vencedor*: El significado básico de «vencer» es prevalecer en la batalla, en los juegos atléticos, o en cualquier concurso. En el Ap, simboliza el objetivo de prevalecer en la batalla contra Satanás que están librando Dios, Jesús glorificado, el Espíritu y los creyentes (cf. *ApSof* 7,9:9,1 [*OTP* 1.513-14). Aunque los cristianos han sido transferidos al reino de Dios y han sido liberados de sus pecados y del reino de Satanás (1,5.9), el reino de Dios sigue siendo atacado por Satanás y sus aliados. Así, los cristianos sufrirán la «tribulación» (1,9), pero si «vencen» mediante la resistencia y la perseverancia (1,9), serán recompensados (cf. Mt 11,2; Ef 6,10-20). *el árbol de la vida que está en el paraíso de Dios*: Esta promesa alude al árbol de la vida que estaba en el jardín del Edén (Gn 2,8-9). Anticipa la descripción de la nueva Jerusalén, donde estará el árbol de la vida (22,2). La salvación escatológica del final es modelada según el estado ideal del comienzo.

23 (*b*) A Esmirna (2,8-11). **8.** *el primero y el último, el que estaba muerto y revivió*: La identificación de aquel que habla en la fórmula de encargo alude a 1,17-18. Puesto que los miembros de la iglesia de Esmirna estaban en peligro de ser encarcelados por las autoridades, lo que los llevaría a la ejecución, la imagen de su Señor muerto y resucitado les sirve como modelo, como exhortación y como consuelo. **9.** *tu pobreza*: Los cristianos de Esmirna podrían ser pobres porque eran emigrantes de Galilea o Judea, arrancados de su patria por la guerra judía (66-74 d.C.). Una inscripción del s. II de Esmirna nos refiere un grupo llamado «los primeros judíos» (A. T. Kraabel, *JJS* 33 [1982] 455). *los que se dicen judíos y no lo son, sino que son una sinagoga de Satanás*: Algunos autores entienden literalmente la afirmación «y no lo son» como una referencia a cristianos judaizantes, citando como apoyo a Ignacio (*Pol* 6,1; 8,2; *Magn* 8,10). Es más probable que se trate de una observación de tipo retórico por la que se pone en cuestión el derecho de la comunidad judía local a llamarse «judía» (así Bousset, Charles, y la mayoría de los comentaristas). Estas palabras, atribuidas a Cristo, reflejan una situación en la que los cristianos se llaman a sí mismos «judíos» en cuanto herederos legítimos de la herencia judía (y, posiblemente también, como emigrantes de Judea, pues en griego «judío» y «judeo» se dicen lo mismo [*Ioudaios*]). El ataque a la comunidad judía local como «sinagoga de Satanás» indica, al menos, la hostilidad y, probablemente, el conflicto local existente entre judíos y cristianos. Este conflicto es análogo al de la comunidad de Qumrán con otros judíos (cf. 1QS 5,1-2; 10-20; 9,16; CD 1,12; 1QM 1,1; 4,9-10; 1QH 2,22; → Apócrifos, 67:97-105). *la blasfemia*: La «blasfemia» de los judíos podía ser simplemente el considerarse «judíos». Pero, probablemente, se refiere a la crítica que éstos hacían de la enseñanza cristiana. **10.** *el diablo va a meter en la cárcel a algunos de vosotros*: El diablo, «el calumniador», es idéntico a Satanás, «el adversario». Es el jefe de los espíritus malos, como poder y agente último, el que está detrás de los adversarios de los seguidores de Juan. La estrecha conexión entre los vv. 9 y 10 sugiere que los judíos habían acusado a los seguidores de Juan ante las autoridades romanas (cf. Hch 17,1-9). Los cristianos esperaban la detención y el ingreso en prisión, más el

proceso que seguiría posteriormente. **11.** *el vencedor no padecerá la muerte segunda*: La «muerte segunda» es la muerte del alma o del espíritu, la muerte de la persona resucitada, o el castigo eterno (cf. Mt 10,28; *1 Hen* 108,3-4).

24 (*c*) A Pérgamo (2,12-17). **12.** *el que tiene la espada afilada de doble filo*: La identificación del hablante en estos términos prepara la amenaza del v. 16. **13.** *el trono de Satanás*: De formas diversas se ha interpretado el trono de Satanás: el altar dedicado a Zeus en la acrópolis de Pérgamo, el santuario de Asclepio, el templo dedicado a Roma y a Augusto, o la sede del gobernador romano. El contexto inmediato relaciona «el trono de Satanás» con la muerte de Antipas, a quien Cristo llama «mi testigo fiel». Al igual que en el mensaje a Esmirna, Satanás es considerado como el auténtico instigador de las acciones contra los cristianos por parte de las autoridades locales. La palabra «testigo» sugiere que Antipas fue arrestado e interrogado por el gobernador romano. Esta interpretación está apoyada por la relación de Satanás con Roma en los caps. 12-13. Aunque Pérgamo ya no era la capital de Asia en tiempos de Juan, era una de las ciudades en las que el gobernador ejercía sus funciones judiciales. Como en todas las provincias, sólo el gobernador tenía el derecho de aplicación de la pena capital. La espada afilada de doble filo de Cristo (vv. 12.16) contrasta con la espada del gobernador, cuyo derecho para la pena capital era llamado «la ley de la espada» (cf. 20,4, donde los que murieron por su fe son quienes han sido decapitados). **14.** *La doctrina de Balaán*: Relación tipológica entre el maestro rival de Juan y el adivino cananeo cuya historia de relación con el antiguo Israel se nos cuenta en Nm 22-24. *Que indujo a Balac a poner un tropiezo a los israelitas*: Alusión a Nm 31,16, que sugiere que Balaán y Balac incitaron a los israelitas a mezclarse con los moabitas y adorar a sus dioses (cf. NM 25,1-2). *comer víctimas idolátricas*: Esto parece ser lo que «Balac» ha enseñado a algunos cristianos de Pérgamo (cf. 1 Cor 8-10). Una completa gama de problemas están incluidos en esto: ¿Podía comprar un cristiano en el mercado carne procedente de un animal sacrificado a una divinidad grecorromana o asiática? ¿Podían participar los cristianos con los no cristianos en comidas a menudo preparadas con alimentos consagrados a estas divinidades, y que en ocasiones se celebraban junto a los templos? (véase MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* [New Haven 1981]). El problema de base es la asimilación religiosa y cultural: ¿Qué grado de exclusión exige la fidelidad, y cuándo la asimilación se convierte en idolatría? *fornicar*: A diferencia de la comida de carne sacrificada a los ídolos, no deberíamos interpretar al pie de la letra esta parte de su enseñanza. La inmoralidad sexual es una metáfora del AT para la idolatría. El término es, frecuentemente, utilizado en el Ap (14,8; 17,2.4; 18,3.9; 19,2). En sentido literal sólo se encuentra en un pasaje (9,21); pero, incluso en éste, la inmoralidad sexual está estrechamente relacionada con la idolatría (v. 20). El significado metafórico en este contexto es participar en el culto no cristiano ni judío, o una determinada relación con los gentiles que parezca implicar una participación en su culto. **15.** *nicolaítas*: Al parecer, su enseñanza es idéntica a la de «Balaán». **17.** *algo del maná escondido*: Según la tradición apocalíptica judía, el preciado maná descenderá en la era mesiánica (*ApBar [gr]* 29,8). *le daré una piedra blanca y grabado en ella un nombre nuevo que sólo conoce el que lo recibe*: Podemos comprender mejor esta promesa en el contexto de la magia popular (Charles, *Commentary* 1.66-67). La piedra blanca es un amuleto, y el «nombre nuevo» es una fórmula mágica poderosa. Su poder será mayor si nadie lo conoce, pues así nadie puede utilizarlo. Se trata, probablemente, de uno de los nombres de Jesús resucitado y glorificado (cf. 3,12 y 19,12).

25 (*d*) A Tiatira (2,18-29). **20.** La iglesia es castigada por permitir enseñar en la comunidad a un rival de la enseñanza de Juan. *Jezabel*: Se expresa una relación tipológica entre este líder cristiano y Jezabel, la hija del rey de Sidón que se casó con Ajab, rey de Israel (1 Re 16,31). Como cananea, veneraba al dios Baal. *que se declara profetisa*: Es probable que fuese reconocida como tal, al menos por algunos cristianos de Tiatira. *a fornicar y comer víctimas idolátricas*: La misma enseñanza que la de Balaán (v. 14). **24.** *los arcanos de Satanás, como ellos los llaman*: Algunos han sostenido que Jezabel enseñaba a sus seguidores «los arcanos de Dios» y lo que dice el que habla es que lo que conocen más bien son los misterios de Satanás. El problema con esta interpretación es la frase «como ellos dicen». El hablante, al parecer, está citando lo que ellos dicen, no lo que realmente saben. Si lo que ellos pretendían saber eran «las cosas profundas de Satanás», entonces su enseñanza consistiría en fórmulas y prácticas mágicas para poder controlar los malos espíritus. **26-27.** La promesa al vencedor emplea imágenes procedentes de los salmos reales (Sal 2,8-9). Las imágenes se utilizan para describir la obra de Cristo en 12,5; 19,15. En el contexto de este mensaje, la promesa implica que la futura autoridad y poder de los cristianos sobre los no cristianos hace aparecer como erróneo su intento de asimilarse a ellos (cf. 1 Cor 6,1-6). **28.** *daré al vencedor la estrella de la mañana*: Dar al vencedor la estrella matutina puede significar convertirlo en estrella de la mañana: el que es fiel será glorificado e inmortalizado (cf. Dn 12,3; Mt 13,43; 1 Cor 15,40-44).

26 (*e*) A Sardes (3,1-6). **1.** *los siete espíritus de Dios y las siete estrellas*: Véase 1,4.16.20. Jesús resucitado tiene poder sobre los ángeles (cf. Flp 2,10; Heb 1,4-14; 2,5-9). **3.** *vendré como un ladrón, sin que sepas a qué hora llegaré*: En 16,15, la imagen del ladrón es empleada como expresión de la crisis general del final. Aquí se trata de la amenaza de un juicio más particular, como la realizada contra Jezabel y sus seguidores (2,22-23). **4.** *Tienes en Sardes unos cuantos nombres*: El término «nombres» sugiere un registro o una lista. Puede ser una alusión al libro de la vida (véase 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27). *que no han contaminado sus vestidos*: Vestidos contaminados pueden ser un símbolo general del pecado (cf. Zac 3,3-5). Otra posibilidad es que los vestidos limpios simbolicen la purificación y el nuevo comienzo con el bautismo, que han mantenido sólo algunos de la comunidad de Sardes. *vestidos de blanco se pasearán conmigo, porque son dignos*: Los «vestidos blancos» simbolizan los cuerpos glorificados que los creyentes recibirán tras su muerte o en el tiempo de la resurrección (véase 6,11; 7,9.13; cf. 2 Cor 5,4; *AsIs* 4,16; *Herm[s]* 8,2.3). **5.** *el libro de la vida*: Originalmente era una lista de los nombres de quienes sobrevivirían a la manifestación de la ira de Dios (Mal 3,16-4,3); en el Ap, se trata de la lista de los que entrarán en la nueva Jerusalén (21,27).

27 (*f*) A Filadelfia (3,7-13). **7.** *el que tiene la llave de David; el que abre y nadie cierra, cierra y nadie abre*: Esta identificación alude a Is 22,22, donde se describe al nuevo asistente que tiene la autoridad máxima sobre el acceso personal al rey. En esta perspectiva, Jesús resucitado es simbólicamente presentado como el único mediador entre la humanidad y Dios. **8.** *te he puesto delante una puerta abierta que nadie puede cerrar*: Esta promesa desarrolla la imagen del v. 7; los cristianos tienen acceso a Dios mediante Jesús, y nadie podrá privarlos de esto. Puesto que en el siguiente versículo se menciona a los judíos, la cuestión de los mediadores y del acceso a Dios puede haber sido objeto de controversia entre los judíos y los cristianos de esta localidad. **9.** *La sinagoga de Satanás*: Véase el comentario sobre 2,9. *haré que salgan a postrarse a tus pies*: Se promete para el futuro la vindicación pública de la iglesia contra sus adversarios. **10.** *te guardaré en la hora de la prueba*: Esta promesa no significa que los cristianos de Filadelfia serán liberados de los sufrimientos del final o de la muerte, sino que el que habla les apoyará en sus sufrimientos para que puedan perseverar. **12.** *columna en el templo de mi Dios*: Esta promesa anticipa la visión de la nueva Jerusalén, en la que ya no hay templo como edificio, sino relación directa y convivencia entre Dios y el pueblo (21,22; 22,3-4).

28 (*g*) A Laodicea (3,14-22). **17.** *tú dices que eres rico*: Al parecer, los cristianos de Laodicea eran ricos y pertenecían relativamente a la alta sociedad de la ciudad. Al tener acomodo social y buena posición económica, se sentían satisfechos de sí mismos. *eres desgraciado, miserable y pobre*: Esta audaz retórica implica la inversión del mensaje a Esmirna, donde se declara ricos a los económicamente pobres. **18.** *te aconsejo que me compres oro acendrado*: Se exhorta a los cristianos de Laodicea a dar testimonio de su fe cristiana, incluso aunque este testimonio les lleve al rechazo social, a la posible persecución y acusación ante los tribunales, y a la muerte. **20.** *mira que estoy a la puerta llamando*: Este dicho metafórico, a primera vista, se refiere al futuro (cf. v. 11). Sin embargo, lo que sigue se refiere al presente. *si uno escucha mi llamada y abre la puerta*: Puede ser que la indiferencia de los cristianos de Laodicea o su preocupación por su posición les hubiera llevado a no ser hospitalarios con Juan cuando viajó a Asia, y a rechazar sus enseñanzas. El dicho sugeriría que todo el que reciba a semejante maestro está recibiendo a Cristo (cf. Mt 10,41-42). *cenaré con él y él cenará conmigo*: La referencia a una comida puede aludir a la cena del Señor. **21.** El vencedor se sentará conmigo en mi trono, pues también yo vencí y me senté con mi Padre en su trono: La entronización de Jesús al lado de Dios es una sorprendente imagen de su igualdad (cf. 1,14.15.17). Cuando Juan escribía, los cristianos formaban el reino de Dios; ellos reconocían el gobierno de Dios. En la era nueva, ellos compartirían ese gobierno sobre la nueva creación (2,26-27; 5,10; 22,5).

29 (2) El rollo con siete sellos (4,1-8,5). Nada se dice como conclusión a la epifanía de Cristo que comienza en 1,10b. Al terminar el séptimo mensaje, Juan dice «contemplé después...» (4,1). La ausencia de una conclusión narrativa de la epifanía que describiera la partida de «aquel con forma humana» (1,13) o lo que Juan hizo tras la experiencia de revelación, sugiere que la experiencia comenzada en 4,1 aconteció en la misma ocasión. La frase «contemplé después» separa, sin embargo, la epifanía del relato de la visión posterior.

(*a*) La corte celestial (4,1-11). Esta visión está estrechamente vinculada a la del rollo y el cordero (5,1-14). Juntas introducen los siete sellos (6,1-8,5). El cap. 4 es una visión de Dios entronizado, rodeado de la servidumbre. Los precedentes relevantes de la visión son Is 6 y Ez 1. Encontramos importantes analogías en *1 Hen* 14 y 71; *2 Hen* 20-21; *ApAbr* 18. **1.** *una puerta abierta en el cielo*: En un apocalipsis judío, un ángel lleva al visionario hasta el firmamento y a través de una puerta (o puertas) enorme lo introduce en el primer cielo (*ApBar [sir]* 2,2; véase también 3,1; 11,2; Gn 28,17; 3

Mac 6,18). *la voz de trompeta que me había hablado al principio*: Esta afirmación se refiere a 1,10-11; vincula la epifanía del que tenía «figura humana» de 1,10b-3,22 con la sección 4,1-8,5, implicando que el revelador es el mismo en ambos relatos. «Sube acá»: Esta orden sugiere que 4,1-8,5, o incluso 4,1-22,5, debieran comprenderse como un viaje celestial o recorrido por el cielo. Otros libros que tienen una visión de una divinidad entronizada son viajes celestiales, p.ej., *1 Hen* 1-36; *1 Hen* 37-71; *2 Hen*; *ApAbr*. Pero los prototipos principales, Is 6 y Ez 1, no lo son (y 1 Re 22,19-23 tampoco lo es). Ap 4,1-22,5 parece ser un tipo fronterizo. La puerta abierta en el cielo, la llamada a subir y los textos análogos apoyan la conclusión de que el Ap es en parte un relato de un viaje celestial. Pero, a diferencia de otros textos mencionados, no se describe la subida de Juan, ni sus desplazamientos por el cielo, ni su descenso a la tierra. En el resto de 4,1-22,5, no se hace explícito el punto panorámico de Juan. *lo que va a suceder en adelante*: Reasunción parcial de 1,19. **2.** *un trono colocado en el cielo*: Concepción tradicional judía (1 Re 22,19; Is 6,1; Ez 1,26; *1 Hen* 14,18.19). **3.** *y un arcoiris parecido a la esmeralda rodeaba el trono*: El arcoiris, probablemente, representa el halo o nimbo, la luz que normalmente se piensa que rodea a los seres divinos (Charles, *Commentary* 1.115).

30 **4.** *vi otros veinticuatro tronos en los que estaban sentados veinticuatro ancianos*: En la apocalíptica judía, como en la literatura mística, a todos los seres celestiales se les coloca de pie, excepto a la divinidad, que aparece sentada (*bHag.* 15,a; *3 Hen* 16). La presentación de los ancianos sentados en torno a Dios puede haber sido influida por la práctica de la corte romana. Cuando el emperador escuchaba la exposición de litigios estaba sentado y rodeado por los senadores, cónsules y otros amigos y consejeros (D. E. Aune, *BR* 28 [1983] 8-9). En la astrología babilónica, 24 estrellas, la mitad hacia el norte y la otra mitad hacia el sur del zodiaco, eran llamadas «los jueces de todo». Si éstas son los prototipos de los veinticuatro ancianos, su presencia y ubicación en torno a la divinidad simboliza el orden y el gobierno del cosmos. **5.** *siete espíritus de Dios*: Véase el comentario sobre 1,4. **6.** *un mar transparente como de cristal*: En 15,2 el mar transparente aparece mezclado con fuego. Esta combinación evoca *1 Hen* 14, donde se describe una «gran casa» (palacio o templo) en los cielos, con un suelo o pavimento de cristal rodeado por llamas de fuego (vv. 10-12). Parece, pues, que en 4,6 y 15,2 el trasfondo de la imagen es Ez 1 y la posterior elaboración e interpretación de esta visión. **6b.** *cuatro seres vivientes*: La imagen de los cuatro seres vivientes es una nueva creación literaria, aunque algunos elementos son tomados prestados de Is 6 y Ez 1 (cf. *ApAbr* 18,3-5). **10.** *los veinticuatro ancianos cayeron ante el que estaba sentado en el trono y se postraron*: Acto de reverencia que tuvo su origen en Persia y se convirtió en parte de la ceremonia del culto al soberano en los reinos helenistas y, a la larga, en el culto imperial (D. E. Aune, *BR* 28 [1983] 13-14). **11.** *digno eres*: Este pasaje de aspecto hímnico, probablemente, no procede del culto cristiano primitivo, sino que fue compuesto para este contexto (K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium* [Gütersloh 1971] 178-79). *tú has creado todas las cosas*: La conclusión del «himno» sugiere el tema de fondo del cap. 4: Dios como creador; aunque el poder y la solicitud de Dios por la creación no siempre sean evidentes, Dios, en realidad, no es sólo el creador, sino también el todopoderoso que viene a restaurar la creación (v. 8).

31 (*b*) El rollo y el cordero (5,1-14). El cap. 4 coloca el escenario: la corte o el consejo celestial. En el cap. 5 comienza la acción. **1.** *un rollo escrito por dentro y por fuera y sellado con siete sellos*: El contexto sugiere que el rollo con los siete sellos es el libro del destino en el que están escritos los acontecimientos del tiempo final (Dn 10,21; *1 Hen* 81,1-3). Abrir los sellos significa hacer que ocurran estos acontecimientos. Los acontecimientos escatológicos son presentados en las secuencias de los siete sellos y las siete trompetas. **2.** *¿quién es digno de abrir el rollo?*: Al consejo celestial se le plantea un serio problema. Se debe encontrar a alguien que rompa los sellos del rollo e inicie los acontecimientos del tiempo final, mediante los que Dios triunfará sobre los adversarios preternaturales y humanos. **3.** *nadie en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra podía*: No se encuentra a nadie que realice esta tarea. **4.** *yo me eché a llorar desconsoladamente, porque nadie era digno de abrir el rollo*: Las lágrimas de Juan expresan tanto el dilema del consejo celestial como el deseo de los creyentes de conocer los acontecimientos finales y verlos en acción. **5.** Finalmente se encuentra a alguien capaz de realizarlo. *el león de la tribu de Judá*: Un título (regio) mesiánico (Gn 49,9-10). *el retoño de David*: También un título real (cf. Is 11,1.10). *ha vencido*: Puesto que el Ap es un documento cristiano, los títulos mesiánicos se refieren a Jesús. ¿En qué sentido podemos decir que Jesús es un vencedor? Puede estar aludiéndose a su muerte, a su resurrección, o a ambos, considerados como acontecimientos estrechamente vinculados. La imagen del cordero que aparece en el v. 6 sugiere un énfasis sobre la muerte. **6.** *un cordero en pie con señales de haber sido degollado*: No está claro el origen del símbolo del «cordero» aplicado a Jesús. La descripción del cordero como degollado sugiere, convincentemente, que tanto Is 53 o Éx 12 y otras tradiciones afines han jugado su pa-

61

junto predeterminado de mártires; sólo entonces tendrá lugar el juicio (A. Yarbro Collins, *JBL* 96 [1977] 241-56). Esta respuesta significa que los desastres del final se entienden como castigo de aquellos que han perseguido a los discípulos del Cordero. **12-14.** La yuxtaposición de la visión del sexto sello con la del quinto sugiere que la destrucción cósmica es la venganza por la muerte de los mártires. **16.** *la ira del Cordero*: Paradójica es esta expresión si pensamos en el Cordero exclusivamente en términos del siervo paciente y silencioso de Yahvé según Is 53; mucho más comprensible sería si el símbolo del Cordero hubiera incorporado algunas de las connotaciones del carnero mesiánico (véase comentario sobre 5,6).

34 (*e*) Inserción de dos visiones (7,1-17). El quinto sello predice la persecución de los creyentes, y el sexto el castigo de los perseguidores. En estas visiones se expresa el tercero de los temas principales: la salvación de los discípulos del cordero. La falta de conexión entre ambas visiones y la enumeración de los sellos les dan relevancia.

(1') 144.000 sellados (7,1-8). **1.** *cuatro ángeles*: Para el pensamiento judío del Segundo Templo, Dios rige los elementos naturales mediante la intervención de seres angélicos (*1 Hen* 60,11-22; *Jub* 2,2). *los cuatro vientos de la tierra*: Los cuatros vientos son agentes del castigo divino (cf. Jr 49,36). Esta función queda explícita en el v. 2. **3.** *hasta que marquemos a los servidores de nuestro Dios*: Esta marcación simbólica está inspirada por Ez 9, donde un ángel marca en la frente a quienes han evitado la idolatría, una marca por la que se les perdona la vida. Según la visión de las almas bajo el altar, al menos algunos de los creyentes morirán. En el Ap, la marcación no simboliza la protección «de» la muerte, sino la protección en, y a través de, la muerte (véase comentario sobre 3,10). *en la frente*: El sello puede equivaler al nombre de Dios escrito sobre la frente de los creyentes (cf. 3,12; 14,1; 22,4). **4.** *Ciento cuarenta y cuatro mil*: El número de los sellados incluye 12.000 por cada una de las tribus de Israel. El empleo del tradicional elemento de las doce tribus nos da la impresión de elección. El número 12.000 de cada tribu intensifica este sentido de elección; un resto sobrevive, una minoría es fiel. Estos números no pretenden ser entendidos literalmente, sino que son utilizados por sus connotaciones simbólicas. Probablemente, la pertenencia a las doce tribus se entiende también simbólicamente, no literalmente; la pertenencia al pueblo judío no es principalmente una cuestión de nacimiento (2,9; 3,9). El uso de un número, sin embargo, sugiere que se está pensando en un grupo limitado, no en todos los cristianos. La identidad de este grupo se hará más clara en 14,1-5. **5-8.** Una característica de esta lista es la ausencia de Dan, probablemente por razones teológicas. Al parecer, el AT describe la tribu de Dan como idólatra (Jue 18; 1 Re 12,28-30). Según la forma actual del *TestXII*, el príncipe de Dan es Satanás (*TestDan* 5,6). En Jr 8,16-17, hay una profecía de juicio contra Dan. Estas tradiciones pueden haber sido el fundamento del desarrollo de la tradición cristiana según la cual el anticristo vendría de esta tribu (Ireneo, *Ad. Haer.* 5.30.2; véase Swete, *Apocalypse* 98).

35 (2') La salvación de una muchedumbre (7,9-17). La segunda visión insertada describe la salvación definitiva de los justos con mayor claridad y dramatismo que la primera (7,1-8). Es el clímax de los siete sellos. **9.** *una muchedumbre enorme que nadie podía contar, procedente de toda nación*: La gente en esta visión es deliberadamente puesta en contraste con la del relato anterior; el primer grupo está meticulosamente numerado, mientras que el segundo es innumerable. El primero procede del pueblo de Israel; el segundo, de todas las naciones. Aunque no podemos forzar los detalles, parece implicarse que el segundo grupo está formado por todos los creyentes que son fieles hasta el final, mientras que el primero está formado por un grupo seleccionado de otro más grande (véase el comentario sobre 14,1-5). *llevaban palmas en las manos*: Las palmas son un distintivo de victoria (LSJ 1948). **10.** *la victoria pertenece a nuestro Dios*: El término gr. *soteria*, normalmente traducido por «salvación», significa victoria en este contexto. Su equivalente heb, *yĕšû ʿâ*, tiene los matices de bienestar, liberación, salvación y victoria. En muchos pasajes significa «victoria» (1 Sm 14,45; Hab 3,8; Sal 20,6; 44,5 [BDB 447]). La muchedumbre innumerable canta un cántico de victoria a Dios y al Cordero (cf. Éx 15; Jue 5). Esta escena se corresponde con la del cap. 5. Allí al consejo divino se le planteaba un dilema: quién abriría el rollo, es decir, quién iniciaría los acontecimientos finales mediante los que serían vencidos y castigados los adversarios de Dios. Los primeros seis sellos describen esos acontecimientos. Aquí se celebra el triunfo de Dios y del Cordero, el agente de Dios. **13-17.** Sigue una breve interpretación de la visión en forma de diálogo entre Juan y uno de los 24 ancianos, que asume aquí la función hermenéutica del ángel común en los textos apocalípticos (→ Apocalíptica del AT, 19:4.20). **14.** *gran tribulación*: La crisis del final, que implica la persecución de los creyentes (cf. 1,9; 3,10). *blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero*: La túnica simboliza la vida interior o espiritual, como en la primera mitad de 3,4. La transformación de la persona desde su estar manchado (pecador) a estar limpio (santo) se relaciona estrechamente con la muerte de Jesús entendida como sacrificio (cf. 1,5; 5,6.9). Parece que

aquí se alude, fundamentalmente, al arrepentimiento, a la conversión y al bautismo, considerados conjuntamente como transformación de la persona. La referencia a la tribulación implica que la perseverancia en este proceso de transformación es también fundamental para quienes quieran tomar parte en la victoria de Dios y del Cordero. La perseverancia puede conducir a la muerte (martirio), pero no parece implicar que todos los cristianos deban seguir al Cordero de este modo. **15-17.** Una descripción poética de la salvación. **15.** *ante el trono de Dios*: La bendición más grande es estar en presencia de Dios (cf. 22,3-4). *en el templo de Dios*: El servicio en el templo simboliza la cercanía a Dios (cf. 3,12). **16-17.** Se emplean varias metáforas para expresar el significado de la salvación; la satisfacción de todas las necesidades físicas y emocionales significa la plenitud personal.

36 (*f*) El séptimo sello y la visión del ángel que ofrece las oraciones por los santos (8,1-5). El clímax de los siete sellos se ha alcanzado ya en 7,9-17. La función del séptimo sello es restablecer el sentido dramático y de suspense, y marcar una transición a la siguiente serie de visiones, las siete trompetas (8,2-11,19). La transición se realiza mediante la técnica literaria de entrelazar dos secciones del libro. El engranaje o conexión de los sellos con las trompetas se realiza asignando a la apertura del séptimo sello tres efectos: (1) el silencio (8,1); (2) la aparición de siete ángeles con las siete trompetas (8,2); (3) la visión del ángel con el incensario de oro (8,3-5). De este modo, toda la serie de las trompetas es incluida en la serie de acontecimientos provocados por la apertura del rollo (cf. 5,1). La visión del ángel con el incensario une también las dos series (véase infra). **1.** *un silencio como de media hora*: La quebrada extensión del tiempo caracteriza el silencio no como tiempo de descanso y cumplimiento, sino como tiempo de anticipación. **2.** *los siete ángeles que estaban de pie en presencia de Dios*: Siete ángeles de alto rango, tal vez idénticos a los siete espíritus que estaban ante el trono de Dios (1,4; cf. 5,6) y a las siete lámparas de fuego ante el trono (4,5). *siete trompetas*: Sobre el significado simbólico de la trompeta, véase el comentario sobre 1,10.

37 La visión del ángel que ofrece las oraciones de los santos (8,3-5) está inserta entre la introducción de los siete ángeles (v. 2) y la descripción de su actividad que comienza en el v. 6. La visión insertada nos remite, hacia atrás, al quinto sello, y, hacia delante, a las primeras cuatro trompetas. El altar en el v. 3 recuerda el altar de 6,9. Las oraciones de los santos (v. 3) recuerdan el grito de venganza de las almas bajo el altar en 6,10. La ofrenda del incienso con las oraciones de los santos realizada por el ángel en el v. 4 repite, con una imagen diferente, la oración de 6,10. El lanzamiento de fuego sobre la tierra en el v. 5 recapitula la respuesta a las almas en 6,11, pero, en lugar de requerir la espera, la imagen sugiere la respuesta divina a sus peticiones (cf. Ez 10,2). Así pues, las plagas de las trompetas son castigos por la persecución de los creyentes.

38 (3) Las siete trompetas (8,2-11,19). Los siete mensajes piensan con ilusión en el juicio y la salvación desde el punto de vista de unas determinadas comunidades cristianas. Los siete sellos predicen el juicio y la salvación escatológicas de forma general, subrayando la perspectiva de toda la humanidad, esp. de los creyentes. La serie de visiones asociadas con las siete trompetas también se centra en los acontecimientos de los últimos días, pero el acento recae en este caso en el cosmos: cielo, tierra, aguas y mundo inferior. El contenido de la serie de trompetas es una adaptación libre de las diez plagas contra los egipcios que precedieron al éxodo (Éx 7-10). El tratamiento que los cristianos reciben de los romanos es análogo a la esclavitud de los israelitas en Egipto. El juicio escatológico de Dios será como las plagas contra la tierra y los habitantes de Egipto.

39 (a) Las primeras cuatro trompetas (8,2.6-12). Como los primeros cuatro sellos, las primeras cuatro trompetas forman un grupo. Conjuntamente afectan al cosmos en su totalidad. Cada una remite de alguna forma a las trompetas quinta y sexta. **7.** *granizo y fuego mezclado con sangre*: Esta catástrofe, que afecta a un tercio de la tierra, recuerda la séptima plaga contra los egipcios, la fuerte granizada sobre la tierra con rayos de fuego (Éx 9,22-26). **8.** *la tercera parte del mar se convirtió en sangre*: Este desastre es análogo a la primera plaga contra los egipcios, la transformación en sangre del Nilo (Éx 7,14-24). **11.** Un tercio del agua corriente se convirtió en ajenjo, y así se volvió amarga. Esta plaga fue quizá inspirada por un oráculo contra el pueblo infiel a Dios de Jr 9,15-16. **12.** Esta plaga en el cielo puede haberse inspirado en la novena plaga egipcia de la tiniebla (Éx 10,21-23), pero como imagen está más próxima a pasajes como Am 8,9; Jl 3,15 e Is 30,26.

40 (b) El águila y los tres «ay»; trompetas quinta y sexta (8,13-9,21). Las primeras cuatro trompetas estaban dirigidas contra el cosmos. Las últimas tres trompetas (que son los tres «ay», según 8,13) afectan más directamente a la humanidad. **9,1-11.** La quinta trompeta desencadena una plaga demoniaca dirigida contra los enemigos de Dios (v. 4). **1.** *una estrella que había caído del cielo a la tierra*: Los paganos creían que las estrellas eran seres divinos; los judíos las identificaban con los ángeles. La

caída de este ángel recuerda el mito de los ángeles caídos y de la rebelión de Satanás (Gn 6,1-4; Is 14,12-15; *ANET* 140; *2 Hen* 18,29; *VidAd* 12-16). *le fue entregada la llave del abismo*: Puesto que al ángel «le fue entregada la llave», la apertura del abismo (el mundo inferior) no es una rebelión, sino parte del plan de Dios. Esta visión es análoga a las de 20,1-3 y 7-10. Los acontecimientos descritos no son idénticos, pero este pasaje anticipa el cap. 20, y este último recapitula el anterior. Ambos describen el desencadenamiento de las fuerzas caóticas y terribles durante los últimos días. **3.** *Saltamontes*: La quinta trompeta alude a la octava plaga contra los egipcios (Éx 10). El profeta Joel interpretó la catástrofe natural de una plaga de saltamontes como castigo de Dios contra el propio pueblo del Señor. El Ap se asemeja a Éx 10 al presentar la plaga en cuanto dirigida contra los enemigos de Dios (v. 4), y a Joel al comparar la plaga con un ejército (vv. 7.9; Jl 2,4-9). Va más allá de ambos al transformar los saltamontes en criaturas demoniacas con aguijones como escorpiones (vv. 3.5.10), cabezas como de humanos (v. 7) y dientes como de león (v. 8), que torturan a los malvados en lugar de devorar la vegetación (v. 4). **7.** *caballos listos para la batalla*: Las imágenes militares de la quinta trompeta son resumidas en la sexta. Comparemos los carros del v. 9 con el ejército de caballería del v. 17; caballos (vv. 7,9,17,19) y corazas (vv. 9,17) aparecen en ambas. *coronas de oro*: Los otros únicos seres que en el Ap llevan coronas de oro son los seres celestiales (4,4; 14,14); como demonios o ángeles caídos, los saltamontes son también «seres celestiales». Las «coronas» pueden retomar también el contenido del primer sello y ser una alusión a los partos (véase el comentario sobre 6,2). **11.** *Abadón*: El líder de los saltamontes demoniacos no es Satanás, sino el mundo inferior personificado, o «el Destructor». Estos nombres retoman el Hades (mundo inferior) y la Muerte de la visión del cuarto sello (6,8). Sin embargo, aquí no se trata de la muerte, sino de la prolongación de la tortura. **9,13-19.** Como la quinta, la descripción de la sexta plaga oscila entre el relato de una batalla y la descripción de seres sobrenaturales ejecutando la ira divina contra los malvados. El acento de ambas visiones recae en los seres angélicos o demoniacos. **13.** *el altar de oro*: El mismo altar mencionado en 8,3-5. Esta alusión relaciona la sexta plaga con las oraciones de venganza de los santos (6,10). **14.** *a orillas del gran río Éufrates*: La mención del Éufrates anticipa la batalla relacionada con la sexta copa (16,12-16). Es probable que la sexta trompeta y la sexta copa aludan al mismo acontecimiento desde un punto de vista diferente. Su descripción aquí es intencionadamente velada y misteriosa (véase G. Bornkamm, *ZNW* 36 [1937] 132-49; Yarbro Collins, *Combat Myth* [→ 15 supra] 35-36). El Éufrates nos trae a la memoria a los grandes imperios del nordeste de Judea. En la época de Juan, eran los partos quienes dominaban toda aquella región (véase el comentario sobre 6,2). **15.** *preparados para esa hora, día, mes y año*: Esta anotación implica un plan divino totalmente predeterminado. *la tercera parte de la humanidad*: El tercio es la medida característica de las trompetas (8,7-12); representan un incremento en comparación con el cuarto sello (6,8). **20-21.** La respuesta típica de los habitantes de la tierra es maldecir a Dios en lugar de arrepentirse (cf. 16,9.11.21). Únicamente se arrepentirán, al final, los habitantes de Jerusalén (cf. 16,9 con 11,13). **20.** *adorar a los demonios*: Los dioses de los gentiles son identificados con los demonios (cf. Dt 32,17; 1 Cor 10,19-20). *ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera que no pueden ver, no oír, ni andar*: Esta descripción de los ídolos es muy cercana a Dn 5,23. El contexto en Daniel es el relato sobre la escritura en el muro durante la fiesta de Baltasar. Daniel la interpreta como revelación relativa al futuro del reino babilónico, que será dividido entre medos y persas. Esta alusión a Dn 5 puede indicar que Juan esperaba una gran batalla en el Éufrates que cumpliría Dn 5,28; «Babilonia» (Roma) sería conquistada por los partos (los sucesores de los persas). **21.** *sus delitos, sus maleficios, su lujuria y sus robos*: Un listado tradicional de vicios (cf. Rom 1,29-31; Gál 5,19-21; 1 Cor 6,9-10; Ef 5,3-5; Mc 7,21-22; *Herm[m]* 8,5).

41 (c) Inserción de dos visiones (10,1-11,13). Estas dos visiones no están relacionadas con ninguna de las trompetas, formando así una especie de doble interludio. Su función en la estructura del Ap es análoga a la de las visiones insertadas en la serie de los sellos (7,1-8.9-17). A diferencia de las visiones del cap. 7, éstas no constituyen el clímax de la serie en que aparecen; el clímax de las trompetas se alcanza con la séptima (véase el comentario sobre 11,15-19). En lugar de esto, anticipan algunos temas del segundo ciclo de visiones (12,1-22,5), estableciendo con ello un nexo entre las dos partes del libro.

(1') Un ángel poderoso y un pequeño rollo abierto (10,1-11). Esta visión puede considerarse como introducción al segundo ciclo de visiones, porque en ella recibe Juan un nuevo encargo, y aparece un nuevo rollo cuyo contenido se presentará en los caps. 12-22. **1.** *otro ángel poderoso*: El único otro ángel «poderoso» mencionado hasta ahora es el ángel relacionado con el rollo sellado (5,2). *su rostro resplandecía como el sol*: Esta característica nos recuerda la descripción de Cristo resucitado en 1,16; véase el comentario sobre los vv. 8 y 11. **2.** *en sus manos tenía abierto un libro pequeño*: Observación paralela a 5,1, donde se

620

pre

alusión a Elías (1 Re 17-18). *con toda clase de plagas*: Alusión a Moisés (Éx 7-11). **7.** *la bestia que sube del abismo*: La imagen recuerda la quinta trompeta (9,1-11), pero aquí se refiere al adversario escatológico. **8-12.** Es probable que el significado de los testigos fuera el de agentes escatológicos de Dios que entrarían en acción en el inminente futuro. Es significativo que el modelo de vida, muerte y vida futura de los testigos recapitule el de Jesucristo, y exprese, de forma extraordinaria y pública, el destino que esperaba al autor y sus destinatarios. Independientemente de las referencias pretendidas, la función paradigmática del relato es clara.

42 (d) La séptima trompeta (11,15-19). Como la serie de los siete sellos, las siete trompetas describen las aflicciones escatológicas, el juicio y la salvación en su totalidad. El tema de la persecución (aflicciones) aparece en la visión que introduce las trompetas (8,3-5), mediante la alusión a la visión de las almas bajo el altar (6,9-11). El juicio y la salvación definitiva se describen en la visión que sigue a la séptima trompeta. **15.** *el dominio del mundo*: A la luz de 1,5, podríamos decir que el v. 15 describe lo que es ya una realidad presente para Juan. 12,12, sin embargo, indica que, para Juan, el presente está caracterizado por el dominio de Satanás sobre la tierra. Lo que sugiere que 11,15-17 describe lo que para Juan es el futuro escatológico. **18.** *se encolerizaron las naciones*: Parece implicarse aquí el maltrato contra los justos, y, por tanto, las aflicciones escatológicas. *ha llegado tu ira*: El castigo divino definitivo de los malvados. *El tiempo de juzgar a los muertos*: Clara referencia al juicio general, que, probablemente, implica una resurrección también general. *Premiar*: El juicio es bendición (salvación) para el justo. *Destruir*: El juicio conlleva el castigo del malvado. Como en el clímax de los sellos, la solución escatológica es aclamada por los seres celestiales (compárese 11,15 con 7,10-12). **19.** *se abrió entonces en el cielo el templo de Dios y dentro de él apareció el arca de su alianza*: La apertura del santo de los santos expresa, en este contexto, una revelación extraordinaria de Dios. *relámpagos... truenos y temblores de tierra*: Típicas manifestaciones cósmicas de la automanifestación o teofanía de Dios (J. Jeremias, *Theophanie* [Neukirchen 1977]; L. Hartman, *Prophecy Interpreted* [ConBNT 1, Lund 1966]).

43 (ii) Segundo ciclo de visiones (12,1-22,5). Apenas hay conexión entre el cap. 12 con la serie de las trompetas; por tanto, es preferible considerar las visiones de 12,1-15,4 como la primera serie de un nuevo ciclo, en lugar de relacionarlas con las trompetas. El símbolo del segundo ciclo es el rollo abierto (cf. 10,2).

(1) Visiones simbólicas que revelan los secretos del pasado, presente y futuro (12,1-15,4). Estas visiones no son explícitamente enumeradas. Podemos, no obstante, distinguirlas entre sí tomando nota de la combinación en el uso de las fórmulas visionarias (p.ej., «X apareció» o «Yo vi») y los cambios de personajes o asuntos tratados. Estos aspectos de transición indican que la serie contiene siete visiones.

(*a*) La mujer y el dragón (12,1-17). Este capítulo no es una composición unitaria, sino que está basado en dos fuentes: un relato que describe el conflicto entre una mujer con su niño y un dragón (vv. 1-6 y 13-17) y otro relato que describe una batalla en el cielo (vv. 7-9). Es probable que estas fuentes fuesen compuestas por judíos no cristianos, y que Juan las publicase, añadiendo muchas cosas e incluyendo el himno de los vv. 10-12 (véase Yarbro Collins, *Combat Myth* [→ 15 supra] 101-16. **1.** *Una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza*: Estos atributos son típicos de las grandes diosas del mundo bíblico (*ibid.* 71-76), como Isis (véase Apuleyo, *Metamor.* 11,2-6). La identidad de la mujer ha sido muy discutida. Una interpretación católico-romana tradicional es que se trata de María, la madre de Jesús, que es también la nueva Eva. Otras propuestas dicen que es la Jerusalén celeste, la sabiduría personificada, o la iglesia. En la fuente, la mujer personificaba a Israel, cuyos dolores de parto (v. 2) simbolizaban las aflicciones escatológicas que preceden a la llegada del Mesías. En el texto actual, la mujer es el Israel celeste, la esposa de Dios (cf. Os 1,2; 2,4-5; 2,16-17; Is 50,1; 54,5-8). Puesto que Juan reivindica el nombre de «judíos» para los cristianos (2,9; 3,9), no distingue, por tanto, entre Israel y la Iglesia. **3.** *un enorme dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos*: Este dragón o serpiente marina es un animal mítico, un símbolo muy antiguo del caos. La tradición babilónica cuenta con el motivo de un monstruo serpentino con siete cabezas (*ANEP* 220, n. 691). Los textos cananeos mencionan una bestia similar (*ANET* 138). Esta bestia es presentada como adversaria de Dios en el AT (cf. Is 27,1; 51,9; Sal 74,13; 89,11; Job 9,13; 26,12). En la forma final del cap. 12, el dragón es identificado con la serpiente de Gn 3, que, a su vez, es identificada con el diablo y Satanás (v. 9). Los «diez cuernos» proceden de Dn 7,7. **4.** *Con su cola barrió un tercio de las estrellas y las arrojó sobre la tierra*: Motivo parecido a Dn 8,10. En la tradición gr., el rebelde monstruo del caos ataca las estrellas (véase Nonnos, *Dionys.* 1.163-64.180-81). *el dragón se puso al acecho delante de la mujer... para devorar a su hijo*: Podemos encontrar muchos paralelos a elementos individuales del cap. 12 en el AT y en otros textos judíos. El paralelo más cercano, sin embargo, al argumento del relato sobre la mujer y el dragón es una versión grecorromana de la historia del nacimiento de Apolo.

Leto, una diosa, estaba embarazada de Zeus. Pitón, un dragón, advirtió que el hijo de Leto lo desplazaría en el oráculo de Delfos. Así que la persiguió cuando estaba a punto de dar a luz, para matar al hijo. A la orden de Zeus, el viento del norte y Poseidón, dios del mar, ayudaron a Leto. Ella dio a luz a Apolo y Artemisa. Después, Apolo mató a Pitón. Una de las fuentes utilizadas por Juan era una adaptación de esta historia para describir el nacimiento del Mesías. Puesto que algunos emperadores, especialmente Nerón, se relacionaron a sí mismos con Apolo, Juan y su fuente, en oposición a esta propaganda, decían que el Mesías prometido a Israel era quien traería la verdadera edad de oro (véase Yarbro Collins, *Combat Myth* [→ 15 supra] 61-70.101-45). **10.** *ha sido precipitado el acusador de nuestros hermanos [y hermanas]*: El himno de los vv. 10-12 sirve como comentario del relato de los vv. 1-9 y 13-17. El dragón o serpiente del relato es identificado en el himno con el «acusador» de los cristianos ante Dios en la corte celeste. Los cristianos son absueltos en el juicio gracias a la muerte de Jesús (cf. 1,5b). La vindicación en la corte celestial es un reverso irónico de la condenación en las cortes terrestres (romanas) («por el testimonio que dieron», v. 11), que les conduce a la ejecución («sin que el amor a su vida les hiciera temer la muerte», v. 11). Estos cristianos son «el resto de su linaje [de la muerte]» (v. 17), a quienes el dragón persiguió una vez que el niño fue llevado hasta el cielo (v. 5). **18.** *él [el dragón] se quedó al acecho junto a la orilla del mar*: Se trata de una transición a la visión de 13,1-10, y relaciona exactamente el dragón y la bestia que surge del mar (cf. *MNT* 219-239).

44 (*b*) La bestia que sale del mar (13,1-10). Esta bestia, como la bestia que surge de la tierra en el siguiente relato visionario, tiene connotaciones históricas y míticas. El emparejamiento de una bestia que surge del mar con la que surge de la tierra nos recuerda el motivo mítico de Leviatán (monstruo del mar) y Behemot (monstruo de la tierra); véase Job 40-41. **1.** *vi subir del mar una bestia*: En los LXX, *thalassa*, «mar», es a menudo utilizado par traducir el término hebr. *yam*. En los mitos cananeos, *Yam*, «Mar», es un dios en conflicto con Baal, el dios de la tormenta y la fertilidad. De igual modo, el mar es un adversario de Dios en el AT (p.ej., Sal 74,13). La relación de la bestia de Ap 13,1 con el mar la caracteriza como símbolo mítico del caos y la rebelión. El mar como motivo mítico equivale al «abismo» (11,7). El abismo (el piélago) en el AT es el torrente original, o los torrentes de agua, y tiene claras connotaciones míticas (cf. Sal 77,17). Así, la bestia de 13,1-10 integra y equivale al mismo tiempo a la bestia de 11,7; en dos aspectos está también relacionada con Dn 7. Ciertos detalles sugieren que se trata de una combinación de las cuatro bestias de Dn 7: los «diez cuernos» (v. 1) la vincula a la cuarta bestia (Dn 7,7-8); es como una pantera, como tercera bestia (Dn 7,6); sus patas como de oso recuerdan la segunda bestia (Dn 7,5); y sus fauces como de león la relacionan con la primera bestia (Dn 7,4). Mientras que Dn 7 se refiere a la sucesión de cuatro reyes y sus reinos (Dn 7,17.23), Ap 13 se centra en un gran reino, la culminación de todos los terrores de los anteriores. La cuarta bestia de Dn 7, sin embargo, es el modelo básico de Ap 13,1-10. Probablemente, Juan comprendió la cuarta bestia de Daniel como una profecía sobre el reino de su época (Imperio romano), en lugar del reino macedonio según el significado original del texto. Además de los «diez cuernos», hay otros motivos que relacionan la bestia de Ap 13,1-10 con Dn 7: una boca que profería palabras orgullosas (v. 5; cf. Dn 7,8.11), que en el Ap se interpretan como blasfemias (cf. vv. 5 y 6 con Dn 7,7.8.25); la opresión contra los santos durante tres tiempos (años) y medio, es decir, 42 meses (compárese vv. 5.7 con Dn 7,25; 8,14; véase también Ap 11,2.3). *siete cabezas*: Este motivo, como el mar, indica que la bestia es un símbolo mítico; cf. 12,3. **3.** *una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada*: Al igual que los cuernos representan a diferentes «reyes» en Dn 7,24, aquí también las cabezas representan a diferentes «reyes» o emperadores. La observación del v. 7 sobre el poder dado a la bestia sobre gentes de toda raza, pueblo, lengua y nación es una clara indicación de que, en el nivel de significado histórico, la bestia es el Imperio romano. El motivo visionario de la curación de una herida mortal de la cabeza (= emperador) estaría inspirado por la leyenda de que Nerón, que se había suicidado, retornaría para reconquistar el poder sobre Roma (Suetonio, *Nerón* 47-57; *OrSib* 4.119-24; 137-48; 5,93-110.361-84; véase Yarbro Collins, *Combat Myth* [→ 15 supra] 176-83). La forma que adquiere esta alusión, describe deliberadamente, al adversario escatológico en términos similares a los utilizados en la descripción del Cordero (5,6). Aunque no encontramos el término específicamente, el adversario escatológico es presentado como un anticristo.

45 (*c*) La bestia que sale de la tierra (13,11-18). **11.** *tenía dos cuernos como de cordero y hablaba como un dragón*: Los dos cuernos pueden haberse inspirado en Dn 8,3, en el que el visionario ve un *krios*, «carnero», como representación del imperio medo-persa. El uso de *arnion*, «cordero», sugiere que esta bestia es, como la que surge del mar, una contraimagen del Cordero de Ap 5. En 16,13; 19,20; 20,10, se describe a la bestia procedente de la tierra como un falso profeta. La caracteriza-

ción de 13,11 es análoga a la de los falsos profetas en Mt 7,15. Mientras que Mt 7,15 se refiere a los falsos profetas cristianos (cf. *Did* 11,2.5-6.8-10), el falso profeta del Ap no es ni judío ni cristiano. **12.** *ejercía todo el poder de la primera bestia a favor de ella, haciendo que la tierra y todos sus habitantes adorasen a la primera bestia*: Esta caracterización sugiere que, en el nivel de significado histórico, la bestia de la tierra representa a un delegado o agente del Imperio romano que desarrolla una importante función en el culto imperial. Puesto que el Ap fue escrito en, o cerca de, la provincia romana de Asia, la referencia más probable es la elite de la provincia, los dirigentes locales de nobles y ricas familias que habían conseguido la ciudadanía romana y ejercían el poder político bajo la supervisión del gobernador romano. La alusión al culto imperial nos recuerda la alianza de las ciudades de Asia con la finalidad de promover el culto al emperador y a la diosa Roma. Esta alianza elegía cada año alguno asiarcas, funcionarios cuya principal tarea consistía en proteger y promover el culto imperial. Éstos procedían de las familias más nobles, ricas y poderosas (véase D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, 2 vols., Princeton 1950). **13.** *hacía grandes prodigios*: Según el v. 14, lo que pretendía con estos grandes prodigios era llevar por mal camino a todos los habitantes de la tierra. Según la tradición sinóptica, los falsos cristos y los falsos profetas harán señales y prodigios con el mismo objetivo (Mc 13,22; Mt 24,24). Según 2 Tes 2,9, la aparición del impío vendrá acompañada de toda clase de milagros, señales y prodigios engañosos que llevarán al error a los no creyentes. En el Ap esta tradición se aplica al culto mistérico imperial (véase S. J. Scherrer, *JBL* 103 [1984] 599-610). **15.** *y se le dio poder para hacer morir a cuantos no adorasen la estatua de la bestia*: Durante el reinado del emperador Trajano (98-117 d.C.), a los que negaban la acusación de ser cristianos se les exigía que invocaran a los dioses, adoraran la estatua del emperador Trajano y maldijeran a Cristo. Con estas exigencias se pretendía que probaran si eran o no realmente cristianos (Plinio, *Ep.* 10,96). Estas pruebas, probablemente, ya eran utilizadas anteriormente. **16.** Este versículo refleja la gravedad de esta situación y muestra lo ofensivo que para Juan era el culto imperial. **17.** *la marca... de la bestia*: La «marca» es una probable alusión a las monedas que tenían la imagen, el nombre y las insignias del emperador (véase A. Yarbro Collins, *JBL* 96 [1976] 252-54). **18.** *seiscientos sesenta y seis*: Este enigma tiene su fundamento en el hecho de que tanto en hebreo como en griego las letras tienen también valor numérico. Esta cifra puede, probablemente, aludir a Nerón (véase Charles, *Commentary* 2, 364-68; cf. D. R. Hillers, *BASOR* 170 [1963] 65).

46 (*d*) El cordero y los 144.000 (14,1-5). En 13,1-10 se nos presentó la visión de la bestia y sus seguidores. Aquí se nos presenta la visión opuesta del Cordero con sus seguidores. **1.** *el Cordero estaba de pie sobre el monte Sión*: El «Cordero» se opone a la bestia, y el «monte Sión» se opone al mar (cf. 13,1). *ciento cuarenta y cuatro mil*: Quienes están aquí con el Cordero fueron los sellados en 7,1-8. *tenían su nombre y el nombre de su Padre escrito en la frente*: Esta observación especifica el carácter del sello (cf. 7,2-3; véase también 3,12; 22,4). También opone los seguidores del Cordero a los seguidores de la bestia, que tienen su marca sobre sus frentes (13,16). Varios detalles nos sugieren que los 144.000 forman un grupo especial dentro de los creyentes, y que no se identifican simplemente con todos los creyentes (véase el comentario sobre 7,4.9). No sólo siguen al Cordero, sino que lo siguen a dondequiera que éste vaya (es decir, hasta la muerte; v. 4b). No simplemente fueron rescatados como todos los cristianos, sino que fueron rescatados del resto de la humanidad como primicias (compárese v. 4c con 5,9). **4.** *primicias*: Fundamentalmente, se trata de un término técnico del sacrificio (Éx 23,19; Dt 12,6). Este nivel de significado sugiere una relación con las almas bajo el altar (6,9) y las almas de los que habían sido degollados por dar testimonio de Jesús (20,4). Todo esto indica que los 144.000 son un grupo ideal que representa a cuantos perdieron su vida por la fe y serán recompensados siendo partícipes de la primera resurrección (20,4-6). La tesis según la cual las «primicias» aluden a la primera resurrección se apoya en el uso análogo que hace Pablo del término (1 Cor 15,20-23). *quienes no se contaminaron con mujeres, manteniéndose vírgenes*: Es probable que esta caracterización del grupo ideal reflejara y reforzara la tendencia hacia la práctica de la continencia sexual (véase Yarbro Collins, *Crisis* [→ 6 supra] 129-31). El motivo de la contaminación sirve también como contraste entre los 144.000 y los vigilantes. Los vigilantes son ángeles que descienden o caen a la tierra, un cambio de estado relacionado con la práctica sexual. Los 144.000 son seres humanos exaltados al estado celestial, una transición relacionada con la continencia. De los vigilantes se dice que se habían contaminado con mujeres (*1 Hen* 7,1; 9,8; 15,1-7).

47 (*e*) Los tres ángeles (14,6-13). **6.** *volaba por lo más alto del cielo*: Expresión similar a la descripción del águila en 8,13. Hay una correspondencia formal entre los tres «ay» introducidos por águila y los mensajes de los tres ángeles. *un evangelio eterno*: El evangelio o la buena nueva es el anuncio del juicio irrevocable (v. 7). **8.** *ha caído, ha caído, la orgullosa Babilonia*: Este anuncio críptico del juicio (cf. Jr 51,8) anticipa los caps. 17-18. **9-12.** El mensaje del tercer ángel expresa las consecuencias

del juicio divino para la humanidad. El criterio será si se ha seguido a la bestia o al Cordero. Los seguidores de la bestia sufrirán continuos e interminables castigos mediante el fuego (cf. 19,20; 20,10.14-15; 21,8). Esta descripción del castigo no debe ser ocasión para que los lectores se jacten contra sus enemigos; más bien, funciona como reactivo para que «guarden los mandamientos de Dios y sean fieles a Jesús» (v. 12). Las descripciones del infierno en los apocalipsis cristianos apócrifos tienen una función similar (veáse Himmelfarb, *Tours of Hell* [→ 3 supra]. **13.** La amenaza de castigo de los vv. 9-12 es equilibrada por la recompensa sugerida en los dichos adjuntos del v. 13.

48 (*f*) Siega y vendimia (14,14-20). **14.** *sentado sobre la nube estaba un ser de aspecto humano*: Este personaje parece ser una adaptación del ser angélico de Dn 7,13, aunque aquí «nube» está en singular, como en Ap 10,1, en lugar de en pl., como en Dn 7,13 y Ap 1,7. A diferencia de los evangelios, el Ap utiliza «un ser de aspecto humano» de forma descriptiva, como Dn 7,13, y no como título (cf. «el Humano» o «el Hijo de hombre» en Mc 14,62). No resulta obvio que el personaje de Ap 14,14 se identifique con Cristo, esp. porque el siguiente versículo se refiere a «otro ángel». A la luz de 1,13.18, sin embargo, resulta probable esta identificación (cf. Mt 13,36-43). *una hoz afilada en su mano*: Esta visión con sus dos escenas se inspiraba en Jl 4,13. En Joel, las imágenes de la siega y la vendimia son utilizadas para describir una guerra santa entre el guerrero divino y las naciones que han hecho violencia contra Judá (v. 19). En el Ap se universalizan las imágenes para referirse al juicio divino sobre la tierra (vv. 15.16.18.19). Con la referencia a «la ciudad» del v. 20, sin embargo, puede limitarse esa universalidad, o al menos centrarse especialmente en ella. En Joel, la batalla se relaciona con Sión y Jerusalén (vv. 16.17). «La ciudad» de Ap 14,20, sin embargo, puede ser una alusión a Babilonia (cf. 14,8; 16,19; 17,5; 18,2.10.21), es decir, Roma. **15.** *ya está seca la mies*: No está claro si el texto de Joel que conocía Juan estaba corrompido (véase Charles, *Commentary*, 2, 22) o si fue él quien deliberadamente cambió la imagen de «cosecha madura» por «cosecha seca». **18.** *el que tiene poder sobre el fuego*: cf. *Jub* 2,2 y *1 Hen* 60,11-21. **19.** *arrojó las uvas al gran lagar de la ira de Dios*: La asociación del lagar con la ira de Dios puede haberse inspirado en Is 63,1-6. **20.** *el lagar fue pisado*: El vb. en pasiva puede ser una adaptación del vb. en activa, «yo he pisado el lagar» (Is 63,3); en el oráculo profético, el guerrero divino mata a sus adversarios (Edom y Bosrá, v. 1). *y salió de él tanta sangre que alcanzó la altura de los frenos de los caballos*: En Is 63,3, el guerrero divino dice «su mosto salpicó mis ropas». Ap 14,19-20 deja claro que pisar el lagar es una imagen del juicio en forma de batalla. Sin embargo, no se describe la batalla insinuada. El relato parece interrumpirse bruscamente. La misma imagen vuelve a aparecer de nuevo en 19,13.15. Estas características sugieren que 14,14-20 anticipa la gran batalla de 19,19-21.

49 (*g*) La salvación de los vencedores (15,2-4). 15,1 introduce la siguiente serie de visiones, las siete copas (15,1-19,10). 15,5 prosigue el tema introducido por el v. 1. Los vv. 2-4 corresponden a una visión intercalada que sirve como clímax de la serie comenzada en 12,1. Como la otra serie, ésta está dominada por los temas de la persecución, el juicio y la salvación. La persecución tiene una gran relevancia en los caps. 12-23. El tema del juicio se expresa sutilmente en 14,14-20. El tema de la salvación se introduce en 14,1-5, y alcanza su plena expresión aquí, en la visión de los vencedores ante el trono divino. **2.** *un mar de cristal mezclado con fuego*: Véase el comentario sobre 4,6. *la bestia*: La visión presenta la definitiva victoria de Dios y los vencedores sobre el adversario descrito en 13,1-10. **3.** *el cántico de Moisés*: Esta observación relaciona el cántico de los vv. 3-4 con Éx 15, el cántico de victoria sobre los egipcios. **4.** *porque se han hecho patentes tus designios de salvación*: Alusión a los juicios de Dios anunciados por los tres ángeles (14,6-13) y veladamente presentados en 14,14-20. Indica que, al igual que Éx 15, éste es un cántico de victoria.

50 (2) Las siete copas (15,1-19,10). Como indicamos más arriba, 15,1 y 15,5-8 introducen una nueva serie de visiones. La persecución era el tema dominante en la serie anterior (12,1-15,4). El tema dominante en esta serie es el juicio divino sobre la tierra y los malvados. Resume y elabora los anuncios de juicio realizados por los tres ángeles en 14,6-13, clarificando especialmente la caída de «Babilonia» (14,8). Esta serie recapitula también las visiones de los siete sellos y de las siete trompetas; es decir, tiene el mismo contenido que ellas (los acontecimientos del final de los tiempos), pero los describe desde una perspectiva diferente. Como en los siete sellos, son prominentes los temas de la justicia y la vindicación. Como en las siete trompetas, juegan un papel importante los elementos de la naturaleza y los motivos del Éxodo. Las copas se diferencian de las trompetas porque especifican quiénes son los adversarios de Dios y las razones del juicio divino.

(*a*) Siete ángeles con las últimas plagas (15,1.5-16,1). **1.** *vi en el cielo otra señal grande y maravillosa*: La expresión es parecida a la de 12,1.3; el paralelismo indica que se está presentando otra serie nueva. *las siete últimas plagas*: La misma palabra se utiliza para los efec-

tos de la sexta trompeta (9,18.20), y se relaciona con el Éxodo (Éx 11,1; 12,13, según los LXX). *con las que había de consumarse la ira de Dios*: En 14,6-13 el *thymos*, «desenfreno apasionado», de «Babilonia» se correspondía al *thymos*, «ira», de Dios. Aquí se reasume este tema, convirtiéndose en el tema fundamental de esta serie (véase 15,7; 16,1.19; 18,3; cf. 19,15). El v. 1 es una introducción y sumario de 15,5-19,10. La auténtica descripción de la visión comienza en el v. 5. **7.** *siete copas de oro*: Este tipo de copa (*phialē*) era utilizado en las ofrendas. La imagen es tomada del culto y de los utensilios del Templo (Éx 27,3). Advirtamos que los ángeles salen del Templo (vv. 5-6). **16,1.** *Id a verter sobre la tierra las siete copas de la ira de Dios*: cf. 8,5.

51 (*b*) Las primeras cuatro copas (16,2-9). Es probable que en los caps. 8-9 y 16 el autor del Ap empleara fuentes que interpretaban escatológicamente las plagas del Éxodo. En las fuentes, la finalidad de las plagas puede haber sido llevar al arrepentimiento a la humanidad; en su contexto presente, las plagas son el castigo divino de los pecadores (H. D. Betz, *JTC* 6 [1969] 134-56; A. Yarbro Collins, *CBQ* 39 [1977] 370-74; H. P. Müller, *ZNW* 51 [1960] 268-78). Las primeras cuatro copas están relacionadas con los elementos naturales: la tierra (v. 2), el mar (v. 3), los manantiales (v. 4) y el sol (cuerpo celeste) (v. 8). Estos elementos representan la cosmología tradicional judía (A. Yarbro Collins, *CBQ* 39 [1977] 375-76). **2.** *y los hombres que llevaban la marca de la bestia y adoraban su estatua se llenaron de úlceras malignas y dolorosas*: El efecto de la primera plaga no incide directamente sobre la tierra, sino sobre los pecadores, es decir, sobre quienes dan culto divino a Roma y al emperador (véase 13,11-18; 14,9-11), en lugar de adorar al Dios verdadero (véase 14,7, donde también se mencionan los elementos naturales). La primera plaga es una adaptación de la sexta plaga contra los egipcios (Éx 9,8-12). **3.** *[el mar] se convirtió en sangre como de cadáver*: Esta plaga nos recuerda la primera de las que Moisés hizo venir contra los egipcios (Éx 7,14-24; cf. Ap 8,8-9). *y perecieron todos los seres vivos que había en él*: Este efecto intensifica los resultados de la segunda trompeta (8,9). **4.** Al igual que la segunda, la copa tercera alude al Nilo y a todas las aguas de Egipto que se convirtieron en sangre. El relato del éxodo es paradigmático para la situación del Ap: así como Dios liberó a los israelitas de Egipto, así también serán liberados de Roma los cristianos, y serán vindicados. **5-7.** El v. 4 procede de una fuente utilizada por Juan, mientras que los vv. 5-7 son fruto de su propia creación, a modo de comentario e interpretación de los datos narrados en su fuente (cf. la función de los vv. 10-12 en el cap. 12). **5a.** *el ángel de las aguas*: Este ángel es análogo al relacionado con el fuego (14,18); sobre las tareas de los arcángeles, véase *1 Hen* 20. **5b-6.** La intervención del ángel puede definirse como doxología de juicio o fórmula de vindicación escatológica (H. D. Betz, *JTC* 6 [1969] 139; P. Staples, *NovT* 14 [1972] 284-85; A. Yarbro Collins, *CBQ* 39 [1977] 368-69). Declara la justicia de Dios al anticiparse escatológicamente para castigar a quienes perseguían a los creyentes. **6.** *porque derramaron la sangre de creyentes y profetas, tú les has dado sangre a beber*: Ofensa y castigo son correlativos en la perspectiva escatológica (cf. 22,18b-19; E. Käsemann, *NTQT* 66-81; A. Yarbro Collins, *CBQ* 39 [1977] 370). Cf. 17,6; 18,24; Is 42,26.

52 (*c*) Las últimas tres copas (16,10-21). Las primeras cuatro copas están unificadas por su relación con los elementos naturales que representan la totalidad del cosmos (cielo y tierra, ríos y mares). Las últimas tres copas están relacionadas por sus comunes connotaciones históricas y políticas. Comparemos con la estructura de los siete sellos y las siete trompetas. **10.** *el trono de la bestia*: En 13,2, se dice que el dragón (Satanás) dio su poder, trono y autoridad a la bestia (Roma y sus emperadores). Aquí, como allí, el «trono» es, probablemente, una imagen con el significado de dominio o soberanía. *su reino quedó sumido en tinieblas*: «Reino» significa aquí el territorio o los dominios. Esta visión (la quinta copa) nos recuerda la novena plaga de Egipto (Éx 10,21-29). *la gente se mordía la lengua de dolor*: No se explica el paso de la oscuridad al dolor; en el v. 11 se mencionan unos dolores, que conectan la visión con la primera copa. Este nexo sugiere que los castigados por esta plaga son los mismos mencionados en el v. 2. **11.** *pero no cambiaron de conducta*: El mismo motivo aparece en el v. 9; cf. 9,20-21. En el contexto presente, no se espera que los afectados por las plagas (los no cristianos) se arrepientan (véase 22,11 y lo dicho sobre la primera copa, supra). Por el contrario, se espera que se conviertan los cristianos que han actuado mal (2,5.16.21-22; 3,3.19). Los habitantes de Jerusalén son un caso especial (véase 11,13). **12.** *el sexto ángel vertió su copa sobre el gran río Éufrates*: La mención del río Éufrates vincula esta visión con la sexta trompeta (9,13-21). Allí cuatro ángeles estaban atados junto al río. Cuando se toca la trompeta, son soltados para matar a un tercio de la humanidad. La visión combina, así, imágenes militares con imágenes demoniacas. El significado de la visión no es explícito, aunque en los vv. 20-21 se mencionan la idolatría y otros pecados. La sexta copa reasume el contenido de la sexta trompeta, presentando, al parecer, el mismo acontecimiento con imágenes más coherentes y de forma que queda más claro su contexto histórico. *el cauce del río se secó y quedó convertido en camino para los reyes que venían del este*: La sexta trompeta y co-

pa se refieren a una batalla desarrollada tanto por seres sobrenaturales (los ángeles y sus extraordinarios ejércitos de 9,13-21 y los tres espíritus inmundos de 16,13-14), como por seres humanos (explícitos sólo en la sexta copa –los reyes del este y de la tierra– vv. 12 y 14). La batalla sinérgica o en dos niveles es típica de la antigua concepción de la guerra santa (Jue 5,20; Dn 10,13-11,1; 1QM 1; véase A. Yarbro Collins, *JBL* 96 [1977] 242). En la época en que fue escrito el Ap, los «reyes del este» podrían referirse principalmente a los partos (F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism*, Nueva York 1970, 740-41). Véanse los comentarios sobre 6,1-2; 17,12-18. **13.** La mención del dragón, la bestia y el falso profeta sugiere que se trata de la misma batalla que la descrita en 19,11-21 (véase, especialmente, vv. 19-20). *Tres espíritus inmundos que parecían sapos*: Así como la plaga egipcia de saltamontes fue transformada en una plaga demoniaca en la quinta trompeta, ahora se alude sutilmente a la plaga de las ranas de Éx 7,25-8,15, que es también transformada. **14.** *que realizaban prodigios*: Véase el comentario sobre 13,13. *la batalla del gran día del Dios todopoderoso*: Este «gran día» parece ser el mismo al que se refiere 6,17. Este día parece ser el primero de los acontecimientos del último estadio de los acontecimientos finales, que, probablemente, coincide con el regreso de Cristo resucitado (19,11-16). El «gran día», diversamente formulado en 6,17 y 16,14, no parece tener un sentido definido y fijo para Juan, aunque está relacionado con la idea tradicional del Día del Señor (véase *IDBSup* 209-10; cf. Rom 2,5; 1 Cor 1,8; 2 Tes 2,2). En el Ap, este día está relacionado con la gran batalla o guerra (cf. 1QM 1). **15.** *vengo como un ladrón*: Repentinamente, Juan cambia de un relato narrado a un dicho profético, las palabras de Cristo. Este dicho tradicional (cf. Mt 24,43-44; Lc 12,39-40; 1 Tes 5,2,4; 2 Pe 3,10) apoya la hipótesis de que el gran día del v. 14 está relacionado con el regreso de Cristo. *Sus vestidos*: cf. 3,4.18. **16.** El texto regresa a la narración: los espíritus inmundos reunieron a los ejércitos de los reyes de la tierra. *Harmaguedón*: El nombre del lugar probablemente significa «la montaña de Meguidó» (véase *IDB*, 1, 226-27). El relato se interrumpe bruscamente, para ser reasumido posteriormente (véase 17,12-14; 19,11-21). **17-18.** La conclusión del juicio de Dios (la séptima copa) se describe en términos de teofanía (cf. 11,19). **19.** El efecto de este juicio se describe también en términos políticos: La caída de Babilonia, y con ella todas las ciudades de los gentiles (cf. 14,8). **20-21a.** El texto regresa al lenguaje teofánico. **21b.** Aparece de nuevo el motivo de la negativa a arrepentirse (cf. vv. 9.11).

53 (*d*) Elaboración de la séptima copa: naturaleza y caída de «Babilonia» (17,1-19,10). Esta sección es la conclusión de las siete copas. El tema dominante de las copas es el juicio de la bestia, de sus seguidores y de la críptica ciudad, «Babilonia». La bestia fue introducida, de forma velada y fragmentaria, en 11,7, y plenamente descrita posteriormente en el cap. 13. De igual modo, la destrucción de «Babilonia» es misteriosamente anunciada en 14,8 y 16,19, pero la presentación de la naturaleza, carácter y función de «Babilonia» se reserva para los caps. 17-18. Como las otras series de visiones, las copas con su conclusión expresan los tres temas principales del Ap: persecución (la tercera copa, 16,4-7), el juicio (la séptima copa, 16,19) y la salvación (el clímax y conclusión de la sección conclusiva, 19,1-10).

(1') Una mujer sentada sobre una bestia color escarlata (17,1-18). **1.** *se acercó entonces a mí uno de los ángeles que tenían las siete copas y me dijo*: El paso de 16,21 a 17,1 muestra que 17,1 y lo que sigue constituyen una conclusión para la serie de las copas. No se utiliza ninguna fórmula de visión en 17,1 (p.ej., «yo vi»), y no hay cambio de contenido (compárese 17,1.5 con 16,19). La identificación de «uno de los siete ángeles» vincula también los dos pasajes. El ángel interpreta al visionario lo que ve; la función de un ángel intérprete o un mediador de la revelación es típica de los apocalipsis (un ejemplo protoapocalíptico se encuentra en Zac 1,9; véase Dn 7,16; 2 Esd 10,28-59; cf. Ap 5,5). *la sentencia que voy a pronunciar sobre la gran prostituta, la que está sentada sobre aguas caudalosas*: En el v. 5 la gran prostituta es identificada con «Babilonia». Así pues, la prostituta representa una ciudad. Era bastante común entre los profetas hebr. la personificación de las ciudades (Is 1,21; 66,7-16; Jr 15,9; Ez 16). En ocasiones, Jerusalén fue denunciada por los profetas con la metáfora de la prostituta (Is 1,21; Éx 16,15-45). También se aplicaba esta metáfora a los enemigos de Israel y Judá (Nah 3,4 a Nínive; Is 23,16-17 a Tiro). Aquí, la prostituta es la ciudad de Roma (véanse vv. 9 y 18). La identificación de Roma con una prostituta que es destruida no es una simple alegoría con correspondencia término a término entre significante y significado. Más bien, la metáfora condena no solamente la ciudad física e histórica, sino también todo cuanto el autor pensaba sobre ella: la divinidad de Roma, el dominio del emperador sobre toda la tierra, las injusticias del sistema económico romano (véanse vv. 4 y 18,3) y la violencia que implicaba la imposición de la soberanía de Roma (18,24). Estas características eran manifestaciones de las erróneas pretensiones de Roma de ser eterna y divina, produciendo los perversos frutos de la explotación humana. La personificación de la ciudad como mujer y la imagen de la prostitución para la idolatría y la inmensa riqueza, como dijimos anteriormente, tenían sus raíces en

la tradición hebrea. También constituyen una respuesta a la autocomprensión de Roma como divinidad (R. Mellor, *Thea Rome* [Gotinga 1975]); *ANRW* II/7.2, 950-1030). En pleno s. XX no podemos utilizar acríticamente estas imágenes, porque, por ejemplo, se ha comprobado su perverso efecto sobre la vida de las mujeres (T. D. Setel, «Prophets and Pornography», en L. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* [Filadelfia 1985] 86-95). Las «aguas caudalosas» es una caracterización de la histórica Babilonia (Jr 51,13), interpretada alegóricamente en el presente contexto (v. 15). **3.** *[el ángel] me llevó en espíritu a un desierto*: cf. Ez 3,12-15; 8,2-3,7; 11,1; 40,2-4; Ap 1,10. *una mujer sentada sobre una bestia color escarlata, que estaba llena de nombres blasfemos y tenía siete cabezas y diez cuernos*: Aunque son diferentes los términos gr. utilizados, el color de esta bestia la vincula con el dragón del cap. 12. Los nombres blasfemos la vinculan con la bestia del cap. 13. Comunes a ambas son las siete cabezas y los diez cuernos. El contexto (17,8.10-18) sugiere que esta bestia es idéntica o equivalente a la bestia del cap. 13. **4.** *una copa de oro en su mano*: Los habitantes de la tierra beben de esta copa (v. 2); cf. Jr 25,15-29; 51,7; *Cebes* 5,1-2 (véase en J. T. Fitzgerald y L. M. White [eds.], *The Tabula of Cebes* [Chico 1983]). **5.** *en su frente*: Las prostitutas romanas se ponían letreros en su frente con sus nombres (Charles, *Commentary* 2.65). Esta imagen también nos recuerda la caracterización de los seguidores del Cordero y de la bestia (7,3; 9,4; 13,16; 14,1.9; 20,4; 22,4). *un misterio*: En la literatura cristiana primitiva, *mystērion* era aplicado a un secreto celestial revelado por Dios a la humanidad. Este secreto podría tratar de realidades presentes ocultas, realidades futuras o de la interpretación de textos difíciles (normalmente la Sagrada Escritura); véanse Mc 4,11 y par.; Rom 11,25; 16,25; 1 Cor 2,7; 15,51; Ef 1,9; Col 1,26; 2 Tes 2,7; Ap 1,20; 10,7 (→ Colosenses, 54:17; Efesios, 55:17). **6.** *los testigos de Jesús*: Véase el comentario sobre 11,3; cf. A. A. Trites, *NovT* 15 [1973] 72-80). **8.** *la bestia que has visto era, pero ya no es; va a surgir del abismo*: La bestia, como adversario escatológico, es una imagen falsa de Dios (cf. 1,8), como también de Cristo (cf. 13,3). Esta observación también sugiere que el «anticristo» del Ap está modelado sobre la figura del emperador Nerón y las leyendas relacionadas con él (véase el comentario sobre 13,3). Nerón era (gobernaba Roma en su época), pero ya no es (ha muerto), y surgirá del abismo (regresará del mundo inferior para conquistar de nuevo el poder). *pero marcha hacia la perdición*: Véase 19,20. **9.** *aguce aquí el ingenio quien se precie de sabio*: Una observación similar introdujo el enigma del 666 en 13,18. Esta «sabiduría» no es la del sentido común, la sabiduría experiencial de los proverbios, sino una sabiduría celestial que es conocimiento de los misterios de Dios (véase el comentario sobre el v. 5; cf. 1 Cor 2,6-13; esta «sabiduría mántica» es característica de la apocalíptica; véase H.-P. Müller, «Mantische Weisheit und Apokalyptik», en *Congress Volume: Uppsala 1971* [VTSup 22, Leiden 1972] 268-93). *las siete cabezas son siete colinas*: La ciudad de Roma era famosa como ciudad construida sobre «siete colinas» (véase Charles, *Commentary* 2.69). *siete reyes*: Es probable que los vv. 9b-10 procedan de una fuente que Juan reinterpretó para este contexto. Los siete reyes son emperadores romanos (véase Yarbro Collins, *Crisis* [→ 6 supra] 58-64). **11.** *aunque es el octavo rey, forma parte de los siete*: Esta observación sugiere que Juan identificó al diabólico (relacionado con el mundo inferior) Nerón con el adversario escatológico: el que dominará en los últimos días es aquel que gobernó anteriormente como emperador. **12.** *los diez cuernos que viste son diez reyes que aún no han recibido reino, pero como si fueran reyes compartirán el poder con la bestia durante una hora*: Cuando el Nerón histórico se dio cuenta de que ya no podía mantenerse en el poder, pensó en huir hacia la región de los partos (Suetonio, *Nerón* 47). Tras su muerte, surgió la leyenda de que no había muerto y de que regresaría con los aliados partos para reconquistar el poder del imperio y destruir a sus enemigos (Charles, *Commentary* 2.80-81). Los vv. 12-14.16-17 reflejan esta leyenda. De acuerdo con la leyenda, se esperaba que Nerón, con sus aliados orientales, destruiría la ciudad de Roma y que el oriente volvería a dominar el mundo mediterráneo (véase Yarbro Collins, *Crisis* [→ 6 supra] 89-90). Juan ha adaptado esta leyenda y la ha incorporado en su esquema escatológico. Antes que nada tenía que ocurrir la batalla de Nerón y los partos contra Roma; éste es el juicio divino contra «Babilonia» (14,8; 16,19). A esta batalla se alude también, de forma velada, en 6,2 (el primer sello) y 9,13-21 (la sexta trompeta). La sexta copa (16,12-16) sirve como introducción tanto a la batalla de Nerón y sus aliados contra Roma (cuyas consecuencias se describen en 17,16-18), como a la, inmediatamente, posterior batalla entre el Cristo exaltado y «la bestia» (el Nerón diabólico o «anticristo» y sus aliados). A esta batalla definitiva se alude en el sexto sello (6,12-17), la séptima trompeta (11,15-19) y la visión de la siega y la vendimia (14,14-20). 17,14 comienza a describir esta batalla definitiva; sin embargo, se interrumpe esta descripción hasta 19,11. Incluso aunque Juan, probablemente, vinculara los acontecimientos escatológicos a determinados acontecimientos históricos, lo hizo de tal modo que su visión del presente y del futuro puede aplicarse perfectamente a otras situaciones.

54 (2') Predicción apocalíptica del juicio divino contra «Babilonia» (18,1-24). En 17,1,

el ángel ofreció a Juan mostrarle «la condenación y castigo» de «Babilonia». 17,17 alude a la condenación o sentencia divina con su observación de que los diez reyes estaban cumpliendo la voluntad de Dios. el v. 16 describe brevemente el castigo (la destrucción). El cap. 18 elabora ambos temas de forma ingeniosa e irónica. **1.** *otro ángel*: Además del que tenía una de las siete copas (17,1). Véase también 10,1 y Éx 43,2. Los vv. 1-3 constituyen el informe de una visión o epifanía de un ángel. El centro lo ocupa el discurso del ángel (vv. 2b-3). Respecto a la forma, el discurso es una endecha, pero aquí es utilizado como anuncio de juicio (A. Yarbro Collins, «Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?», en J. Lambrecht (ed.). *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* [BETL 53, Lovaina 1980] 192-93). **2.** *cayó, cayó*: cf. Ap 14,8; Is 21,9; Jr 51,8. *se ha convertido en mansión de demonios, en guarida de espíritus inmundos y de toda clase de aves inmundas y detestables*: cf. Is 13,19-22; 34,11-15; Jr 50,39-40; Bar 4,35). **3.** *las naciones todas han bebido el vino ardiente de su prostitución*: Véase el comentario sobre 15,1. Esta imagen significa que los pueblos de la tierra, esp. los ricos y políticamente poderosos, han reconocido las pretensiones de Roma a una posición divina o casi divina, y al imperio, por el beneficio que podían obtener con ello (véase el comentario sobre 17,1). *con su lujo desenfrenado se han enriquecido los negociantes del mundo*: cf. Is 23,18. Los vv. 4-20 están formados de pequeñas unidades, que conjuntamente forman una extensa y poco trabada audición (una voz celestial, v. 4). **4b-5.** El v. 4b es una advertencia, y el v. 5 da la razón de ella. Ambos versículos aluden a la antigua profecía (Jr 51,45; 51,9). En el contexto actual, sin embargo, el aviso funciona como llamada a la exclusividad cultural, es decir, como rechazo a la asimilación (véanse los comentarios sobre 13,16-17; 2,14). **6-8.** Esta pequeña unidad es una orden para ejecutar la sentencia contra «Babilonia». Las órdenes se dan en los vv. 6-7a; en los vv. 7b-8 aparece la explicación de estas órdenes. Dado el carácter de la guerra santa a dos niveles, podríamos, con toda probabilidad, admitir que tanto el que habla como su(s) destinatario(s) son seres celestiales (cf. Ez 9,1.5-6), cuyas acciones constituyen la contrapartida celestial de 17,16 (la mención del fuego vincula 17,16 con 18,8). En el v. 6 opera la *lex talionis*, la correlación entre pecado y castigo (véase el comentario sobre 16,6; cf. también Mt 7,1-2; 18,23-35; Lc 6,37-38). En los vv. 7-8, encontramos el principio de la inversión escatológica (cf. Lc 6,20-26). **9.** *llorarán y se lamentarán por ella los reyes de la tierra, los que con ella cometieron adulterio y compartieron con ella placeres, cuando vean la humareda de su incendio*: Aquí parece que Juan emplea un recurso dramático, por el que no se representa la violencia en acción, sino solamente los resultados o reacciones a la violencia. En su conjunto, los vv. 9-10 constituyen un anuncio de juicio contra reyes menores cuyo poder dependía del favor de Roma. El anuncio es irónico porque contiene un canto fúnebre interpretado por amigos de Roma. Desde la perspectiva del autor, sin embargo, incluso el canto fúnebre funciona como anuncio de castigo: «en una hora se ha consumado tu condena» (v. 10; compárese con 17,12). **11-13.** Anuncio de condena, dirigido contra los negociantes de la tierra (cf. v. 3). El Ap no parece condenar esta profesión (en contraste con *EvTom* 64). Sugiere que, en este tiempo, la riqueza y el verdadero discipulado, si no en total incompatibilidad, se encuentran, al menos, en tensión (3,17-20). **12.** *mercancías*: Las mercancías de los negociantes, que nadie comprará cuando Roma sea destruida, son en su mayor parte artículos de lujo. Una de las razones de la condenación de Roma es que sus comerciantes eran los «más grandes» de la tierra (v. 23). Lo que hay tras esto es el malestar y la crítica de una situación en la que el rico es cada vez más rico y el pobre cada vez más pobre (cf. 6,6; véase Yarbro Collins, *Crisis* [→ 6 supra] 88-97.132-34). **14.** Este versículo rompe el ritmo de los anuncios de castigo contra los reyes (vv. 9-10), los comerciantes (vv. 11-13), de nuevo los comerciantes (vv. 15-17a) y aquellos que vivían del mar (vv. 17b-19). Es un canto fúnebre directamente dirigido contra «Babilonia» por la voz celestial (cf. v. 4). **15-17a.** Es un segundo anuncio de castigo contra los comerciantes. Es dramático en forma, como la escena de los reyes de la tierra (vv. 9-10). Su cántico fúnebre (v. 16) alude a la ropa lujosa y a las joyas de la prostituta (17,4). **17a.** *una hora ha bastado para devastar tanta riqueza*: La expresión «una hora» reasume la «predicción» de 17,12 en la que los diez reyes recibirán autoridad con la bestia durante una hora (cf. 14,7.15; 18,10.19). **17b-19**. Esta unidad es un anuncio de condena contra la marina mercante. Sus expresiones de lamentación y dolor son las más intensas de toda la serie. Tomada aisladamente, esta unidad provocaría el *pathos*, incluso la simpatía o el pesar. Pero el contexto (la alusión al juicio en el paralelo [v. 17a] y la invitación a la alegría [v. 20]) muestra que no se refiere realmente a estos sentimientos. **20.** *Alégrate, cielo, por su ruina, y vosotros, creyentes, apóstoles y profetas, porque Dios ha vengado en ella vuestra causa*: Esta invitación a la alegría es sobrecogedora tras la serie de lamentos fúnebres. Se parece formalmente a 12,12, donde se celebra la victoria cristiana contra Satanás. Aquí se celebra la vindicación de los que han sufrido por dar testimonio de Jesús (véase 6,9-11; 16,6; 17,6; 18,24). El v. 20 concluye la larga audición que comenzó en el v. 4. La tercera sección principal del cap. 18 es

un informe de una acción simbólica realizada por un ángel (vv. 21-24). Así, la sección intermedia (vv. 4-20) está enmarcada por dos escenas poderosamente visuales, con un ángel en cada una (cf. vv. 1-3). Los anuncios de los ángeles son paralelos en cuanto a contenido. Las terribles imágenes de desolación en los vv. 2b-3 se completan con el vacío y el silencio implicados en los vv. 22-23. Cada anuncio concluye con las causas de la condena. En cada uno se menciona a «todas las naciones» y a los «mercaderes». Sobre los relatos proféticos de acciones simbólicas, véase G. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Filadelfia 1971) 66; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition* (Nueva York 1969) 203.210: W. E. March, «Prophecy», en J. H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism* (San Antonio 1974) 172. Sobre el trasfondo de esta acción simbólica, véase Jr 51,59-64; Ez 26,19-21.

55 (3') Alegría en el cielo (19,1-10). Este pasaje se diferencia del cap. 18 por su fórmula introductoria, «después de esto, oí» (v. 1). Se vincula con él, sin embargo, por el hecho de que 18,20 contiene una invitación a la alegría; 19,1-8 es la respuesta a esta invitación. 19,1-10 expresa los temas de la victoria divina y de la salvación del creyente; es paralelo, por tanto, a 7,9-17; 11,15-19; 15,2-4; 20,4-6; y 21,1-22,5. Este pasaje tiene tres partes: dos unidades corales (vv. 1-5.6-8) y una escena de transición (vv. 9-10). **1-5.** La estructura de la primera unidad coral está determinada, en parte, por 18,20. En 18,20, la invitación a la alegría está, en primer lugar, dirigida al cielo; 19,1-4 describe la alegría celestial. Después se invita a los santos, apóstoles y profetas. En 19,5 esta invitación a los seres humanos se integra y se extiende a todos los que sirven y temen a Dios. Esta unidad coral se divide en cuatro partes: dos cánticos de victoria (vv. 1-2 y 3), una escena de confirmación celestial (v. 4) y una invitación del cielo a la confirmación terrena (v. 5). **1.** *victoria*: Véase el comentario sobre 7,10. **6-8.** El estrecho paralelismo verbal entre los vv. 1 y 6 sugiere que en el v. 6 comienza una nueva unidad. Los vv. 1-5 se centran en la victoria de Dios contra «Babilonia» como juez y guerrero divino; los vv. 6-8 se centran en el reinado de Dios y en la boda del Cordero. La secuencia formada por victoria en la batalla, ascensión al trono y matrimonio sagrado corresponde a un modelo mítico antiguo (véase Yarbro Collins, *Combat Myth* [→ 15 supra] 207-24). Aquí, el matrimonio del Cordero simboliza la unión escatológica del Cristo exaltado con los creyentes, que permanecerá por siempre. La misma idea se expresa con términos diferentes en 22,3-5. **8.** *vestida de lino puro, brillante*: La salvación escatológica es un don (cf. is 61,10). *el lino representa las buenas acciones de los creyentes*: Los individuos son, no obstante, responsables de sus acciones (cf. 3,4-5.18). **9-10.** Algunos comentadores piensan que la repetición prácticamente igual de esto mismo en 22,8-9 es el resultado de la redacción (Charles, *Commentary* 2.128-29; Kraft, *Offenbarung*, 244-45). Pero es más probable atribuirla al plan literario del autor (así Caird, *Commentary* 237). **10.** *soy un simple compañero de servicio tuyo y de tus hermanos [y hermanas]*: El significado de esta escena de transición parece implicar que los creyentes y los ángeles son iguales.

56 (3) Visiones de las cosas últimas (19,11-22,5). Ésta es la última serie del libro. Como 12,1-15,4, no se enumera, pero, observando sus fórmulas introductorias y cambios de contenido, podemos decir que consta de siete visiones. Las siete visiones se nos cuentan en 19,11-21,8. 21,9-22,5 es una conclusión, similar en forma y función a 17,1-19,10, pero paralelamente antitética a éste en cuanto contenido. En esta última serie, casi desaparece el tema de la persecución (cf. 20,9). Sin embargo, la secuencia juicio/salvación es recapitulada en dos ocasiones (juicio: 19,11-20,3 y 20,7-15; salvación: 20,4-6 y 21,1-22,5).

(*a*) La segunda venida de Cristo (19,11-16). Este pasaje es una epifanía del Cristo exaltado como juez del mundo. **11.** *vi luego el cielo abierto*: Una fórmula de revelación; cf. Ez 1,1; *ApBar (gr)* 22,1; Mt 3,16; Hch 7,56; Jn 1,51. Cf. 4,1. Aunque este pasaje es el comienzo de un nuevo relato del fin, reasume muchos de los pasajes anteriores. *fidedigno y veraz*: cf. 1,5; 3,14. **12.** *sus ojos son como llamas de fuego*: Véase 1,14; 2,18. *muchas diademas*: Estas indican que este juez es superior a Satanás (12,3) y a la bestia (13,1). El nombre críptico recuerda 2,17 (cf. 3,12). Algunas de estas interconexiones muestran que este juez cósmico es el mismo que el revelador de 1,9-3,22 y de todo el libro (cf. 1,5 y 1,1). Otros sugieren que esta última serie integra y completa lo que anteriormente se dice de forma parcial sobre los últimos acontecimientos. El cap. 12 presentaba la derrota de Satanás en el cielo; en esta serie encontramos su derrota definitiva (20,7-10). **13.** *envuelto en un manto empapado de sangre*: Esta frase, junto con la del lagar en el v. 15, vincula esta visión con 14,14-20; lo que allí se dijo con unas imágenes determinadas, se dice de nuevo aquí, pero con otras diferentes. Estas observaciones nos indican que Juan esperaba que Is 63,1-6 se cumpliera en el inminente futuro, comprendiendo Edom como otro nombre simbólico de Roma (véase C.-H. Hunzinger, «Babylon als Deckname für Rom», en H. G. Reventolw (ed.), *Gottes Wort und Gottes Land* [Gotinga 1965] 67-77. *la palabra de Dios*: Véase Sab 18,14-16 (→ Juan, 61:21). **14.** *los ejércitos del cielo, con sus jinetes vestidos de lino blanco purísimo*: Estas imágenes corres-

ponden al campo de la guerra santa (cf. 1QM 1; 2 Mac 10,29-31). La tradición de la guerra santa, independientemente del Ap, sugeriría que estos ejércitos celestiales están formados por ángeles (cf. 9,14-16; Mt 13,39-42,49; 16,27; 24,30-31; 25,31). Sin embargo, hay claros indicios de que Juan pensaba que estos ejércitos estaban formados por seres humanos glorificados (los que habían muerto por su fe) y por ángeles. Como ya comentamos más arriba, 17,12-13.16-17 reflejan la expectación de que el *Nero redivivus* con sus aliados del este destruirían la ciudad de Roma para conseguir el control sobre todo el Imperio. 17,14, en medio de este relato, es un preanuncio de la posterior batalla entre Nerón, como adversario escatológico (la bestia), y el Cordero y sus ejércitos (vuelto a contar en 19,19-21). La observación de que el Cordero «es Señor de señores y Rey de reyes» (17,14) vincula claramente este versículo con la epifanía de la palabra de Dios en 19,11-16. Así, los ejércitos de 19,14 parecen incluir a «los que estaban con él», que son «los llamados, los elegidos y los creyentes» (17,14). Estos términos se aplican a seres humanos, no a ángeles.

57 (*b*) Invitación al «banquete» (19,17-18). Esta visión es un preludio dramático de la batalla descrita en 19,19-21. Anticipa la matanza de la que nos informa en el v. 21. Fue probablemente inspirada por Ez 39,17-20; en aquel pasaje los cadáveres de los guerreros enemigos y de los caballos se describen como fiesta sacrificial. Is 34,1-7 comparte también la noción de matanza sacrificial con Ez 39,17-20 y Ap 19,17-18. Comparte también con el contexto del último la imagen de espada de Dios (compárese Ap 19,15 con Is 34,5-6). Is 34,7 vincula la matanza sacrificial con la noción de fertilidad; este arcaico vínculo refleja un antiguo mito (Yarbro Collins, *Combat Myth* [→ 15 supra] 225).

58 (*c*) La batalla final (19,19-21). Ésta es la última batalla anterior al reino de mil años de Cristo (20,4-6). Es el acontecimiento al que aludían la quinta y sexta trompeta, fragmentariamente descrito por la sexta copa y 17,14, y descrito en forma velada por 14,14-40. Véase el comentario sobre los vv. 13 y 14. **20.** *la bestia fue apresada*: cf. Job 40,25-26. *el falso profeta*: Es decir, la bestia de la tierra; véase 13,11-18. *el lago ardiente de fuego y azufre*: Un lugar para el castigo eterno (compárese 20,14-15 y 21,8 con 14,10-11). Véase Is 66,24; *1 Hen* 18,11-16; 108,3-7.15; 2 Esd 7,36-38; sobre las posteriores concepciones del infierno, véase Himmelfarb, *Tours of Hell* (→ 3 supra).

59 (*d*) El apresamiento de Satanás (20,1-3). La quinta trompeta ocasiona el descenso de un ángel del cielo para abrir el abismo, para que el ángel del abismo y sus demonios pudieran tortura a los habitantes de la tierra (9,1-11). Aquí, tras la victoria del Cristo exaltado sobre la bestia y el falso profeta, otro ángel desciende para confinar al dueño de la bestia, al dragón, en el abismo durante mil años. **2.** *apresó:* Puesto que el dragón simboliza el caos y la infertilidad (véase el comentario sobre 12,3), el apresamiento simboliza el orden creativo y la fertilidad (véase *PGM* 4,3086-3124: H. D. Betz [ed.], *The Greek Magical Papyri in Translation* [Chicago 1986] 1, 98). Simboliza también un alivio del ataque a las naciones (v. 3). En el Ap, este apresamiento acontece en los últimos días. En el apocalipsis judío primitivo, los ángeles malos son apresados en los días del diluvio y serán confinados y castigados hasta el día del juicio final (*1 Hen* 10,4-8; 118,11-19,3; 21,1-10; cf. Jue 6).

60 (*e*) El reino de los mil años (20,4-10). Este pasaje ha sido muy controvertido entre los cristianos, desde tiempos de la Iglesia primitiva hasta el día de hoy. **4.** *vi unos tronos, y a los que se sentaron en ellos se les dio poder para juzgar*: Es el primer juicio; el juicio segundo, más general, se describe en 20,11-15. Los jueces anónimos son probablemente los fieles discípulos de Jesús, esp. aquellos que han muerto por su fe, «aquellos degollados por dar testimonio de Jesús» (véase 3,21; cf. Mt 19,28; Lc 22,28-30; 1 Cor 6,1-3). *todos ellos revivieron y reinaron con Cristo mil años*: La naturaleza de este gobierno ha sido debatida en la tradición cristiana. El tiempo pasado se debe a la forma de visión; Juan está contando hechos que él «vio» en una visión, pero estos hechos pertenecen al futuro. Es probable que este gobierno deba ser entendido como un reino mesiánico terreno. El v. 9 presupone que los santos, al terminar los mil años, vivirán en la tierra, en la amada ciudad (presumiblemente Jerusalén). La primera resurrección acontecerá al comienzo de este período (vv. 5-6). Se trata de una recompensa especial para quienes fueron fieles hasta la muerte (véase el comentario sobre 14,1-5). Éstos comparten especialmente el gobierno de Cristo. Es presumible que los cristianos supervivientes fieles también podían participar en él. Los gentiles supervivientes serían los súbditos de ese gobierno (cf. 22,2). Algunos cristianos primitivos (chiliarchas) creían que el reino de los mil años sería un reinado terreno de felicidad plena (H. Bietenhan, *SJT* 6 [1953] 12-30). En sentido más espiritual que histórico lo comprendieron Orígenes y Agustín. Agustín relacionó el apresamiento de Satanás con la vida de Jesús y el reino de los mil años con el tiempo de la Iglesia (*Civitas Dei* 20,1-9). Esta opinión fue la dominante hasta que el milenarismo cobró nueva vida con Joaquín de Fiore y los reformadores radicales (véase *ODCC* 916). **6.** *la segunda muerte*: Véase 21,8. *serán sacerdotes:* La función sacerdotal es importante durante el reinado mesiánico, pero no en la nueva Jeru-

salén (cf. 22,5): véase E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott* (→ 18 supra) 338-44.375-89. **7-8.** La liberación de Satanás y su nuevo ataque contra los creyentes refleja el carácter cíclico o repetitivo de la visión de la historia que tiene el Ap: la lucha entre Dios y Satanás, el orden y el caos, se renueva constantemente, hasta su final definitivo (v. 10; cf. 21,1). **8.** *Gog y Magog*: Esta renovación de la batalla estaba inspirada en Ez 38-39. Sobre la idea del carácter limitado del reino mesiánico, véase 2 Esd 7,28-30.

61 (*f*) El juicio final (20,11-15). Éste el segundo juicio o el juicio general (véase el comentario sobre 20,4). **11.** *tierra y cielo se desvanecieron ante la presencia del que estaba sentado sobre el trono y desaparecieron sin dejar rastro*: El poder y la majestad de la presencia de Dios, en esta teofanía final, destruirán la primera creación (véase 21,1 y 11,19). **12.** *vi a los muertos*: Ésta es la segunda resurrección (cf. 20,5). Es general, es decir, comprende a todos los muertos (v. 13), excepto a aquellos que resucitaron en la primera resurrección (vv. 4.6). La referencia más clara en la literatura judía a la resurrección es Dn 12,2, donde se espera que sean «muchos» los que resuciten, los especialmente justos y los particularmente malvados. La esperanza en una resurrección general aparece en *1 Hen* 51,1; Hch 26,23; 1 Cor 15,20; *PsFilón* 3,10; 2 Esd 7,32; *ApBar (gr)* 30,2; 42,8; 49-52. Como en este pasaje, resurrección y juicio son explícitamente vinculados en *PsFilón* 3,10; 2 Esd 7,32-43; *ApBar (gr)* 50,1-4. *se abrieron entonces los libros... y los muertos fueron juzgados según sus obras, conforme a lo que estaba escrito en los libros*: En los escritos apocalípticos judíos aparece la idea de que los ángeles anotan las acciones de otros ángeles y de los seres humanos como prueba para el juicio final (*1 Hen* 89,61-64.68-71; 90,92; *ApBar* 24,1). *se abrió otro libro, el libro de la vida*: Véase el comentario sobre 3,5. La humanidad entera queda dividida entre aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida y aquellos que no lo están. Los que están inscritos fueron elegidos antes de la fundación del mundo (13,8). Los otros que no están, adoran a la bestia, y, por ello, serán castigados eternamente (13,8; 17,8; 14,9-11; 20,15). La imagen del libro de la vida es una forma de explicar por qué unos se convierten al Dios verdadero mientras que otros no lo hacen. Esta imagen de la elección y de la no elección es colocada en paralelo con la imagen de la responsabilidad humana (los libros en los que se anotan las acciones). No se percibe contradicción entre ellas. **14.** *muerte y abismo fueron arrojados después al estanque de fuego*: cf. 1 Cor 15,26.

62 (*g*) Nuevos cielos, nueva tierra y nueva Jerusalén (21,1-8). Esta visión, la séptima de la última serie, se centra en la salvación. **1.** *vi un cielo nuevo y una tierra nueva*: cf. Is 65,17-25. Hay una discontinuidad radical, puesto que los antiguos cielo y tierra son destruidos (cf. 20,11). *el mar ya no existía*: También expresa la discontinuidad. Esta afirmación deja claro el carácter mítico y simbólico del mar en el Ap (véase el comentario sobre 13,1). La desaparición del mar equivale al confinamiento y castigos eternos del dragón (Satanás), la bestia (el «anticristo») y el falso profeta (19,20; 20,10), y a la eliminación de la muerte y del abismo (20,14). La eliminación del mar simboliza la victoria total de la creación sobre el caos, de la vida sobre la muerte. **2.** *vi también bajar del cielo, de junto a Dios, la ciudad santa, la nueva Jerusalén, ataviada como una novia que se adorna para su esposo*: Esta visión de la salvación se escribió en la época en que la histórica Jerusalén acababa de ser destruida, y en la que el autor no vivía en ninguna de las ciudades de su propia cultura. Estaba inspirada en Is 54, pero, como Esd 9,38-10,59, no esperaba restauración histórica alguna. La ciudad es presentada como la novia del Cordero (v. 9); se trata de otro símbolo de la unión escatológica del creyente con su Señor (véase el comentario sobre 19,6-8). **3.** Una voz desde el trono interpreta la visión resumiendo y renovando las antiguas promesas (véase Lv 26,11-2; Ez 37,27; cf. 2 Cor 6,16). **4.** *enjugará las lágrimas*: Véase Is 25,8 y Ap 7,17. *no habrá ya muerte*: Véase Is 25,8 y Ap 20,13. **5-8.** Por segunda vez en el Ap, se citan palabras directas de Dios (véase también 1,8). **6.** *Al que tenga sed, le daré a beber gratis de la fuente del agua de la vida*: Promesa inspirada en Is 55,1; no tiene por qué referirse al bautismo (véase el comentario sobre 7,16-17).

63 (*h*) Elaboración de la visión de la nueva Jerusalén (21,9-22,5). Esta sección es una conclusión a las siete visiones de 19,11-21,8. Elabora una de las imágenes de la salvación contenida en la visión séptima, la nueva Jerusalén (21,2).

(1') La ciudad, sus puertas y sus murallas (21,9-21). **9.** *uno de los ángeles que tenían las siete copas*: Esta introducción crea un deliberado paralelismo entre esta conclusión y la que sigue a las siete copas (17,1-19,10). Este paralelismo literario subraya el paralelismo simbólico antitético entre las dos ciudades y lo que éstas representan: «Babilonia» y «Jerusalén». **10.** Véase 17,3. **11.** *como piedra preciosa*: Véase Is 54,11-12. **12.** *las doce tribus de Israel*: Véase el comentario sobre 7,4. **14.** *los doce apóstoles del Cordero*: Esta observación remite al tiempo de los apóstoles, sin tener que haber sido escrita por alguno de los discípulos de Jesús (→ 7-9 supra). La mención de las doce tribus y los doce apóstoles sugiere que la ciudad es símbolo del pueblo; pero no hay una simple equivalencia entre la nueva Jerusalén y el pueblo de Dios. Más bien, la ciudad representa una reali-

dad trascendente y futura: la morada de Dios con su pueblo, cara a cara. **18-20.** Los doce pilares de la muralla están adornados con dos piedras preciosas. Éstas se corresponden con las doce piedras del medallón del sumo sacerdote. En tiempos de Juan, estas piedras se relacionaban con las doce constelaciones del zodiaco. Son listadas aquí en orden inverso (Charles, *Commentary* 2.164-70). Esta inversión no significa que Juan rechazara las creencias comunes en los fenómenos astrales, sino que sugiere la necesidad de su reintepretación.

64 (2') Los habitantes de la ciudad (21,22-27). **22.** *no vi templo alguno en la ciudad, pues el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo*: Lo más probable es que el Ap se escribiera tras la destrucción del templo de Jerusalén (→ 10-12 supra). En 3,12 se encuentra ya una indicación de que el templo físico terrestre no tiene en sí mismo una importancia determinante (véase el comentario sobre 11,1-2). Pero sigue teniendo cierta relevancia como símbolo de la anhelada comunión de los seres humanos con Dios. En la visión de la salvación de 7,9-17, el culto del templo celeste tiene el mismo significado simbólico (v. 15). En esta visión, el templo sigue teniendo el significado simbólico de la presencia plena y directa de Dios y el Cordero (cf. Ez 48,35). **24-26.** Cf. Is 60. **27.** *nada común entrará en ella*: En Ez 44,23 se utiliza un sinónimo (*bebēlos*) del término gr. *koinon*, «común». La idea de la separación entre lo sagrado y lo común o profano sigue estando presente en el Ap. Lo que se pretende decir aquí es que se ha extendido el ámbito de lo sagrado. Antes, solamente el templo y lo que entraba en él tenían que ser sagrados; ahora es toda la ciudad la que es sagrada (véase Zac 14,20-21). *nadie que practique la abominación y el engaño*: Lo primero se refiere a quienes no adoran al auténtico Dios, es decir, aquellos cuyos nombres no están en el libro de la vida (véase el comentario sobre 20,12).

65 (3') El río de la vida y el árbol de la vida (22,1-5). **1.** *Un río de agua viva... que salía del trono de Dios y del Cordero*: En 21,10 está implícito que la nueva Jerusalén descendería sobre un monte grande y alto; esta montaña es el monte Sión idealizado, identificado con la montaña cósmica del mito antiguo (Caird, *Commentary* 269-70). El «río de agua viva» refleja la tradicional idea del arroyo que brota de la montaña cósmica (cf. Ez 47,1-10; J. Levenson, *Theology of the Program of Restauration of Ezekiel 40-48* [Missoula 1976] 11-14. **2.** *A uno y otro lado del río había un árbol de vida... cuyas hojas servían de medicina a las naciones*: Esta visión escatológica incorpora la felicidad original del Edén (Gn 2,9) y la esperanza de Ezequiel en la restauración (47,12). **3.** *ya no habrá nada maldito*: Esta observación puede implicar una inversión de las maldiciones de Gn 3,14-19. Puede significar que la nueva Jerusalén ya no está amenazada con la destrucción o el castigo por idolatría, como en Zac 14,11 (cf. Éx 22,20; Dt 13,12-18). O bien que Dios está reconciliado con las naciones, en lugar de maldecirlas y condenarlas a la destrucción (cf. Is 34,2.5).

66 (D) Dichos individuales (22,6-20). Estos dichos constituyen una especie de epílogo del libro. Muchos tratan del origen y autoridad del Ap; otros recapitulan aspectos de su mensaje.

(a) DICHO SOBRE LA NATURALEZA Y ORIGEN DEL LIBRO (22,6). *me dijo*: A primera vista parece que quien habla es el ángel que mostró a Juan la nueva Jerusalén (cf. 21,9.15; 22,1). Pero cuando dice «mira que estoy a punto de llegar» (v. 7) queda claro que se trata de Jesús (cf. v. 20). *estas palabras son verdaderas y dignas de crédito*: El contenido del Ap es digno de confianza porque fue dado a todos los cristianos (servidores de Dios) mediante un ángel enviado por Dios. *lo que ha de ocurrir en breve*: El contenido del Ap se refiere a lo que Juan esperaba que aconteciera en el inminente futuro.

(b) UN ORÁCULO IMPLÍCITAMENTE ATRIBUIDO A CRISTO: SE TRATA DE UNA PREDICCIÓN APOCALÍPTICA (22,7a). Cf. 2,16; 3,11; 22,12.20.

(c) UNA BIENAVENTURANZA PARA QUIENES ACOJAN EL LIBRO (22,7b). Ésta es la sexta de las siete bienaventuranzas que hallamos en el Apocalipsis (→ 17 supra). Vistos conjuntamente, estos tres dichos pueden considerarse como una fórmula de legitimación (Aune, *Prophecy in Early Christianity* [→ 4 supra] 332-33).

67 (d) IDENTIFICACIÓN DEL VISIONARIO CON SU NOMBRE (22,8a). La mención del autor humano del Ap completa las observaciones sobre su origen divino en el v. 6 (cf. 1,1-2).

(e) REACCIÓN DEL VISIONARIO Y RESPUESTA DE LOS ÁNGELES (22,8b-9). Pasaje similar a 19,10. Se subraya más la figura de los profetas, pero al final queda clara la implicación de que todo ser humano que responda adecuadamente a la palabra de Dios revelada en la profecía es igual a los ángeles.

(f) ORDEN DEL REVELADOR AL VISIONARIO (22,10). Esta orden es la opuesta a Dn 12,4, pero el efecto es el mismo, puesto que Daniel fue realmente escrito en la proximidad del fin esperado.

(g) AMENAZA DE JUICIO Y PROMESA DE SALVACIÓN (22,11-12). **11.** *que el pecador siga pecando o que el manchado se manche aún más; que el bueno siga siendo bueno o el creyente se entregue más a Dios*: Estas declaraciones indican que Juan tenía poca esperanza en la conversión de los malvados (véanse los comentarios sobre 9,20-21; 16,2-9; cf. *1 Hen* 81,7-8).

(h) ORÁCULO DE AUTORREVELACIÓN IMPLÍCITAMENTE ATRIBUIDO A CRISTO (22,13). Este oráculo identifica al Cristo resucitado con Dios; cf. 1,8.17; 21,6.

(i) PROMESA DE SALVACIÓN Y AMENAZA DE JUICIO (22,14-15). **14.** *dichosos los que lavan sus vestidos*: Quienes han lavado sus vestidos son los que han venido de la gran tribulación y han blanqueado sus vestidos con la sangre del Cordero. Aunque todos los creyentes son salvados por la sangre del Cordero (1,5b), a quienes especialmente se les llama bienaventurados aquí es a aquellos que mueren por la fe (cf. 12,11). **15.** Véase el comentario sobre 21,27; cf. también 21,8; 9,20-21.

68 (j) AUTOIDENTIFICACIÓN DEL REVELADOR, JESÚS (22,16). *Yo, Jesús, he enviado a mi ángel para os haga presente todo esto en las distintas iglesias*: El «os» se refiere a los miembros de las siete iglesias (cf. 2,10.13). *la raíz y el vástago de David*: Véase 3,7; 5,5. *la estrella radiante de la mañana*: Esta estrella era una divinidad en el Próximo Oriente antiguo y en la religión grecorromana (Yarbro Collins, *Combat Myth* [→ 15 supra] 81; *CBQ* 39 [1977] 379-80).

(k) INVITACIÓN AL AGUA DE VIDA (22,17). *la esposa*: La esposa no es simplemente una metáfora de la comunidad cristiana. Al igual que el Espíritu, es un aspecto de la divinidad que llama a la salvación a la humanidad (véase el comentario sobre 21,6).

69 (l) AMENAZA DE JUICIO CONTRA QUIENES VIOLEN LA INTEGRIDAD DEL LIBRO (22,18-19). Charles sostenía que estos versículos fueron añadidos a la obra por un editor posterior (*Commentary* 2.222-23). Su argumento más contundente era que, dado que Juan esperaba un fin inminente, no tendría sentido una preocupación por la transmisión de esta obra durante un largo período de tiempo. Pero las observaciones de los vv. 18-19 no dicen nada sobre un largo período de tiempo. Si él pensaba que esta obra contenía la revelación divina necesaria para que el creyente se preparara adecuadamente de cara al final, puede perfectamente haberse preocupado por su correcta transmisión en el tiempo que quedara. Otra función de estas observaciones es reforzar la afirmación hecha en otras partes del libro sobre el origen divino de su contenido (véase 1,1). Lo mismo se observa en escritos judíos no apocalípticos, anteriores o casi contemporáneos del Ap, con relación a la Escritura (Dt 4,2; 13,1; *Arist* 310-11; Josefo, *Apion.* 1,8 § 42. En una obra apocalíptica judía vemos la misma actitud respecto a la propia obra (*1 Hen* 104,9-13).

(m) ORÁCULO IMPLÍCITAMENTE ATRIBUIDO A CRISTO QUE ES UNA PREDICCIÓN APOCALÍPTICA (22,20a). La expectación de la inminencia del fin es subrayada al colocar esta predicción tan cerca del final del libro (cf. vv. 7.12).

(n) RESPUESTA AL ORÁCULO (22,20b). Ésta es una forma gr. de una primitiva oración cristiana preservada en ar. transliterado como *maranatha* en 1 Cor 16,22b (→ 1 Corintios, 49:79). G. Bornkamm sostiene que el final del Ap, al igual que el final de 1 Cor, refleja una liturgia eucarística (*Early Christian Experience* [Nueva York 1969] 171-72).

70 (E) Bendición epistolar final (22,21). Esta conclusión corresponde al elemento epistolar del cap. 1, y ayuda a caracterizar el Ap como una carta apocalíptica (→ 5 supra). Cf. 1 Tes 5,28; Gál 6,18; Flp 4,23; Flm 25.

[Traducido por José Pérez Escobar]

64
Segunda carta de Pedro

Jerome H. Neyrey, S.J.

BIBLIOGRAFÍA

1 Bauckham, R. J., «2 Peter: A Supplementary Bibliography», *JETS* 25 (1982) 91-93. Boobyer, G. H., «The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter», *New Testament Essays* (Fest. T. W. Manson, ed. A. J. B. Higgins, Manchester 1959) 34-53. Charles, J. D., *Virtue amidst vice. The catalog of virtues in 2 Peter 1* (Sheffield 1997). Clements, R., *El Dios vivo y la esperanza viva: Segunda Epístola de Pedro* (Barcelona 2000). Danker, F., «2 Peter 1: A Solemn Decree», *CBQ* 40 (1978) 64-82. Fornberg, T., *An Early Church in a Pluralistic Society* (Uppsala 1977). Hiebert, D. E., «Selected Studies from 2 Peter», *BSac* 141 (1984) 43-54.158-68.255-65.330-40. Hupper, W. G., «Additions to "A 2 Peter Bibliography"», *JETS* 23 (1980) 65-66. Käsemann, E., «An Apology for Primitive Christian Eschatology», *ENTT* 169-96. Kelly, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Londres 1969). Knight, J., *2 Peter and Jude* (Sheffield 1995). Kraus, Th., *Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes* (Tubinga 2001). Mayor, J. B., *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter* (Londres 1907). Neyrey, J. H., «The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Peter 1:16-21», *CBQ* 42 (1980) 504-19; «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter», *JBL* 99 (1980) 407-31; *2 Peter, Jude. A new translation with introduction and commentary* (Nueva York 1993). Paulsen, H., *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (Gotinga 1992). Spicq, C., *Les épîtres de Saint Pierre* (París 1966).

DBSup 7.1455-63. Brown, *INT* 979-93. Wik-Schm, *INT* 897-913.

INTRODUCCIÓN

2 **(I) Autenticidad.** Pese a 1,1.12-15; 3,1, los especialistas consideran que ésta es una carta seudónima por varias razones: (a) 2 Pe incorpora Jds, lo cual debilita cualquier pretensión de autenticidad; (b) alude a una «recopilación» de las cartas de Pablo (3,15-16) que no existió hasta finales de siglo, como muy pronto; (c) hace referencia a «vuestros apóstoles» (3,2), lo cual hace pensar que no pertenece a ese grupo anterior; (d) la carta se apoya en un amplio abanico de tradiciones acerca de Pedro que proceden de corrientes muy distintas de tradición, lo cual supone una ulterior valoración sintética de esos materiales. No va dirigida a ninguna Iglesia local; más bien «Pedro» escribe ateniéndose a la interpretación que se hacía cada vez más de él como la roca fundamental de la tradición teológica, y también a su papel de liderazgo dentro de la estructura misionera y administrativa de la Iglesia antigua (véase Mt 16,16-19). Escrita probablemente hacia finales del s. I, 2 Pe es una carta «católica», que confirma la doctrina tradicional para todas las Iglesias de todos los lugares y de todas las épocas (→ Cartas del NT, 45:17-18).

3 **(II) Contenidos.** El influyente ensayo de Käsemann («An Apology») valora negativamente 2 Pe –debido a su falta de centro cristológico y a su visión antropocéntrica de los premios y castigos– como una tediosa apología «católica temprana» de la escatología. A Käsemann se le escaparon los temas fundamentales de esta carta, que aborda el problema de la justicia divina, el justo juicio de Dios, junto con el del retraso de la parusía de Cristo. 2 Pe se debe considerar juntamente con los debates gr. y judíos del s. I acerca de la providencia y el juicio de Dios; sabemos de ataques habituales contra la doctrina de la justicia divina por parte de epicúreos y herejes judíos que sostenían que no hay providencia ni juicio de Dios, ni otra vida y, por tanto, tampoco premios ni castigos tras la muerte (véase Neyrey, «Form», 407-14). 2 Pe refleja esta polémica y responde

con apologías tradicionales. El tema es el justo juicio de Dios (1,3-4; 2,3.4-9; 3,3-7.8-9), no una cristología justa; lo que le interesa es la doctrina sobre la justicia de Dios, no simplemente la parusía. No se mencionan ni refutan mitos, términos ni argumentos gnósticos; la ocasión es más bien un debate típico sobre la providencia y el justo juicio de Dios.

4 **(III) La Iglesia.** La carta está escrita a una Iglesia pluralista de judeocristianos y convertidos griegos. Los ejemplos bíblicos citados en los caps. 2-3 tienen paralelos estrechos en la literatura grecorromana (los ángeles y los titanes; Noé y Deucalión; Sodoma y Faetón). El lenguaje utilizado es un buen griego que presta especial atención a términos intelectuales técnicos tales como «naturaleza divina» (1,4), «testigo ocular» (1,16), «Tártaro» (2,4) y los cuatro vicios cardinales. Los argumentos a favor y en contra del justo juicio de Dios se parecen a los encontrados en el *De sera numinis vindicta* de Plutarco, y también en el midrás targúmico acerca de Caín y Abel en Gn 4. La descripción de la renovación y el fuego cósmicos sonaría agradable a oídos estoicos, lo mismo que a los formados en las tradiciones bíblicas. La inquietud pastoral por hacer las tradiciones escatológicas igualmente inteligibles a judíos y griegos hace pensar en un entorno urbano donde una Iglesia nueva y heterogénea se presenta en continuidad con la sabiduría de todos los tiempos, lo mismo judía que griega. Demuestra tener conciencia de su propia cadena de autoridad (*1,12-15; 3,1-2*), del carácter sagrado de su propia tradición pasada –las tradiciones evangélicas y también las «cartas» de Pablo»– y de la necesidad de establecer por escrito una interpretación normativa de dicha tradición (1,12-15). Aunque no hay indicios sólidos para datar 2 Pe, ca. 100 d.C. es una fecha verosímil, pues 2 Pe se asemeja mucho a la argumentación del *De sera numinis vindicta* de Plutarco (fechado en el 96 d.C.). Además habla de «todas las cartas de Pablo», que según los especialistas fueron recopiladas en torno al cambio de siglo (→ Cartas del NT, 45:14).

5 **(IV) La relación entre 2 Pe y Jds.** Con el florecimiento de la crítica de la redacción se plantea de nuevo la relación existente entre Jds y 2 Pe (H. C. C. Cavallin, *NovT* 21 [1979] 263-70). Numerosos bloques de material de 2 Pe son idénticos o semejantes a otros de Jds:

2 Pe	**Jds**	**2 Pe**	**Jds**
2,1.3b	4	2,13.15	11-12
4.6	6-7	17	12b-13
5	5	18	16
10-11	8-9	3,1-4	17-18
12	10	10-13	14-15
14-18	20-25		

¿Quién depende de quién? El problema se agrava debido al carácter general de la polémica de Jds, que llevó a F. Wisse a desesperar de describir con precisión alguna a los adversarios de Judas («The Epistle of Jude in the History of Heresiology», *Essays on the Nag Hammadi Tracts* [Fest. A. Böhlig, ed. M. Krause, Leiden 1972] 133-43). Sin embargo, la versión recogida en 2 Pe presenta la cuidadosa descripción de un ataque contra la doctrina de la justicia divina y de una defensa de ésta, por lo cual parece que corrigió un documento generalizador (Jds) para adaptarlo a una situación específica. Por lo general se piensa que el documento mayor absorbe al menor, pues resulta difícil imaginar que el autor de Jds hubiera desechado dos tercios de 2 Pe, reduciendo además lo restante a una polémica genérica. La ausencia en 2 Pe de *1 Hen* y *AsMo* probablemente indica que ya se habían fijado tradiciones excluyendo ciertos materiales inaceptables. Además, 2 Pe se presenta deliberadamente como una armonización coherente de tradiciones con raigambre procedentes de Jesús, Pablo y «vuestros apóstoles» (3,2), incluido Judas.

6 **(V) Esquema.** Las convenciones epistolares sirven de estructura a la apología de 2 Pe:

(I) Introducción de la carta (1,1-11)
- (A) Encabezamiento de la carta (1,1-2)
- (B) Las obras de Dios (1,3-4)
- (C) Escatología y ética (1,5-11)
  - (a) Una buena teología lleva a una buena conducta (1,5-7)
  - (b) Dos caminos (1,8-11)

(II) Marco ficticio de la carta: el testamento de Pedro (1,12-15)

(III) Primera apología: profecía de la parusía (1,16-21)
- (A) Creación de mitos (1,16a)
- (B) Transfiguración y parusía (1,16b-18)
- (C) La transfiguración como profecía (1,19)
- (D) Interpretación inspirada (1,20-21)

(IV) Invectiva contra los herejes (2,1-22)
- (A) El juicio cierto de Dios (2,1-11)
- (B) El error conduce al vicio (2,12-16)
- (C) Falsas promesas (2,17-19)
- (D) Caída en desgracia (2,20-22)

(V) Segunda apología: el fin del mundo (3,1-7)
- (A) Recuerdo fiel (3,1-2)
- (B) Ataque contra el juicio predicho (3,3-4)
- (C) Refutación: prueba sacada de la historia (3,5-7)

(VI) Tercera apología: el «retraso» como don (3,8-9)

(VII) Escatología y ética de nuevo (3,10-13)
- (A) Un ladrón en la noche (3,10)
- (B) El día de Dios (3,11-13)

(VIII) Pedro y Pablo están de acuerdo (3,14-16)

(IX) Conclusión de la carta (3,17-18)

COMENTARIO

7 **(I) Introducción de la carta (1,1-11).** **(A) Encabezamiento de la carta (1,1-2).** El remitente se presenta como Simón Pedro, uniendo el nombre viejo, Simeón (Hch 15,14), con el nuevo, Pedro, nombre asociado con su jefatura e impuesto por Jesús (Mt 16,18). *siervo... apóstol:* En la tradición heb., «siervo» designa a un representante legítimo y obediente de Dios, como Moisés (Dt 34,5) o David (2 Sm 7,5-29); él es además el principal «apóstol» de Jesucristo en virtud de su cometido especial (Mt 16,16-19; Jn 21,15-19). No se identifica a los destinatarios expresamente, rasgo insólito entre las cartas del NT, lo cual da un tono de universalidad e insinúa que los contenidos de la carta van dirigidos a *todos* los cristianos que poseen la fe normal. **2.** *gracia y paz:* Este saludo típico (→ Cartas del NT, 45:8A) está adaptado a la ocasión, pues el autor ora pidiendo que sus oyentes crezcan hacia la plenitud del conocimiento sobre Dios, lo cual alude al objetivo fundamental de la carta: una exposición definitiva de la doctrina cristiana sobre la justicia divina, el justo juicio de Dios. *Dios y salvador:* El fundamento de nuestra condición de miembros descansa sobre la justicia de Dios y sobre Jesús como salvador, lo cual en el contexto de la carta implica el justo juicio de Dios (véase Rom 1,17-3,20) y el papel de Jesús como salvador, no sólo de los pecados pasados (Rom 3,21-26), sino especialmente de la futura ira divina (Rom 5,9-11; 1 Tes 1,10).

8 **(B) Las obras de Dios (1,3-4).** Las cartas corrientes contienen una oración de acción de gracias (cf. 1 Pe 1,3-9; → Cartas del NT, 45:6.8B) en la cual se establecen el tono y los temas principales de la carta. Aunque la oración formal está ausente en 1,3-4, el autor enumera los beneficios concedidos por Dios (véase F. Danker, *CBQ* 40 [1978] 64-82). **3.** *todas las cosas:* El principal beneficio es el complejo don de la pertenencia a la alianza de Dios en la cual cabe encontrar todas las cosas necesarias para la vida y la santidad. Dicho don es un llamamiento a un mundo nuevo y especial, la esfera de gloria y perfección propia de Dios, un don que traslada a los cristianos de un mundo corrupto y transitorio a un mundo santo y permanente, de una esfera de pasión a otra de santidad. **4.** *sublimes promesas:* ¿Qué es lo que constituye a quien es verdaderamente «de dentro»? Un conocimiento correcto de aquel que nos llamó, conocimiento que en esta carta se centra en las preciosas y sublimes promesas relacionadas con la doctrina correcta acerca del justo juicio de Dios y la parusía de Jesús. Los verdaderamente de dentro son, pues, quienes tienen ideas detalladas y correctas acerca de Dios.

9 **(C) Escatología y ética (1,5-11).** (a) UNA BUENA TEOLOGÍA LLEVA A UNA BUENA CONDUCTA (1,5-7). El autor exhorta a quienes son verdaderamente de dentro a ser lo que de hecho son, instándoles a dejar que su fe verdadera en Dios se reproduzca exactamente cada vez más en el ejercicio de actos virtuosos. En un llamamiento en nada diferente de Sant 2,17-26, sostiene que la doctrina correcta y la fe verdadera se demuestran en la rectitud moral (una buena «teología» conducirá a una buena «ética»). Así, la perfección interior debe expresarse en una conducta exterior correcta, argumento habitual en el NT (1 Tes 2,12). *fe, esperanza y caridad:* La fe, es decir, la verdadera doctrina, debe conducir a la virtud, esp. a la templanza, la perseverancia (esperanza), la piedad y la caridad. Sin embargo, incluso en esta cadena de actos buenos se percibe una sutil insistencia en la lealtad a la doctrina del justo juicio de Dios: la templanza para ser intachables ante Dios, la perseverancia en esperar la venida de Cristo, y piedad o santidad de vida.

10 (b) DOS CAMINOS (1,8-11). Pedro contrapone a quienes actúan de acuerdo con la verdadera fe y a quienes no. **8-9.** *estériles... ciego:* Quienes son verdaderamente de dentro no serán ineficaces ni estériles, mientras que los de fe deficiente son ciegos y olvidan fácilmente (véase 3,3.8) aquel momento inicial en el que pasaron de ser de fuera a ser de dentro, de ser pecadores a hacerse partícipes de la naturaleza divina. **11.** *reino eterno:* La exhortación concluye con un llamamiento a ser verdaderamente de dentro confirmando la llamada de Dios a la santidad con una vida santa (véase 1 Tes 4,3-7). No basta con empezar bien; sólo la perseverancia llevará a ser plena y permanentemente de dentro, mientras que la fe correcta y la conducta auténtica asegurarán la entrada definitiva en el reino celestial (véase Mt 25,31-46). Jesús habla del reino de Dios (véanse Mc 10,15; Jn 3,3), pero en este caso el autor se refiere al reino de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.

11 **(II) Marco ficticio de la carta: el testamento de Pedro (1,12-15).** Tanto judíos como griegos conocían un género literario denominado testamento, los últimos comentarios de un jefe o un patriarca moribundo (p.ej. el testamento de Sócrates en la *Apología* de Platón, los testamentos de Jacob [Gn 49], de los doce hijos de Jacob [*TestXII*], de Moisés [Dt 32-34], de Josué [Jos 24] e incluso de Jesús (Jn 13-17; Lc 22,14-36] y Pablo [Hch 20,17-35]). Esta carta constituye el testamento de Pedro, entregado ante la inminencia de su muerte (1,14); deja a la Iglesia un legado de recuerdo exacto de la doctrina del juicio de Dios y de la parusía de Jesús. **14.** *dejar:* El autor alude a una tradición en la cual Jesús predecía la muerte de Pedro (Jn 21,18-19), que se expresa convencionalmente como un dejar esta «tien-

da» terrena (véase 2 Cor 5,1.4). **15.** *renovar el recuerdo:* La etiqueta de «recordatorio» aplicada a este legado es otra convención (véase 1 Tes 2,9) que sirve para legitimar una afirmación apelando a su antigüedad, cualidad que en una sociedad regida por la tradición constituía un valor (véase 3,1-2).

12 **(III) Primera apología: profecía de la parusía (1,16-21).**

(A) Creación de mitos (1,16a). Algunos rechazan las profecías tradicionales de la futura parusía de Jesús como mitos inventados por seres humanos para controlar las vidas de los demás, en nada diferentes a los relatos grecorromanos de premios y castigos en el mundo inferior (Lucrecio, *R. N.* 3.830-1094). Al atacar la fuente de dichas profecías, los burlones socavaban también su contenido (véase 3,3-4). Este argumento polémico común (*mito* frente a *verdad*) es tratado habitualmente por los apologistas judíos (Filón, *De fuga et inv.* 121; *De Abr.* 243), griegos (Plutarco, *De Pyth. orac.* 398D) y cristianos (1 Tim 1,4; 4,7; Tit 1,14); como este autor es acusado de crear mitos, hace la misma acusación contra sus adversarios en 2,3.

13 **(B) Transfiguración y parusía (1,16b-18). 16b.** *testigos oculares:* Como respuesta Pedro ofrece la mejor prueba forense, su propia experiencia de la comunicación de la profecía acerca de la parusía, la transfiguración de Jesús (véase Neyrey, «Apologetic Use» 509-14). **17.** *gloria:* Como los relatos sinópticos de la transfiguración, Pedro habla de: un monte santo, testigos oculares apostólicos (en particular Pedro), la aparición gloriosa de Jesús, la presencia numinosa de Dios y la proclamación hecha por Dios, «Éste es mi Hijo muy amado en quien me complazco». Tradicionalmente, a Pedro se le atribuyen revelaciones especiales (Mt 16,17), visiones especiales (Mt 28,16-20), profecías especiales (Mc 13,1-33; 14,27-31) y una presencia especial en el ejercicio que Jesús hace del poder (Mc 5,37-43). Es, pues, una fuente especialmente bien informada y fidedigna de tradiciones acerca de Jesús.

14 **(C) La transfiguración como profecía (1,19).** En los evangelios, la transfiguración se vincula con una venida futura del reino de Dios (Mc 9,1). Según los Padres de la Iglesia, la predicción de Jesús de que algunos no experimentarían la muerte antes de ver la venida del reino de Dios se cumplió con la visión del poder y la gloria de Jesús en la transfiguración. Pero en escritos como el *ApPe* (*HSNTA* 2.663-83), la transfiguración como tal era una profecía de la parusía de Jesús, no cumplimiento de una profecía anterior. Lleno de reminiscencias de las predicciones de Jesús en Mc 13, este texto contiene la respuesta de Jesús a preguntas relativas a su parusía y al fin del mundo; su contestación es un pastiche de afirmaciones evangélicas que describen la parusía y el regreso del Hijo del hombre, pero especialmente los futuros castigos y premios. El apocalipsis termina con la glorificación de Jesús en presencia de Moisés y Elías, cuadro final en el que Jesús instruye de manera especial a Pedro. El relato concluye con la ascensión gloriosa de Jesús al cielo, que sirve para describir su regreso futuro. Según esto, la transfiguración no sólo hace las veces de ocasión en la cual Pedro recibió instrucción acerca de la parusía de Jesús y el juicio futuro, sino también de predicción de dicho acontecimiento futuro. Es a este sentido de la transfiguración como profecía de la parusía al que el autor recurre en el argumento de 1,17-18. *profecía más segura todavía:* Esta frase se entiende mejor como «tenemos una palabra profética muy confirmada». Aunque *bebaioteros* es un adj. comparativo, se puede traducir como superlativo (*ZBG* § 148), con lo cual resulta que el material de 1,17-18 sobre la transfiguración no se compara con otras profecías (3,3-4), sino que representa la mejor profecía de la parusía. La confirmación de promesas y profecías es un tema recurrente en los escritos judíos; las promesas de Dios a Abrahán (Gn 22,16-17) quedan «confirmadas» por un juramento (véase Filón, *Leg. alleg.* 3.203-08); esta misma promesa queda confirmada simplemente por el hecho de que la pronunció el Dios veraz y fiel (*De Sacr. Ab.* 93). Pablo habla de una promesa confirmada de Dios en Rom 4,16, con lo que ofrece un paralelo directo a 1,19. *lucero del alba:* La profecía que la transfiguración hace de la parusía queda confirmada porque la pronuncia Dios, de manera que puede hacer las veces de luz en la oscuridad para quienes aguardan que la luz definitiva, «el lucero del alba» (véase Ap 2,28), salga con la parusía de Cristo (véase 1 Tes 5,4).

15 **(D) Interpretación inspirada (1,20-21). 20.** *ninguna profecía de la Escritura:* En el AT, las profecías verdaderas, cuando se entendían correctamente, eran molestas, incluso amenazantes (véanse Jr 6,14; Ez 13,10), una tradición repetida por Pablo a propósito de las profecías sobre la parusía. Cuando la gente dice «paz y seguridad», llega Jesús como el ladrón por la noche (1 Tes 5,2-4). Los falsos maestros a los que censura el autor son como los falsos profetas de Israel (2,1): no han recibido la ardua palabra de Dios ni la han entendido; por ejemplo, tergiversan las palabras de Pablo sobre el tema en cuestión (3,16). **21.** *de parte de Dios:* A diferencia de ellos, el autor afirma contar con la inspiración divina tanto en su recepción de la profecía de la parusía, como en su exposición de ella, afirmación que resulta comparable con la tradición de la recepción por parte de Pedro de una revelación acerca de Jesús como «Cristo, Hijo de Dios» (Mt 16,17). Su profecía no está sujeta a nuevas interpretaciones carismáticas, proceso adver-

tido en la reinterpretación de algunos de los dichos y hechos de Jesús (véanse Jn 14,26; 16,12-14), sino que es la misma profecía para cuya recepción e interpretación recibió él siempre inspiración (véase Hch 3,18-26). Además, es apto para la tarea porque es un testigo ocular inspirado para entender lo que percibió. Esto sirve para contrarrestar insinuaciones de la tradición según las cuales Pedro no entendió lo que vio u oyó (véase Lc 9,32-33).

16 **(IV) Invectiva contra los herejes (2,1-22).** El cap. 2, que incorpora la mayor parte de la polémica generalizada de Jds, contiene los ataques tradicionales de este autor contra sus adversarios, no un examen y refutación detallados de sus ideas.

(A) El juicio cierto de Dios (2,1-11). 1. *falsos maestros:* Tras defenderse, el autor contrasta su legitimidad con la de los falsos maestros que perturban a la Iglesia. Los compara con los falsos profetas, que según Jeremías y Ezequiel no estaban autorizados a hablar y que predicaban paz y seguridad cuando lo que se requería era reforma y arrepentimiento (Jr 5,12; 6,14; Ez 13,10). *niegan al Señor:* El autor no quiere decir que estos miembros de la Iglesia sean ateos, sino más bien que rechazan el juicio de Dios. Los salmos indican que los pecadores rechazan el conocimiento que Dios tiene de sus obras y por tanto el juicio sobre ellas (Sal 10,11.13; 14,1; 73,11). Según Tit 1,16, el rechazo de la ley de Dios implica rechazo del legislador. El v. 1 amplía la acusación que en 1,16-19 hizo el autor, de que algunos niegan la tradición de la parusía de Cristo y del justo juicio de Dios. *sectas:* Estos falsos maestros están escandalizando a la Iglesia, maldad condenada en Mc 9,42 y 1 Cor 8,11-13. **2.** *lascivia:* Una mala teología sólo puede conducir a una mala moralidad, en este caso a la «lascivia», el peor vicio según esta cultura (véase Rom 1,26-27). Destruyéndose a sí mismos, deshonran el «camino de la verdad» cristiano (Hch 18,25-26), tanto al Dios verdadero como los medios éticos de honrar a ese Dios, y de ese modo desacreditan el cristianismo ante el mundo (véanse 1 Tes 4,12; 1 Cor 14,23; Col 4,5). **3.** *palabras mentirosas:* El autor llama la atención sobre la falsa doctrina; como sus adversarios le acusaban de «inventarse mitos» (1,16), él les devuelve el favor criticando sus «argumentos artificiosos», imputándoles como motivación básica la codicia, un ataque corriente contra los falsos filósofos y predicadores (1 Tim 6,5; Tit 1,11; R. J. Karris, *JBL* 92 [1973] 549-64). *dormita:* El autor les cita a sus adversarios su propia consigna («¡El juicio está ocioso! ¡La perdición duerme!»), pero la niega. Era corriente entre los difamadores de la providencia de Dios comentar con sorna que «Dios duerme» (1 Re 18,27); entre los creyentes, en cambio, lo era insistir en que Dios no duerme (Sal 121,4) y en que se levantará para ejecutar el juicio (Sal 9,19; 68,1; 74,22). Tras acusar a los herejes de maldad (v. 3a), el autor dicta condena contra ellos (v. 3b).

17 **4.** *Dios no perdonó:* Si el v. 3 afirma que el juicio divino no está dormido, es necesario probarlo. Para ello se recurre a ejemplos clásicos de juicio divino en el pasado: si Dios no perdonó a estas figuras en el pasado, sólo cabe esperar el juicio en el presente. En los vv. 4-9 el autor toma material de Jds 5-7, cambiando el orden y la importancia de los ejemplos:

Jds 5-7	**2 Pe 2,4-8**
generación del desierto	ángeles
ángeles	Noé y su generación
Sodoma y Gomorra	Lot y Sodoma y Gomorra

2 Pe los dispone cronológicamente de acuerdo con las Escrituras; sustituye el juicio sobre los peregrinos del éxodo por la salvación de Noé, y añade la nota acerca del rescate de Lot del juicio de Sodoma. Mientras que Jds subrayaba que los bendecidos por Dios cayeron en desgracia y afrontaron el juicio (véase 1 Cor 10,5-13), 2 Pe hace hincapié en la providencia de Dios, tanto para premiar a los justos (Noé, Lot), como para castigar a los malvados (ángeles, Sodoma). Quienes «niegan al Señor», es decir, niegan el juicio de Dios, simplemente están equivocados. El v. 9 compendia los tres ejemplos, afirmando la creencia tradicional de que Dios rescata a los justos justamente, pero reserva a los malvados para el juicio, aun cuando ese ajuste de cuentas no sea evidente en la tierra.

18 **4.** *en el Tártaro:* Los ejemplos del juicio de Dios tienen atractivo universal, igual para judíos que para griegos. Los ángeles fueron «arrojados en el Tártaro», lo cual recuerda Gn 6,3 y el mito pagano de los titanes; la salvación del diluvio alcanzada por Noé es paralela a la de Deucalión; el juicio realizado contra Sodoma mediante el fuego se parece al castigo de Faetón. Los escritores judíos señalaban estas semejanzas, que presentaban como un argumento a favor de la antigüedad, veracidad y universalidad de las Escrituras (Filón, *De praem.* 23; Josefo, *Ant.* 1.3.1 § 73). Al usar ejemplos comunes, el autor prolonga un argumento católico en defensa de una tradición aceptada por todos los pueblos en todos los tiempos.

19 **9.** *el Señor sabe cómo:* El autor alude a la difícil situación presente insistiendo en que Dios juzga especialmente a los pecadores del tipo de ésos que ahora perturban a la Iglesia. **10.** *niegan la autoridad:* Con esto se reitera básicamente el modo en que el autor entiende los errores de los falsos maestros: desprecian la autori-

[64:2

dad

ocasión al autor de los burlones, deliberadamente olvidadizos de la verdad (3,5.8).

24 **(B) El ataque contra el juicio predicho (3,3-4). 3.** *burlones:* En este punto se encuentra la referencia más clara a la doctrina de los herejes. Según las convenciones del testamento, el jefe moribundo predice dificultades para sus seguidores, incluso ataques contra ellos (véase Hch 20,29). Como los falsos maestros (2,1), se burlan de las tradiciones del grupo (1,16); el autor pone en duda esto afirmando que sus burlas nacen de deseos, otra referencia a los cuatro vicios cardinales (1,4; 2,10.18). **4.** *promesa:* Sus burlas se centran una vez más en las promesas de la parusía, que el autor ha estado defendiendo todo el tiempo (1,4; 3,9). *¿dónde está...?:* Pregunta típica que cuestiona el poder y la intención, bien de un dios extranjero (Dt 32,37; 2 Re 18,34), bien del Dios de Israel (Jue 6,13; Sal 42,4.11). Además de atacar la fuente de la profecía sobre la parusía (1,16), los burlones ofrecen argumentos contra ella sacados de la experiencia: no hay pruebas del juicio de Dios en el mundo, desde la creación hasta la muerte más reciente de Padres de la Iglesia. *padres:* Probablemente, figuras del NT que recibieron predicciones acerca de la inminencia de la parusía que al parecer no se habían cumplido (véanse Mt 10,23; Mc 9,1). Parodiando el axioma de que «todo fluye», los burlones sostienen que «todo sigue igual». Así, se oponen a las profecías de la parusía por dos razones: (a) la negación del juicio de Dios (2,3b; 3,9) y (b) la negación de la actuación de Dios en la creación (3,4).

25 **(C) Refutación: prueba sacada de la historia (3,5-7). 5.** *olvidando deliberadamente:* El autor acusa a los herejes de ignorancia culpable. Sus burlas, nacidas de deseos malvados (3,3), son un olvido deliberado de lo que todos saben. *estableció:* La apología de la promesa de la parusía descansa sobre la doctrina judía tradicional acerca de los poderes creativo y ejecutivo de Dios. Todos sus actos se compendian por lo regular dentro de estas dos categorías inclusivas (Filón, *Leg. alleg.* 2.68; *De cher.* 27-28; Rom 4,17; véase N. A. Dahl, *JSJ* 9 [1978] 1-28). Lo mismo que Dios tiene poder para crear (v. 5), tiene poder para juzgar. *palabra de Dios:* Dado que la cuestión es la fiabilidad de la palabra de Dios, se señala que con una palabra creó Dios cielo y tierra y con una palabra ejercitará en ambos el poder ejecutivo. **6-7.** *agua... fuego:* Según 2,4-8, Dios juzgó a Noé y su generación con agua, y a Lot y Sodoma y Gomorra con fuego. Así, ya ha quedado demostrado el juicio de Dios en el mundo. *almacenados:* Dt 28,12 habla de los ricos tesoros divinos de lluvia y fertilidad; sin embargo, Filón habla del tesoro divino de juicio (*Leg. alleg.* 3.105-06).

26 **(VI) Tercera apología: el «retraso» como don (3,8-9). 8.** *un día:* Haciendo hincapié en la garantía de la palabra de Dios (3,7), el autor pasa a ocuparse de otro argumento explícito de los burlones: «¡Dios tarda (en juzgar)!» (véase 2,3b). Cuando se atacaba la providencia de Dios en bendecir y juzgar, se insistía en varios argumentos típicos: (1) un Dios providente no podría hacer criaturas inútiles o dañinas; (2) la presciencia de Dios destruiría la libertad humana; y (3) Dios es lento para premiar al justo y castigar al malvado. Al hacer hincapié en el retraso de Dios, los griegos y judíos heterodoxos argumentaban contra el juicio futuro de Dios (véase Plutarco, *De sera num. vind.* 548D, 549D). *ante el Señor:* El autor responde a la calumnia acerca del retraso de Dios de dos maneras. Indica que el tiempo divino es misterioso para los seres humanos e incalculable: 1.000 años = 1 día, 1 día = 1.000 años (véase Sal 90,4). Este texto se consideraba relacionado con el juicio retrasado de Adán. Aunque en Gn 2,17 Dios dijo: «El día que comieres de él morirás...», Adán vivió otros 1.000 años. Este retraso del juicio se explicaba como un don de tiempo que Dios hizo a Adán para que se arrepintiera y así fuera salvo (*Gen. Rab.* 22,1; *Jub* 4,29-30). **9.** *retraso... longanimidad:* El retraso de Dios no se debe ver como un argumento contra la justicia divina, sino como paciencia de Dios para con los pecadores, un tema encontrado constantemente en las Escrituras (Sab 12,10), los escritos judíos (Filón, *Leg. alleg.* 3.106), los escritos cristianos (Rom 2,4) y los debates grecorromanos (Plutarco, *De sera num. vind.* 551C,D). Se basa en la revelación hecha a Moisés en Éx 34,6-7 de que Dios es «lento a la ira», expresión que en los LXX se traduce como paciencia de Dios (*makrothymia:* Nm 14,18; Neh 9,17; Sal 86,15). Dios, que es a la vez creador y ejecutor del mundo, es misericordioso y justo a la vez, aunque se subraya especialmente la paciencia de Dios con los pecadores.

27 **(VII) Escatología y ética de nuevo (3,10-13).**

(A) Un ladrón en la noche (3,10). *día del Señor:* Equilibrando la observación acerca del retraso con vistas al arrepentimiento está la afirmación de que Jesús vendrá ciertamente, pero sin que se sepa cuándo, como un ladrón en la noche (Mt 24,43-44; 1 Tes 5,1; Ap 3,3). *cielos... tierra:* A su llegada, toda la creación –cielos, elementos intermedios y tierra– desaparecerán con ruido ensordecedor, posiblemente el de la trompeta y la voz de mando mencionadas en 1 Tes 4,16 o el bramido del fuego devorador. *descubierta:* La tierra será «encontrada» en el sentido forense de examinada y «descubierta» (véanse 1 Cor 3,13-15; F. Danker, *ZNW* 53 [1962] 82-86).

28 **(B) El día de Dios (3,11-13). 11.** *conducta santa y piadosa:* La doctrina afecta a la vida, de ahí que se haga referencia a una con-

ducta moral en consonancia con la fe en el justo juicio de Dios. Hemos de vivir vidas de santidad y respeto a Dios, para permanecer en pie en el día final (véanse 1 Tes 3,13; 5,23; Flp 2,15-16). **12.** *acelerando... el día:* Gran diferencia entre creyentes y burlones: los creyentes aguarda y aceleran el día, mientras que los burlones se mofan de su retraso y hacen caso omiso de él; los creyentes interpretan el retraso como un don de la paciencia de Dios, mientras que los burlones lo vuelven contra el juicio de Dios; los creyentes viven vidas sin tacha, mientras que los burlones están sumidos en pasiones degradantes (2,10.13-14). *el día de Dios:* Esta expresión pone de relieve una idea distinta de la expuesta en 3,10 acerca del día del Señor (Jesús). En este momento se hace hincapié en el poder de Dios para actuar en la creación y para juzgar. Este día se asemeja a las descripciones bíblicas del día de Dios (véanse Is 43,4; Mc 13,24-25; Ap 16,8-9), donde se predice que los cielos desaparecerán y que caerá fuego sobre el mundo. *nuevos cielos... nueva tierra:* La destrucción ígnea se traduce en una nueva creación, nuevos cielos y nueva tierra, justamente como los profetas predijeron (Is 65,17; 66,22; Ap 21,1; cf. Mt 19,28). Purificados por el fuego, sólo los santos tendrán parte en el reino de justicia de Dios; los malvados serán destruidos (3,7).

29 (VIII) Pedro y Pablo están de acuerdo (3,14-16). 14. *sin tacha:* Los versículos siguientes sacan las conclusiones de la fe en el juicio de Dios: los cristianos procuran con empeño ser sin mancilla y sin tacha, mientras que los burlones se describen en 2,12 como manchados e infames. *encontrados por él:* Los creyentes serán examinados y encontrados dignos, repetición de la observación de 3,10 según la cual también el mundo será examinado por Dios (véanse Mt 24,46; Mc 13,36). **15.** *paciencia:* Los creyentes saben cómo interpretar el retraso del juicio como paciencia (3,9), un don de tiempo para arrepentirse y ser salvos. *la sabiduría que le fue otorgada:* El autor pasa a hablar de las cartas de Pablo, evidentemente porque algunos creen encontrar en ellas argumentos contra la tradición defendida por Pedro. En primer lugar, el autor afirma que Pablo estaba inspirado y autorizado en virtud de la sabiduría que le fue otorgada por Dios (Rom 12,3; 1 Cor 3,10; Gál 2,9). Dado que Pedro es también un profeta inspirado (1,12-15.16-21), la tradición acerca de la parusía se apoya en la palabra de dos testigos fidedignos. En segundo lugar, pese al supuesto desacuerdo entre Pedro y Pablo en Gál 2,12-14, el autor afirma que la tradición escatológica ha sido mantenida siempre por todos en todas las Iglesias. En tercer lugar, el autor admite que Pablo es difícil de entender y que en realidad estos burlones lo están interpretando mal; su error quizá se base en una comprensión errónea de la proclamación de Pablo de la libertad (Gál 5,1; véase 2 Pe 2,19) y de su convicción de haber resucitado con Jesús en el bautismo (Rom 6,1-11), lo cual implica que los creyentes están ya más allá del examen y el juicio (1 Cor 4,7; Jn 3,17-19). Una interpretación correcta (véase 3,2) ha de tener en cuenta las observaciones de Pablo sobre la venida de Cristo a juzgar (1 Cor 1,7), nuestra necesidad de ser inmaculados aquel día (1 Tes 3,13; 5,23) y sobre el juicio en el tribunal de Dios (2 Cor 5,10; Rom 14,9-12). Pablo afirmaba el justo juicio de Dios (Rom 2,5-9), incluso los dos poderes de Dios de creación y juicio (Rom 4,17), y la paciencia de Dios como un tiempo para arrepentirse (Rom 2,4). **16.** *todas sus cartas:* No podemos decir cuántas cartas de Pablo conoce este autor; parece que Rom y 1 Tes son sin duda conocidas y consideradas como «Escritura» en esa Iglesia, cosa que hace pensar en una datación tardía de este escrito.

30 (IX) Conclusión de la carta (3,17-18). Como en Mc 13,5.23, la carta concluye con advertencias acerca de dificultades futuras. **17.** *guardaos:* Los destinatarios han de permanecer firmes en la tradición (1 Cor 10,12; 1 Tes 3,13) y no dejarse arrastrar por el engaño (2,3a.19; 2 Tim 4,3-4). **18.** *creced en... conocimiento:* Inclusión con 1,3, donde el conocimiento de Dios otorgaba todo cuanto pertenece a la vida y la santidad; ahora, dicho conocimiento incluye especialmente una comprensión correcta de la parusía de Jesús. *día de la eternidad:* Breve cifra del tema principal de la carta, el día del juicio de Dios y el día de la parusía de Jesús, día de destrucción cósmica, pero también de un nuevo cielo y una nueva tierra.

[Traducido por José Pedro Tosaus Abadía]